



HISTORIA DEL CRISTIANISMO

I. EL MUNDO ANTIGUO

Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña
coordinadores

EDITORIAL TROTTA
UNIVERSIDAD DE GRANADA

Historia del cristianismo
I. El mundo antiguo

Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña
coordinadores

E D I T O R I A L T R O T T A
U N I V E R S I D A D D E G R A N A D A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2003
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infonet.es
http://www.trotta.es

© Universidad de Granada, 2003

© Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, 2003

© De los autores para sus colaboraciones, 2003

ISBN: 84-8164-632-6 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-633-4 (Volumen I)
Depósito Legal: M-46.203-2003

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

Introducción: <i>Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña</i>	9
<i>Siglas y abreviaturas</i>	15
I. El legado judío: <i>José Luis Sicre</i>	17
II. Jesús de Galilea: <i>Miguel Pérez Fernández</i>	69
III. Las primeras comunidades cristianas: <i>Juan Antonio Estrada</i>	123
IV. Los grandes centros de la expansión del cristianismo: <i>Manuel Sotomayor</i>	189
V. El cristianismo greco-romano: <i>José Fernández Ubiña</i>	227
VI. El cristianismo y el Imperio romano: <i>Ramón Teja</i>	293
VII. Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano: <i>José Fernández Ubiña</i>	329
VIII. El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV: <i>María Victoria Escribano Paño</i>	399
IX. El Imperio cristiano: <i>Francisco Javier Lomas</i>	481
X. Estructuración de las iglesias cristianas: <i>Manuel Sotomayor</i>	531
XI. Controversias doctrinales en los siglos V y VI: <i>Manuel Sotomayor</i>	589
XII. El monacato cristiano: <i>Mar Marcos</i>	639
XIII. El cristianismo y los pueblos germánicos: <i>Pablo C. Díaz</i>	687
XIV. El Imperio romano de Bizancio. Conflictos religiosos: <i>Margarita Vallejo Girvés</i>	759
XV. El cristianismo en Oriente: <i>Manuel Sotomayor</i>	815
XVI. El arte en el cristianismo antiguo: <i>Manuel Sotomayor</i>	869
<i>Bibliografía general: Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña</i>	905
<i>Índice de nombres</i>	911
<i>Colaboradores</i>	929
<i>Índice general</i>	931

INTRODUCCIÓN

Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña

La disciplina histórica, tal como la entendemos hoy, se conformó en los siglos XVIII y XIX, cuando la burguesía europea se convirtió en la clase dominante de los Estados modernos y se afanó en cohesionarlos mediante la identificación de sus respectivos pueblos con un pasado común, esto es, con una «historia nacional» de donde supuestamente emanaban los rasgos biológicos y culturales compartidos por todos sus integrantes. El enemigo a batir era el señor feudal, cuya perspectiva económica no sobrepasaba su propio feudo y cuya ideología política y religiosa tampoco iba más allá, por lo general, de la admiración por las proezas de santos y ancestros locales. La nueva concepción histórica será investigada (cuando no inventada) y difundida en las escuelas y universidades públicas que en esos siglos comienza a construir y sufragar la burguesía de los países más avanzados. Si en sus orígenes greco-romanos la historia fue un conocimiento aristocrático y al servicio del Estado oligárquico, en la época moderna lo será burgués y de inequívoca vocación democrática, en el sentido de que su protagonista principal es el conjunto de la nación, su pueblo, espíritu y tradiciones, como a ellos gustaba decir.

Las historias nacionales y burguesas de esos siglos sólo podían mirar con recelo el pasado de la Iglesia, aliada tradicional del feudalismo y enemiga confesa del liberalismo rampante propugnado por las nuevas clases dirigentes. Es un tema que aquí no podemos tratar en profundidad, pero lo dicho explica suficientemente la suerte desdichada que de ahí se derivó para la historia del cristianismo. Una historia que, para los ilustrados y románticos europeos, se identificaba con la de la iglesia feudal, mientras que para la Iglesia insti-

tucional, anclada en viejos presupuestos, no era al cabo sino la etapa final de la historia de salvación. En otras palabras, el cristianismo sólo se estudiaba desde una perspectiva apologética y teológica o, por el contrario, con una intencionalidad anticlerical, polémica y crítica. El resultado más lamentable de ello fue, probablemente, que la historia de la Iglesia y del cristianismo quedó confinada en las Facultades eclesiásticas de Teología, mientras que las universidades laicas sólo impartían historia política y social.

Pocas veces la universidad moderna ha cometido un error de semejante magnitud. Pues renunciar a este amplísimo y trascendental campo de estudio era ignorar uno de los pilares fundamentales de las culturas europeas, asiáticas, americanas y africanas. Y en el terreno estrictamente historiográfico supuso el desconocimiento, por parte de los historiadores laicos, de la impresionante labor llevada a cabo por sus colegas eclesiásticos durante los siglos XVI y XVII, época en que la Reforma y las luchas religiosas entre protestantes y católicos hicieron que unos y otros se afanaran en indagar a fondo el pasado del cristianismo para encontrar ahí los mejores argumentos en favor de sus respectivas causas, como ilustra la obra erudita de los Centuriatori de Magdeburgo o su réplica católica en los *Anales eclesiásticos* de Baronio (finales del siglo XVI e inicios del XVII). Para ser justos, habría que reconocer que la historia eclesiástica, en particular la referida a la Iglesia antigua, superaba con creces, por su erudición y sus análisis precisos de la documentación, a las historias políticas contemporáneas. Todavía en el siglo XVIII, nada hay en nuestro país historiográficamente comparable a la monumental *España sagrada* del padre agustino Enrique Flórez.

Este estado de cosas comenzó a subsanarse a finales del siglo XIX y principios del XX por una doble vía. En primer lugar, la renovación científica de la historia eclesiástica, en la que jugaron un papel destacado un nutrido grupos de insignes estudiosos protestantes (con Harnack como figura más señera) y católicos, como el francés Duchesne o el español Zacarías García Villada. En sus obras, de muy provechosa lectura todavía hoy, las motivaciones teológicas y apologéticas dejan paso a otras de carácter netamente científico, y su espíritu crítico (autocrítico cabría decir) no duda en depurar a fondo los postulados más infundados de la anterior literatura eclesiástica. El mejor ejemplo de ello es probablemente, junto a estos autores, la ingente labor investigadora sobre los santos llevada a cabo por los bolandos, que dieron sus primeros pasos en el siglo XVII y prosiguen actualmente su meritoria tarea en diversas y reputadas series hagio-

gráficas y en la revista *Analecta Bollandiana* que ellos fundaron en 1882. La segunda vía es la emprendida por los historiadores laicos, que en los últimos decenios se han incorporado en número creciente al estudio del cristianismo y de la Iglesia y han logrado que su historia se convierta en disciplina universitaria. El retraso es, no obstante, notable, como señaló en su día Guignebert, y prueba hoy el hecho de que todavía haya Facultades de Historia cuyos planes de estudio no incluyen ninguna asignatura sobre la historia del cristianismo. Aun así, las aportaciones de la historiografía laica han tenido el mérito de insuflar preocupaciones de orden social y político a los estudios de historia eclesiástica y dar una nueva perspectiva de entendimiento y análisis a las intrincadas querellas teológicas del pasado.

Los avatares de la historiografía cristiana no han sido, obviamente, ajenos al interés social por el conocimiento de tan importante materia. La popularidad de los historiadores antes citados, o la de un Gibbon o un Burckhardt, se cimenta en muy buena medida en la pasión con que la sociedad de su tiempo acogió o rechazó sus ideas sobre el pasado de la Iglesia. En la época actual, donde impera una cultura tan superficial y mediocre, esto ha dado pie, ya se sabe, a la aparición de algunas obras sobre la materia que son auténticos fraudes intelectuales, libros o artículos sin ninguna validez científica, propagadores de tesis descabelladas e indocumentadas, cuyo objetivo final no es otro que ganar popularidad con el escándalo o simplemente lucrarse explotando el deseo sincero de saber que albergan amplios sectores sociales.

La historia científica del cristianismo se enfrenta a otro lastre aun mayor, el eurocentrismo. Es un problema viejo, pues ya los persas del siglo III identificaban el cristianismo con la religión del Imperio romano, y mientras la dinastía constantiniana del siglo siguiente protegía y beneficiaba a esta religión, ellos la perseguían en sus vastos dominios asiáticos. Las posteriores querellas y cismas eclesiásticos afianzaron este prejuicio eurocentrista, porque el Occidente católico reivindicó en exclusiva la ortodoxia doctrinal y menospreció como «bizantinas» y heréticas las especulaciones de las iglesias orientales. El triunfo del islam en el Oriente Próximo y Asia consagró definitivamente estas creencias, de modo tal que el cristianismo se ve hoy como parte sustancial de lo que suele llamarse civilización occidental. Este prejuicio ha tenido graves consecuencias, pues, a más de distorsionar el conocimiento del pasado, ha impedido aprehender la naturaleza supranacional, supracultural y ecuménica del cristianismo como ideología religiosa y como fenómeno histórico. De ahí que

nunca sea ocioso recordar que el cristianismo greco-romano y occidental es sólo una versión cultural y política del cristianismo. Una versión muy importante pero no la única que deba tenerse en cuenta al tratar de conocer la totalidad del fenómeno cristiano, ni la única que lo defina. Recuperar, pues, su dimensión oriental, asiática y norteafricana, es del todo imprescindible para hacerse una idea cabal de la historia del cristianismo antiguo, esto es, de sus diversas iglesias y corrientes espirituales.

Los coordinadores y los colaboradores de esta *Historia del cristianismo en el mundo antiguo* somos todos muy conscientes de estos antecedentes y problemas historiográficos, y de sus peculiaridades hispanas. No sabríamos decir si es motivo de orgullo o de pena que ésta sea la primera historia del cristianismo que se publica en España gracias a la colaboración de historiadores eclesiásticos y laicos. Lo que sí podemos asegurar, y esto nos enorgullece, es que la elección de los colaboradores se ha hecho teniendo sólo en consideración, huelga decirlo, sus conocimientos en el tema o la época asignada. Unos son creyentes, otros, incrédulos; algunos, filósofos y teólogos, otros, filólogos e historiadores. Lo más probable es que el lector no acierte a distinguirlos, porque a todos nos ha unido el deseo de hacer una reconstrucción ecuménica y documentada del pasado, destacando cada cual, con plena libertad, los aspectos que consideraba más relevantes, a veces de orden puramente doctrinal y teológico, a veces político y social. Y siempre se ha tratado de relacionar estos diversos aspectos porque nadie duda de que la historia del cristianismo, incluso en su dimensión más reducida de historia eclesiástica, se desarrolló íntimamente trabada a su entorno social y con influencias mutuas que no deben minusvalorarse.

Escribir y coordinar una historia de esta naturaleza y amplitud ha exigido un gran esfuerzo de planificación, documentación y crítica interna. Pero el lector que desee profundizar en tan importante temática no queda por eso eximido de realizar su propio esfuerzo personal, de convertir su lectura en una reflexión sobre los problemas y las hipótesis planteadas, de discutir incluso la metodología y las conclusiones que aquí se ofrecen. Pensando en ello, al final del libro se da una información complementaria sobre las fuentes y los estudios modernos más importantes, y cada capítulo se acompaña de una selecta bibliografía y de una selección de textos fundamentales que, esperamos, servirán de gran ayuda para comprender el tema tratado y, sobre todo, para forjarse una opinión personal, documentada y crítica sobre el mismo. Aunque no haya camino de rosas para

ninguna clase de saber, adentrarse en la historia del cristianismo antiguo es una tarea llena de gratificaciones intelectuales, porque pocas veces un movimiento espiritual ha pervivido tantos siglos y ha conocido tantos avatares y transformaciones de todo tipo, y porque en ella se conformaron algunas de las mejores virtudes y de los peores vicios de nuestra propia cultura. Los objetivos de este libro quedarán más que cumplidos si sirve para dar a conocer la trascendencia singular de este pasado e incita a estudiarlo con nuestro mismo ahínco y placer.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i>
ACW	<i>Ancient Christian Writers</i>
<i>Adv. Celsum</i>	Orígenes, <i>Contra Celso</i>
<i>Adv. haer.</i>	Ireneo de Lyon, <i>Contra los herejes (Adversus Haereses)</i>
<i>Anal.</i>	Tácito, <i>Anales</i>
<i>Ant.</i>	Flavio Josefo, <i>Antigüedades judías</i>
<i>Apol.</i>	<i>Apología</i> (de Aristides, Justino, Melitón de Sardes)
<i>Apolog.</i>	Tertuliano, <i>El apologético</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BCG	Biblioteca Clásica Gredos
Bern.	<i>Carta de Bernabé</i>
BG	Procopio, <i>De Bello Gothico</i>
BGU	Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (Staatlichen) Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Berlín
BJ	Flavio Josefo, <i>La guerra de los judíos (Bellum Judaicum)</i>
<i>Brev.</i>	Nicéforo, <i>Breviarii</i>
<i>ca.</i>	<i>circa</i> , hacia
CAH	<i>Cambridge Ancient History</i>
can.	canon
CC	<i>Corpus Christianorum</i>
<i>Chron.</i>	<i>Cronografía</i> (de Malalas, Teophanis)
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CJ	Código de Justiniano
<i>Com.</i>	<i>Comentario</i>
<i>Conf.</i>	Agustín, <i>Confesiones</i>
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
CTh	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>De Caerem.</i>	Constantino VII Porfirogéneta, <i>De Caeremoniis</i>
<i>De haer.</i>	Agustín, <i>De haeresibus</i>
<i>De laude sanct.</i>	Victricio de Rouen, <i>En alabanza de los santos</i>
<i>De mor. Eccl.</i>	Agustín, <i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i>

<i>De paen.</i>	Tertuliano, <i>De paenitentia</i>
<i>De virg.</i>	Ambrosio de Milán, <i>De virginibus</i>
<i>Diál.</i>	Justino, <i>Diálogo con Trifón</i>
<i>Did.</i>	<i>Didajé o Doctrina de los doce apóstoles</i>
<i>Dióg.</i>	<i>Carta a Diognetes</i>
<i>Díg.</i>	Justiniano, <i>Digesta sive Pandecta iuris</i>
<i>Disert.</i>	Epicteto, <i>Diatribas o Pláticas</i> (así en García Gual, única obra de Epicteto)
<i>Ep./Epp.</i>	Epístola/s
<i>Esmir.</i>	Ignacio de Antioquía, <i>A los esmirnenses, esmirnotas o esmirnotas</i>
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i>
HE	<i>Historia Eclesiástica</i> (de Eusebio, Evagrio Escolástico, Filostorgio, Juan de Éfeso, Rufino, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto de Ciro)
HL	Pablo Diácono, <i>Historia Langobardorum</i>
<i>Hist. Laus.</i>	Paladio, <i>Historia Lausiaca</i>
<i>Hist. Monach.</i>	<i>Historia Monachorum in Aegypto</i>
<i>Hist. Rel.</i>	Teodoreto de Ciro, <i>Historia Religiosa</i>
<i>Homil.</i>	<i>Homilía</i>
ILS	H. Dessau, <i>Inscriptiones Latinae selectae</i>
<i>Inst.</i>	Casiano, <i>Institutiones</i>
<i>Itin.</i>	Egeria, <i>Itinerarium</i>
LCL	The Loeb Classical Library
<i>Lib. Pontif.</i>	<i>Liber Pontificalis</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi</i>
<i>Nov. Iust.</i>	<i>Novellae Iustiniani</i>
NPNF	A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church
<i>Or.</i>	<i>Oratio/nes</i>
<i>Pan.</i>	Epifanio de Salamina, <i>Panarion o Remedio [Contra las herejías]</i>
<i>Paneg.</i>	Anónimo, <i>Panegírico</i>
<i>Pas.</i>	<i>Pasión de Perpetua</i>
PG	J.-P. Migne, <i>Patrologia Graeca</i>
PL	J.-P. Migne, <i>Patrologia Latina</i>
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
1QS	<i>Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina</i> (Qumrán)
<i>Reg. Ep.</i>	Gregorio Magno, <i>Registrum Epistolarum</i>
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i>
<i>Strom.</i>	Clemente de Alejandría, <i>Stromateis o Stromata</i>
<i>Tr.</i>	<i>Tractatus</i>
<i>Trad. Apost.</i>	Hipólito de Roma, <i>Tradición apostólica (Traditio apostolica)</i>
VC	Eusebio de Cesarea, <i>Vida de Constantino (Vita Constantini)</i>
<i>Vita Hil.</i>	Jerónimo, <i>Vida de Hilarión (Vita Hilarionis)</i>
<i>Vita Mart.</i>	Sulpicio Severo

Capítulo I

EL LEGADO JUDÍO

José Luis Sicre

El pueblo judío se remonta a muchos siglos antes de la aparición del cristianismo. En la estela del faraón Mernepta (siglo XIII a.C.) se menciona a un pueblo, «Israel», que ocupa las colinas centrales del territorio actual y que puede ser considerado como el núcleo del futuro Israel. De aquellos tiempos, y de otros anteriores y posteriores, se conservan en la Biblia abundantes tradiciones: algunas con base histórica; otras, fruto de la imaginación.

Pero al hablar del legado del pueblo judío y de su influjo en el Nuevo Testamento es frecuente comenzar por el destierro de Babilonia (586 a.C.). Esto nos permitirá distinguir cuatro grandes etapas: el exilio (586-538 a.C.), la época de dominio persa (538-333 a.C.), la época de dominio griego (333-63 a.C.) y la época de dominio romano (del 63 a.C. en adelante).

Sin embargo, resulta imprescindible recordar unas nociones elementales de la historia anterior. El pueblo de Israel surgió de un largo y complicado proceso en el que se fueron fundiendo grupos muy distintos. Hacia el siglo XI a.C. adoptaron un sistema monárquico, como los pueblos vecinos, y las tribus permanecieron unidas bajo el mismo rey durante un siglo aproximadamente (reinados de Saúl, David y Salomón). A la muerte de Salomón, y como consecuencia de su política despótica, se produjo la división en dos reinos: Israel (llamado también Reino Norte) y Judá (Reino Sur). El primero sólo tuvo dos siglos de existencia, desapareciendo bajo el poder asirio (931-722). Judá, gracias a una política de sometimiento a Asiria, consiguió subsistir hasta finales del siglo VII a.C. Incluso alcanzará la independencia plena tras la muerte de Asurbanipal de Asiria (hacia 627 a.C.).

1. LA CAUTIVIDAD DE BABILONIA
Y SU TRASCENDENCIA RELIGIOSA (586-538 A.C.)

Esta independencia, sin embargo, creó falsas ilusiones en el pueblo. La nueva potencia mundial es ahora Babilonia, contra la que piensan poder rebelarse y no pagarle tributo. Esta política provocará la primera deportación (año 598). Una nueva rebelión provoca represalias terribles por parte de los babilonios. El año 586, Jerusalén es conquistada y el templo incendiado; los príncipes reales, asesinados en presencia de su padre, Sedecías, al que sacan los ojos. El pueblo quedó dividido en tres grandes grupos: los que permanecieron en Palestina, los deportados a Babilonia y los que huyeron a Egipto.

Los que permanecieron en Judá tuvieron una existencia bastante difícil, miserable y precaria, como se refleja en las cinco elegías que constituyen el librito de las *Lamentaciones*.

El grupo deportado a Babilonia representa la élite intelectual y religiosa. No sabemos con seguridad cuántos fueron deportados, porque las cifras que ofrece la Biblia no coinciden. Así se comprenden las diferencias de opiniones, que oscilan entre 15.000 y 70.000:

Aunque no deberíamos disminuir las opresiones y humillaciones que estos exiliados soportaron, su suerte no parece haber sido extremadamente severa. Llevados al sur de Mesopotamia, no lejos de la misma Babilonia, no fueron, a lo que parece, dispersados entre la población local, sino asentados en establecimientos propios, en una especie de internamiento. Desde luego, no eran libres, pero tampoco eran prisioneros. Se les permitía construir casas, dedicarse a la agricultura y, según parece, ganarse la vida del modo que pudieran. Les estaba permitido reunirse y continuar alguna especie de vida de comunidad [...]. Con el transcurso del tiempo, muchos judíos se dedicaron al comercio, y algunos se hicieron ricos (Bright, ²1970, 360 s.).

El grupo que huyó a Egipto, unos antes de la caída de Jerusalén, otros después de ella, se establecieron en distintos lugares. La colonia más famosa, por los documentos descubiertos, es la de Elefantina, en la primera catarata del Nilo.

A pesar de tantas desgracias, los 48 años del destierro fueron muy fecundos. De manera parecida a lo que ocurrió en España tras la catástrofe de 1898, la crisis provocó un período de reflexión. El judaísmo del siglo I vivirá en gran parte de ideas surgidas durante este medio siglo. En este sentido es fundamental comenzar hablan-

do de dos profetas: Ezequiel y un profeta anónimo al que se conoce como «Segundo Isaías» o «Deuteroisaiás».

Ezequiel, exiliado de niño a Babilonia en la primera deportación (598), anunciará durante años la desgracia que le vendrá encima a Jerusalén y Judá si no cambian de política. Pero, tras la catástrofe, su predicación toma un rumbo nuevo. Ante todo, frente a la mentalidad colectivista que hace pagar a justos por pecadores, introduce por vez primera en Israel la idea de la responsabilidad individual: cada uno será juzgado por su propia conducta, no por lo que hicieron sus padres. Esta idea, que hoy parece normal, era tan revolucionaria que al cabo de seis siglos todavía no se había impuesto.

Pero lo fundamental del mensaje de Ezequiel durante su segunda época podemos sintetizarlo con las palabras *innovación* y *renovación*. De hecho, hay cosas absolutamente nuevas y otras que renuevan el pasado. Es nuevo el hecho de que Dios mismo se decida a gobernar a su pueblo, a ser su rey. La metáfora que toma el profeta como punto de partida es la del pastor, típica en Mesopotamia para referirse al rey. Los reyes de Judá anteriores al destierro han sido malos pastores, que actuaron con el pueblo de forma despótica. Se apacentaron a sí mismos en vez de preocuparse por las ovejas. En adelante, Dios mismo se encargará de ellas: «Buscaré las ovejas perdidas, recogeré las descarriadas, vendaré a las heridas, curaré a las enfermas, a las gordas y fuertes las guardaré y las apacentaré como es debido» (Ez 34,16). Como veremos más adelante, esta imagen de Dios como nuevo pastor (rey) tendrá enorme importancia pocos años después, cuando el pueblo siga sin rey humano.

En cambio, es renovación el hecho de que la naturaleza, los montes y colinas de Judá, quemados y esquilados por la guerra, faltos de árboles y ganados, se vean poblados de nuevo y den toda clase de frutos. «Vosotros, montes de Israel, echaréis fronda y daréis fruto..., os labrarán y os sembrarán» (Ez 36,8-9). Todo el territorio recupera su antigua vida: «Serán repobladas las ciudades y las ruinas reconstruidas, acrecentaré vuestra población y vuestro ganado y haré que os habiten como antaño» (Ez 36,10-11).

Se renueva también la antigua unión entre el Norte y el Sur, rota desde tiempos de Salomón: «Los haré un solo pueblo en su país, en los montes de Israel, y un solo rey reinará sobre todos ellos. No volverán a ser dos naciones ni a desmembrarse en dos monarquías» (Ez 37,22).

Más importante aún es el cambio interior del hombre: «Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (Ez 36,25-28). Y llegamos al punto capital: «Haré con ellos una alianza de paz, alianza eterna pactaré con ellos, y pondré entre ellos mi santuario para siempre; tendré mi morada junto a ellos, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37,26-27). Estas promesas (agua, corazón, espíritu, alianza) ocuparán un puesto capital en el judaísmo posterior y en la teología de los primeros cristianos. Basta recordar la importancia del agua en los ritos de purificación de Qumrán y en el bautismo de Juan y de Jesús.

Igual de importante es el influjo del *Deuteroisaiás*, profeta anónimo cuya obra ha quedado recogida en los capítulos 40-55 del libro de Isaías. Piénsese que las palabras iniciales de su obra («En el desierto preparadle un camino al Señor») influirán siglos más tarde en un grupo de esenios, que decidirán fundar, «en el desierto», la comunidad religiosa de Qumrán. E influirán también en la decisión de Juan Bautista de predicar «en el desierto».

Se piensa que la gran aportación teológica del *Deuteroisaiás* fue la victoria del monoteísmo. Hasta entonces, el pueblo de Israel había sido «henoteísta»: adoraba a un solo Dios, pero admitía la existencia de muchos dioses. A partir de este profeta, el pueblo tendrá claro que los otros dioses no existen, los ídolos son nada. Yahvé es el único dios, y la lucha contra la idolatría abarcará desde la crítica sarcástica hasta el martirio. Un aspecto importante dentro de este tema es la condena de las estatuas (Is 40,19-26; 41,6; 44,9-20; 46,1-7). Estos textos quizá no procedan del *Deuteroisaiás*, pero encontrarán eco en otros casos (Jer 10,1-16) y se prolongarán en la «Carta de Jeremías» (Baruc 6) y en las tradiciones griegas sobre Daniel (Dan 14).

Otro texto de este profeta será esencial para los cristianos. En él habla de un personaje misterioso, sin apariencia ni belleza, despreciado de todos, condenado injustamente y sepultado entre malhechores, pero que, a través de su sufrimiento y su muerte, termina triunfando y salva al pueblo (Is 53). Los primeros cristianos vieron en este texto una forma espléndida de comprender y explicar la pasión, muerte y resurrección de Jesús.

Muy vinculada al mensaje de los profetas del destierro está también la *promesa de un rey ideal para el futuro*. Ya que en el judaísmo

no hay dogmas, y muchas ideas admiten interpretaciones muy distintas, no deben extrañarnos las reacciones tan dispares que ocasiona la desaparición de la monarquía, cuando los reyes son deportados a Babilonia. Como vimos, Ezequiel valora a los reyes como malos pastores que serán sustituidos por Dios, buen pastor. Pero otros profetas alentarán la esperanza de una restauración de la dinastía davídica. Incluso en esto se advierten diferencias. Unos esperan la simple restauración en el trono de un descendiente de David, que a su muerte cederá el puesto a su hijo. Pero otros esperan la aparición de un rey ideal, maravilloso, un nuevo David idealizado hasta límites inimaginables. Cuando venga, tendrá todos los dones del Espíritu de Dios, y los usará para implantar la justicia en la tierra, salvando a los pobres y refrenando el orgullo de los poderosos. Esta labor suya a favor de la justicia hará que surja un mundo de paz, una vuelta al paraíso, simbolizada en la convivencia de animales fuertes y débiles: «Entonces el lobo y el cordero irán juntos, la pantera se tumbará con el cabrito; el novillo y el león engordarán juntos, un chiquillo los pastorea; la vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas; el león comerá paja como el buey» (Is 11,6-7).

Con menos poesía, pero con igual convicción, otros profetas alentarán esta esperanza de *restauración de la monarquía*. Conviene dejar claro que se trata de una esperanza contracorriente. Esperar la restauración de la dinastía davídica en tiempos del destierro o en siglos posteriores es tan absurdo como esperar la restauración de la casa de Saboya en la Italia republicana posterior a la segunda Guerra mundial. Pero la utopía no se atiene a razones, y una serie de vicisitudes mantendrán y fomentarán el deseo de un rey ideal, que desembocará en la esperanza mesiánica de fariseos y cristianos.

No todo es esperanza en los profetas del exilio; advertimos también en algunos de ellos un fuerte *odio a los extranjeros*. La trágica experiencia de la caída de Jerusalén no fue sólo culpa de los babilonios. Otros pueblos vecinos los ayudaron en la campaña. Contra ellos se vuelca un odio feroz. Se advierte en Ezequiel, que condena la alegría de Amón y Moab al enterarse de la noticia (Ez 25,1-11) y la saña con que Edom y los filisteos participaron en la batalla (Ez 25,12-17). Es tema capital del brevísimo texto de Abdías, centrado en la condena de Edom. Pero otros muchos profetas anónimos volcaron su indignación contra Babilonia (Jer 50 - 51) o reelaboraron antiguos oráculos para aplicarlos a ella (Is 14). También encontramos oráculos contra Moab (Jer 48,1-47) y Edom (Jer 49,7-22).

El destierro provoca también una seria *reflexión sobre la catástrofe* y sus causas. ¿Cómo es posible que Dios haya abandonado a su pueblo, permitido la caída de su ciudad santa, el incendio de su templo, el destierro de su ungido, el rey de Israel? Una gran obra histórica será el fruto de esta reflexión, conocida como historia deuteronomista (libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes) porque se atiene a los principios teológicos del Deuteronomio. Es posible que gran parte de esta obra fuese redactada antes del destierro, a finales del siglo VII, como obra de propaganda política y religiosa. Pero fue en el destierro cuando adquirió sus contornos finales. En ella se cuenta la historia del pueblo desde la conquista de la tierra en tiempos antiguos, cuando llegó procedente de Egipto, hasta la caída de Jerusalén. El valor histórico de los datos que contiene difiere mucho de parte a parte. Pero lo esencial es su mensaje teológico, su explicación de la catástrofe del 586. El autor o autores se atienen al principio del Deuteronomio de que hay un solo Dios (Yahvé) y sólo se le puede dar culto en un lugar (Jerusalén). Dar culto a un dios distinto es el pecado más terrible, el de idolatría. Igual que dar culto a Yahvé fuera del lugar elegido por él. Sin embargo, en la mentalidad de los historiadores deuteronomistas, la historia del pueblo fue una sucesión continua de pecados de idolatría, que Dios castigó de forma más o menos dura, hasta que decidió el castigo definitivo del destierro. De este modo se aplica a Judá y Jerusalén la misma idea teológica que algunos autores babilonios usaron para explicar la caída de grandes ciudades mesopotámicas: el pecado acarrea el castigo. Pero la historia deuteronomista incluye otra idea capital: el castigo no es la palabra definitiva de Dios. Si el pueblo se convierte, Dios escuchará su clamor y le permitirá volver a su tierra.

2. LA ÉPOCA DEL SEGUNDO TEMPLO

La pesadilla del destierro termina el año 538, cuando Ciro, rey de Persia, conquista Babilonia y promulga un decreto liberando a los cautivos y permitiéndoles volver a Palestina. Un grupo de judíos, guiado por Sesbasar, se pone en marcha hacia Jerusalén. Cuando llega a la tierra prometida, el panorama no puede ser más desalentador: ciudades en ruinas, campos abandonados, las murallas de la capital derruidas, el templo incendiado. Poco sabemos de este grupo, pero el hecho de que veinte años más tarde el templo siguiese en ruinas demuestra que le resultó imposible superar las numerosas difi-

cultades que encontró. El año 520 los profetas Ageo y Zacarías dan impulso a la obra de reconstrucción del templo, que se termina en el año 515. Comienza con ello lo que se conoce como «época del segundo templo», que se prolongará hasta que sea destruido por Tito en el año 70 de nuestra era. Este período podemos dividirlo en tres épocas: persa, griega y romana.

3. LA ÉPOCA PERSA Y LA SALVAGUARDA DE LA IDENTIDAD (538-333)

El siglo posterior a la reconstrucción del templo es muy oscuro y casi no tenemos noticias sobre los acontecimientos ocurridos durante él. La cronología de la segunda mitad del siglo V es muy complicada, pero parece que hacia el 445 a.C. llega a Jerusalén un funcionario judío de la corte imperial, Nehemías, que termina la reconstrucción de las murallas y ejerce el cargo de gobernador de Judá durante doce años. Entre otras medidas, disuelve los matrimonios mixtos, traslada a la capital gran parte de la población campesina, se preocupa de que se ofrezcan los sacrificios del templo y lleva a cabo una reforma social con un decreto de remisión de deudas. Al cabo de doce años vuelve a Susa, capital del Imperio persa, y en Jerusalén reaparecen los problemas religiosos y sociales. De hecho, algunos piensan que la vuelta de Nehemías a Susa estuvo motivada por su conciencia de la necesidad de una profunda renovación religiosa, cosa que caía fuera de su competencia. Busca a la persona adecuada, y la encuentra en Esdras, «el escriba de la ley del Dios del cielo», que llevó a cabo la misión de reforma religiosa hacia el año 428, durante el segundo período de la administración de Nehemías.

Del siglo que sigue, hasta la conquista de Alejandro, no tenemos casi ninguna noticia. Como escribe Bright: «Carecemos por completo de información acerca de los judíos de Babilonia, de las otras partes del Imperio persa y del bajo Egipto. [...] Respecto a la comunidad de Judá, apenas si podemos decir más que estaba allí» (Bright, ²1970, 433). Sin embargo, esta época tan desconocida fue de las más fecundas desde el punto de vista religioso y literario.

En lo religioso, la época persa supone un esfuerzo por asegurar la identidad judía cuando se ha perdido la libertad y el pueblo se encuentra disperso en lugares muy distintos del mundo. Esa identidad terminará poniéndose en la idea de la raza santa y en la observancia de la Ley, especialmente de la circuncisión y del sábado. Co-

sas que cualquier israelita puede practicar en cualquier lugar del mundo.

La idea de la *raza santa*, que no se puede contaminar casándose con personas de otros pueblos, arraiga en esta época con toda fuerza, por impulso de Esdras y Nehemías. Anteriormente, como lo confirman las tradiciones sobre José, Moisés, David, Salomón, etc., el matrimonio con mujeres extranjeras era algo normal, que no despertaba sospechas ni críticas. Más tarde, los autores deuteronómistas consideraron esos matrimonios mixtos causa de idolatría, ya que las mujeres extranjeras incitaban a sus maridos e hijos a dar culto a los dioses paganos. Como remedio radical contra lo que se considera un tremendo pecado, Esdras y Nehemías disuelven los matrimonios mixtos e inculcan la idea de que la raza santa no se puede contaminar con otros pueblos.

De esta decisión tan importante, que marcará la historia posterior del pueblo judío, tenemos dos versiones distintas. En el libro de Nehemías el punto de partida lo constituye la ley del Deuteronomio: «No se admiten en la asamblea de Yahvé amonitas ni moabitas» (Dt 23,4). Pero poco después el gobernador la hace también extensiva a las mujeres de Asdod (Neh 13,23). Y termina formulando el principio general: «Que no volvamos a enterarnos de que cometéis la infamia de ofender a nuestro Dios casándoos con extranjeras» (Neh 13,27). Por consiguiente, parece que las medidas se fueron endureciendo paulatinamente.

El libro de Esdras refleja más bien el resultado final, sin distinción de razas. Esdras transmite el informe de las autoridades: «El pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas han cometido las mismas abominaciones que los pueblos paganos... ellos y sus hijos se han casado con extranjeras, y la raza santa se ha mezclado con pueblos paganos. Los jefes y los consejeros han sido los primeros en cometer esta infamia» (Esd 9,1-2). A este planteamiento global responde la reacción de Esdras, que acusa al pueblo: «Habéis pecado al casaros con mujeres extranjeras, agravando la culpa de Israel. Ahora, confesadlo al Señor, cumplid su voluntad y separaos de los pueblos paganos y de las mujeres extranjeras» (Esd 10,10-11). En definitiva, una antigua ley referente a la prohibición de que amonitas y moabitas participaran en el culto termina dando paso a la prohibición de matrimonios con extranjeras.

Como es lógico, esto se prestaba a crear un sentimiento de xenofobia. Así lo percibió el autor del librito de Jonás, que nos dejó

una crítica llena de humor. En su cuento (interpretado absurdamente como historia durante siglos) se contraponen dos protagonistas: el «bueno», Jonás, reúne todas las cualidades (israelita, profeta, adorador del Dios verdadero); el «malo» son los paganos: primero los marineros de la nave, luego Nínive, capital del Imperio asirio, famosa por su crueldad. Sin embargo, el «bueno» no se comporta como debe con respecto a Dios y a los hombres, mientras que los «malos» trabajan y rezan (marineros paganos) y muestran su pronta disponibilidad a convertirse (rey y población de Nínive). Frente al deseo de que Dios castigue a los paganos, el autor propone la imagen de un Dios misericordioso con todos los hombres, sean de la raza que sean.

Hubo otra reacción a favor de los paganos: admitirlos a formar parte del pueblo judío mediante la conversión. Esta posibilidad siempre estuvo presente en el pasado. Ahora, cuando los judíos se encuentran dispersos por países tan distintos, la idea adquiere fuerza especial. Algunos no debían de ser muy partidarios de esta apertura, creando en el prosélito pagano la idea de que «Yahvé me excluirá de su pueblo» (véase Is 56,3). Pero el profeta responde afirmando lo contrario: «A los extranjeros que se hayan dado a Yahvé, para servirlo, para amar a Yahvé y ser sus servidores, que guarden el sábado sin profanarlo y perseveren en mi alianza, los traeré a mi Monte Santo, aceptaré sobre mi altar sus holocaustos y sacrificios, porque a mi casa la llamarán todos los pueblos Casa de Oración» (Is 56,6-7). Surge así una actividad misionera que adquirirá grandes proporciones en los períodos helenístico y romano.

Otro signo de identidad estará en la observancia de la *Ley*. En la mentalidad de los dirigentes religiosos del pueblo, Israel debe atenerse siempre a la voluntad de Dios, cumplir sus deseos. Esa voluntad de Dios la transmitían antiguamente los profetas, a los que, dicho sea de paso, el pueblo y las autoridades no prestaban demasiada atención. En la época persa, la voluntad de Dios quedará codificada en el Pentateuco, los cinco primeros libros de la Biblia (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), especialmente en los diversos códigos legales que contienen.

Dentro de estas leyes divinas, dos van a adquirir especial importancia durante esta época y la mantendrán a lo largo de siglos: la circuncisión y el sábado.

La *circuncisión* es una práctica antigua, atestiguada ya en el tercer milenio a.C. Aunque Heródoto piensa que surgió en Egipto, y

que desde allí se extendió a otros pueblos, hoy día se considera más probable que comenzase entre los semitas del noroeste y pasase al Sur, siendo adoptada por los egipcios. En su origen, parece un rito de fertilidad o de preparación al matrimonio. Lo demuestra el hecho de que en hebreo los términos «esposo», «novio», «yerno», «suegro», etc., y el verbo «unir en matrimonio» son de la misma raíz que el verbo árabe *hatana*, que significa propiamente «circuncidar», y que el sustantivo árabe *hitan*, «circuncisión». Es probable que, inicialmente, este rito tuviera lugar en grupo y durante la pubertad, aunque no tenemos datos bíblicos que lo confirmen. Sólo Gén 34 podría entenderse como rito de iniciación, ya que sugiere una estrecha relación entre circuncisión y matrimonio. A la larga, lo que se impuso fue la circuncisión a los ocho días de nacido el niño, y el sentido del rito perdió toda posible connotación sexual. Estar circuncidado es señal de pertenecer al pueblo de Dios (valor étnico) y de estar en alianza con él (valor religioso).

El *sábado*, aunque se discute mucho su origen, es una institución típica de Israel. Es posible que al principio no fuese una fiesta religiosa, sino simple día de descanso. De hecho, en Éx 23,12 sólo se estipula: «Durante seis días harás tus faenas, pero el séptimo día descansarás, para que reposen tu toro y tu asno y se repongan el hijo de tu esclava y el emigrante». En el fondo, observar el sábado es someterse a un ritmo humano, donde alternan trabajo y reposo, lucha por el pan de cada día y disfrute sereno del propio esfuerzo, sin angustias por aumentar las posesiones. Pero este descanso se halla relacionado con la voluntad de Dios, no es un descanso meramente profano; su observancia demuestra la fidelidad a Dios. Así se comprende la defensa apasionada del sábado que encontramos en el libro de Jeremías: «Así dice el Señor: Guardaos muy bien de llevar cargas en sábado o de meterlas por las puertas de Jerusalén. No saquéis cargas de vuestras casas en sábado ni hagáis trabajo alguno; santificad el sábado como mandé a vuestros padres» (Jer 17,21-22). La exigencia es tan grave que, de no cumplirse, acarreará la destrucción de Jerusalén. En esta línea se orientan las serias medidas adoptadas por Nehemías con los que no observan este día de descanso (Neh 13,15-21).

Desde el punto de vista literario, la época persa ofrece la edición de obras antiguas y la redacción de otras nuevas, algunas de gran valor (como el libro de Job). En estos siglos se transmite una nueva manera de interpretar la historia (el relato del autor Sacerdotal), se lleva a cabo la redacción definitiva del Pentateuco, se desarrolla un mundo de imágenes y de ideas que culminará en la apocalíptica (Zac

1 - 8), se vuelve a contar la historia antigua con una visión distinta (historia cronista), etcétera.

4. LA ÉPOCA GRIEGA (333-63 A.C.)

4.1. *El helenismo*

«Helenismo» es un concepto difícil de definir. Como período histórico, para algunos autores abarca desde las conquistas de Alejandro hasta la conquista de Egipto por Roma, el año 30 a.C., es decir, los 300 últimos años antes de la era cristiana. Para otros, el período helenístico termina cuando Justiniano manda cerrar la famosa escuela filosófica de Atenas (año 529). Sin embargo, este aspecto es el menos importante. Cuando se habla de helenismo nos referimos a un complejo fenómeno con aspectos políticos, sociales, culturales (lengua, filosofía, arte, religión).

Es interesante conocer la historia del término. En el siglo XVIII, Herder lo usó para referirse al modo de pensar de los judíos y de otros pueblos orientales que hablaban griego. En 1820, el francés J. Matter relacionó expresamente el término «helenismo» con el pensamiento de los judíos de lengua griega de Egipto. Pero quien ejerció un influjo más notable fue el alemán J. G. Droysen, que utiliza este término para referirse al período de transición del mundo pagano al cristiano, que comenzó con Alejandro.

Un dato importante del helenismo es la fusión de culturas, práctica impulsada por el mismo Alejandro. En Egipto manifiesta su admiración y respeto por la religión del país, sacrificando a los dioses de Egipto e incluso erigiéndoles santuarios. Al mismo tiempo organiza competiciones atléticas griegas. En Persia se dejó subyugar por la corte oriental, especialmente por su etiqueta. Viste trajes persas y nombra nuevos oficiales entre ellos. Para acercar macedonios y persas organizó una boda en Susa de ochenta macedonios con mujeres persas, siguiendo el ceremonial persa. Otros diez mil soldados casados con extranjeras reciben regalos.

Quizá el fenómeno más importante del helenismo es la difusión del griego, que se convierte en la lengua de la aristocracia, la administración y el comercio, aunque los campesinos y los sacerdotes nativos mantuvieron vivas sus lenguas. Autores egipcios, babilonios y judíos escribieron sus historias en griego (Maneto, Beroso, Flavio Josefo).

La educación, consistente en ejercicios físicos, poesía y música, se impartía fundamentalmente en las escuelas y los gimnasios, organizados de acuerdo con la tradición griega. Los modelos eran Homero, los trágicos griegos del siglo V, especialmente Eurípides, y los oradores e historiadores del siglo IV. La erudición adquirió un auge especial, sobre todo en Alejandría y Pérgamo. La biblioteca de Alejandría, bajo la protección directa del rey, refleja el espíritu de esta época. La literatura y el arte desarrollaron estilos nuevos, caracterizados por el realismo de los detalles y la tendencia hacia lo idílico y lo patético (cosa que se advierte perfectamente en 2Mac). Aparecen nuevos géneros en prosa, como la novela erótica (que también influirá en algunos escritos judíos). La filosofía sigue centrada en Atenas, pero las grandes escuelas filosóficas (platónica, aristotélica) y las nuevas corrientes propias de la época (escepticismo, epicureísmo, estoicismo) se difunden por todas partes, a veces bastante deformadas. Se da también un renacimiento de la filosofía pitagórica, pero con ciertas apariencias de secta religiosa.

Las ciencias naturales progresaron mucho: matemáticas, geometría, mecánica (Euclides, Apolonio de Perge, Arquímedes). Aristarco desarrolla el sistema heliocéntrico (aunque Hiparco impuso una nueva versión del sistema geocéntrico). Progresó también la medicina científica; los estudios de anatomía y fisiología no serán superados hasta el Renacimiento.

En religión, los influjos más fuertes vinieron de las poblaciones nativas, no de la clase alta (griega o helenizada). Los dioses del Olimpo seguían vivos, realizando milagros y consiguiendo nuevos santuarios y nuevos festivales. Pero el culto antiguo se transforma, con un énfasis nuevo en las asociaciones libres de devotos de un dios, en los misterios, en nociones espirituales como las de filantropía o purificación. Dionisos se convirtió en un dios muy popular. Al mismo tiempo, los dioses orientales (con su nombre original, Osiris, Isis, o su adaptación griega) fueron venerados fuera de su país. La astrología babilónica consiguió muchos seguidores, incluso entre los griegos con educación filosófica. Entre la gente culta se daba también bastante despreocupación por los dioses (Epicuro predicaba la indiferencia de los dioses ante los acontecimientos humanos), pero el clima de la época era religioso.

Es mucho más difícil hablar del helenismo como fenómeno político e institucional, porque las condiciones varían profundamente de una región a otra. La institución que unifica todo es la monarquía. El ejército sigue el modelo macedonio (elefantes, máquinas de

asedio, grandes naves). La producción económica, los impuestos, las relaciones entre nativos y griegos, las instituciones religiosas, difieren mucho de un Estado a otro. Los Ptolomeos organizaron en Egipto una economía muy centralizada, cosa que no se produjo entre los Seléucidas.

La gran paradoja de la época helenística consiste en que una persona que habla griego puede moverse fácilmente de un país a otro con la certeza de ser bien recibido en todas partes, pero sin encontrarse en casa en ningún sitio. Además, a partir de finales del siglo III a.C. surge una potencia amenazadora, Roma. La estructura de la civilización helenista no era débil, ya que sobrevivió a la derrota de los Estados helenistas, pero la vida diaria resultaba peligrosa. De hecho, rebeliones y guerras eran frecuentes y cada vez más catastróficas. La filosofía y la religión proporcionaron una escapatoria de los compromisos terrenos y un consuelo en medio de las desgracias.

4.2. *El influjo del helenismo en los judíos*

Desde que Alejandro Magno conquistó Palestina, Judá estuvo sometida a monarcas helenistas. Primero a los Ptolomeos de Egipto (314-198 a.C.); luego a los Seléucidas (197-142). Pero los judíos están ya dispersos por todo el mundo. En Babilonia, Egipto, Asia Menor, Grecia, Roma existen comunidades judías. El influjo del helenismo será muy distinto según cada uno de estos lugares. La helenización es menor en Palestina, mientras alcanza su cota más alta en Alejandría.

La helenización de los judíos consiste en la sustitución del hebreo y arameo por el griego, en la adopción de nombres propios griegos, en la aparición de una literatura y filosofía judeo-helenista, y en cierta desviación religiosa y sincretismo, tal como se advierte en las instituciones legales y en el arte.

a) *Lengua*. En Palestina, de 168 inscripciones funerarias, 114 están sólo en griego; se han encontrado papiros griegos en Qumrán, cartas en griego de los dirigentes de la rebelión de Bar Kochba; entre 2.500 y 3.000 palabras griegas en el cuerpo talmúdico. El rabino Simeón ben Gamaliel decía que el griego era la única lengua a la que podía ser traducida perfectamente la *Torah*. El griego no lo usaba sólo la clase alta; Josefo dice que lo hablaban incluso los esclavos. Pero su conocimiento no debía de ser muy perfecto. En Alejandría, a partir del siglo III a.C. y hasta el año 400 de nuestra era, todos los papiros, excepto uno (el papiro Nash), están en griego. De 116 ins-

cripciones judías en Egipto sólo cinco están en hebreo. En Roma, de 534 inscripciones, sólo cinco están en hebreo o arameo. Como se consideraba inspirada la traducción de los Setenta, no era preciso aprender hebreo.

b) *Nombres de personas*. En Palestina es menor este uso, pero incluso entre los rabinos encontramos nombres como Abtolomeo, Alejandro, Antígono, Símmaco, Teodosio. En Egipto, tres cuartas partes de los nombres son de origen griego. En Roma, la mitad son de origen latino; una tercera parte de origen griego, y sólo la sexta parte derivan del hebreo o arameo.

c) *Educación*. El sumo sacerdote Jasón (175-173) creó en Jerusalén un gimnasio y un centro juvenil (*efebeion*). Aparte de esto no tenemos más datos. Pero en el siglo I d.C. el rabino Gamaliel tenía 500 alumnos que estudiaban la sabiduría griega junto a otros 500 que estudiaban la *Torah*. En Egipto, las únicas escuelas que se conocen con contenido judío son las escuelas del sábado, dirigidas a adultos. Los judíos luchaban por que sus hijos en edad de estudiar lo hiciesen en gimnasios griegos y parece que lo consiguieron hasta que el emperador Claudio los excluyó en el año 41 d.C. Esto podría presentar grandes peligros desde el punto de vista religioso, porque los gimnasios tenían numerosos bustos de divinidades, organizaban procesiones religiosas, ofrecían sacrificios y los juegos estaban relacionados con festivales paganos. También se advierte en Egipto el interés por las representaciones teatrales. Herodes construyó en Jerusalén un teatro, un anfiteatro y un hipódromo; Agripa I (37-44 d.C.) construyó un teatro y un anfiteatro en Berito y asistía a las representaciones en Cesarea.

d) *Literatura y filosofía*. El influjo helenístico se advierte en los libros de Judit, Tobías, Testamento de José, sobre todo en la introducción de motivos eróticos. (El influjo literario puede ir acompañado de contenidos estrictamente judíos.) Es muy interesante la actitud de Flavio Josefo cuando escribe su *Historia de los judíos*. En los primeros libros sigue el relato de la Biblia, pero presenta a los protagonistas con rasgos típicos de la cultura griega. Abrahán aparece como un representante de los ideales políticos y filosóficos griegos; tiene capacidad de persuasión, poder de deducción lógica, conocimiento científico; como prueba de liberalismo, está dispuesto a convertirse a la religión egipcia si no logra convencer a los egipcios de la suya. Saúl es una especie de Aquiles judío. Salomón, una especie de Edipo. A Moisés y Ester los presenta en la línea de la novela helenística.

Desde el punto de vista filosófico se han señalado una serie de paralelos entre los rabinos judíos y el platonismo, epicureísmo y estoicismo. Pero es curioso que los rabinos sólo citan a dos filósofos (Epicuro y Eonomaus) y no usan términos filosóficos griegos. Más interesante es la postura reflejada en los libros del Eclesiástico y de la Sabiduría, surgidos en ambientes muy distintos (Palestina y Alejandría) y con siglo y medio, al menos, de diferencia.

En el intento de establecer un contacto entre la tradición judía y la griega (en la misma línea de la *Carta de Aristeeas*), algunos judíos alejandrinos intentan demostrar que los griegos copiaron a los judíos. El libro III de los *Oráculos sibílicos* (mediados del siglo II a.C.) afirma que Homero copió a la sibila. Aristóbulo (siglo II a.C.) afirma que Homero, Hesiodo, Pitágoras, Sócrates y Platón conocían una traducción de la *Torah* hecha antes de que los persas conquistaran Egipto (525 a.C.). Eupolemo (hacia 150 a.C.) dice que Moisés enseñó el alfabeto a los judíos, que se lo transmitieron a los fenicios, y éstos a los griegos. Artapano (100 a.C.) identifica a Moisés con el semilegendario poeta Masaeus y con Hermes-Toth; lo convierte en creador de la navegación, arquitectura, estrategia y filosofía; de este modo, en vez de odiar a la humanidad, como afirmaban los enemigos de los judíos, Moisés aparece como un bienhechor en el sentido helenista.

e) *Desviaciones legales y religiosas*. Enumero algunos ejemplos:

- 1) La Ley prohibía prestar dinero a un judío con interés; sin embargo, de los once documentos de préstamo que nos han llegado, sólo dos se atienen a esta antigua norma; los otros cargan con intereses directos.
- 2) El único documento de divorcio sigue fórmulas totalmente distintas de las judías y no afirma que es el marido el que se divorcia de la mujer, en contra de lo que exige la *Halakah* (interpretación de la Ley).
- 3) La observancia estricta de la Ley también decayó en ciertos ambientes, como en Alejandría, donde para ser ciudadanos era preciso dar culto a los dioses de la ciudad. La apostasía era rara, pero se daba con frecuencia un desinterés por la observancia religiosa, que se limitaba en muchos casos al Día de la Expiación (*Yom Kippur*).
- 4) En contra de las normas bíblicas y rabínicas, que prohíben las representaciones de animales, se difunde el arte pagano y sincretista en sinagogas de Palestina y de la Diáspora (especialmente Dura-Europos, en Mesopotamia).
- 5) Evidencia de elementos paganos la tenemos también en el uso de encantamientos y de amuletos apotropáicos.

4.3. *La traducción de los Setenta (Septuaginta o LXX)*

Este contexto cultural, con la gran difusión del griego, explica uno de los fenómenos más importantes de la época helenística: la traducción de los escritos sagrados judíos a dicha lengua. En Egipto florecía una importante colonia judía de lengua griega, y pensando en ella se realizó en Alejandría la traducción conocida como «los Setenta». Esta denominación se basa en una tradición legendaria contenida en la *Carta de Aristeas a Filócrates* (Díez Macho, 1984-1987, II, 11-63). Según este escrito de época discutida, el bibliotecario de Alejandría pidió unos ejemplares de la Ley judía, y el sumo sacerdote de Jerusalén le envió a Egipto setenta y dos traductores, seis de cada tribu. Lo único seguro es que a principios del siglo III a.C. se llevó a cabo una traducción griega del Pentateuco. Actualmente, cuando hablamos de los Setenta, nos referimos a todas las traducciones de textos bíblicos al griego realizadas entre los años 300 a.C. y 130 d.C. La traducción varía mucho en exactitud y estilo. Posteriormente se efectuaron otras traducciones al griego, para corregir los fallos de los Setenta. Surgieron así las de Áquila, Símmaco y Teodoción¹.

4.4. *La situación política de Judá y la rebelión de los Macabeos*

Como hemos indicado, este período abarca desde la conquista de Palestina por Alejandro Magno (333 a.C.) hasta la conquista de Jerusalén por Pompeyo (63 a.C.). Los datos que tenemos son muy desiguales; escasos los referentes al siglo III, muy abundantes los del II (gracias a los libros de los Macabeos y a Flavio Josefo).

El Imperio de Alejandro se dividió a su muerte en cuatro partes. Las que afectan a los judíos son Egipto (gobernado por los Ptolomeos) y Siria (dominada por los Seléucidas). Palestina, dada su excelente posición estratégica y comercial, será víctima de las envidias y luchas entre estas familias por poseerla. Durante el siglo III dominan los Ptolomeos; durante el II, los Seléucidas.

Precisamente contra estos últimos tendrá lugar el gran levantamiento de los Macabeos. Aunque al principio las relaciones con los sirios fueron buenas, la situación cambió el año 175, cuando subió al trono Antíoco IV Epífanes. Este rey, gran entusiasta de la cultura griega, se propondrá como meta la helenización de su reino. Este hecho, que irá acompañado de una política religiosa represiva y del

1. Un estudio más detallado de esta temática, en Treballe, ³1998, 329 ss.

despojo continuo de los tesoros para subvencionar sus guerras, hará que los judíos se le enfrenten enérgicamente. Ya el año 169, volviendo de una campaña contra Egipto, saqueó el templo de Jerusalén, apoderándose de los utensilios y vasos sagrados y arrancando incluso las láminas de oro de su fachada. Pero la gran crisis comenzará el 167, cuando decide llevar a cabo la helenización de Jerusalén.

Como primer paso, su general Apolonio atacó al pueblo, degollando a muchos y esclavizando a otros; la ciudad fue saqueada y parcialmente destruida, igual que las murallas. Viendo que la resistencia de los judíos se basaba sobre todo en sus convicciones religiosas, prohibió la práctica de esta religión en todas sus manifestaciones. Fueron suspendidos los sacrificios regulares, la observancia del sábado y de las fiestas, mandó destruir las copias de la Ley y prohibió circuncidar a los niños. Cualquier trasgresión de estas normas era castigada con la muerte. No contento con estas medidas represivas, Antíoco IV levantó al sur del templo una ciudadela llamada el Acra, colonia de paganos helenizantes y de judíos renegados, con constitución propia. Además, se erigieron santuarios paganos por todo el país y se ofrecieron en ellos animales impuros; los judíos fueron obligados a comer carne de cerdo bajo pena de muerte y a participar en ritos idolátricos. Como coronamiento de todo, en diciembre del 167 fue introducido dentro del templo el culto a Zeus Olímpico.

Los judíos piadosos no podían soportar estas ofensas continuas a su religión y se negaron a obedecer estas normas. Antíoco respondió con una cruel persecución. Y entonces estalla la rebelión de los Macabeos. La pone en marcha el anciano Matatías, apoyado por los *Asidim* (los «piadosos», de los que descienden los fariseos y los esenios). Cuando muere, al cabo de pocos meses, le sucede su hijo Judas (166-160), y más tarde los hermanos de éste Jonatán (160-143) y Simón (143-134). La dinastía Asmonea se completa con Juan Hircano I (134-104), Alejandro Janneo (103-76), Salomé Alejandra (76-67) y Aristóbulo II (67-63).

La presentación anterior sigue el informe de 1Mac 1,10-64. Pero conviene dejar claro que la visión de 2Mac 3 - 6 resulta más interesante y menos simplista. La culpa inicial no es de los sirios, sino de las profundas tensiones existentes dentro de la sociedad judía, especialmente por motivos económicos y por las ambiciones de ciertos personajes (Jasón, Menelao, Lisímaco).

Los datos que poseemos sobre esta rebelión de los Macabeos son tan abundantes que resulta difícil sintetizarlos. Además, están pro-

fundamente relacionados con la política interna de Siria. Esto hace que se acumulen fechas, acontecimientos y nombres que difícilmente se pueden retener. Me limito a recordar algunos detalles importantes:

a) La revuelta de los Macabeos significa una lucha dentro del pueblo judío, un enfrentamiento entre dos grupos claramente delimitados: el de los partidarios de la tradición y el de los defensores del helenismo. En principio, la revuelta no se dirige contra Siria. Sólo más tarde, cuando los sirios ayuden a los helenistas, terminará convirtiéndose en una guerra contra la potencia invasora.

b) Lo que comenzó como una lucha por la libertad religiosa terminó en una batalla por el poder político. Quizá era inevitable, porque resultaba imposible garantizar la observancia de la Ley y de las tradiciones mientras no se tuviese plena independencia. Pero conviene recordar que no todos los contemporáneos de los Macabeos pensaban del mismo modo. Algunos se sintieron insatisfechos del matiz político que iba tomando la rebelión y dejaron de prestar su ayuda.

c) La rebelión macabea, capitaneada inicialmente por hombres de profunda valía, terminará llevando al poder a gente inepta, ambiciosa, vengativa. Las luchas dinásticas y las tensiones internas terminarán provocando la intervención de Roma, señora del mundo antiguo. El año 63 a.C. Pompeyo conquista Jerusalén y anexiona Palestina a la provincia romana de Siria.

4.5. *La apocalíptica y el libro de Daniel*

En los mismos años en que Judas Macabeo empuñaba la espada para defender la libertad de su pueblo, un autor desconocido cogía la pluma para consolar a sus contemporáneos en esos momentos de tribulación. La obra que nos legó es una de las más interesantes de la Biblia judía y fundamental para entender muchos aspectos del cristianismo primitivo.

Pero el libro de Daniel no cae del cielo como un meteorito. Se inserta en una corriente teológica y literaria que había comenzado siglos antes y que se prolongará en los siguientes: la apocalíptica.

El mundo genuinamente apocalíptico, con su pasión por describir el curso de la historia y los misterios del fin de los tiempos, surge en el período postexílico, cuando la comunidad judía quedó reducida a simple sombra de lo que fue y anhela volver a recobrar su esplendor. Una serie de textos se insertan en esta línea: las visiones de Zacarías 1 - 8, con su enorme fantasía y sus imágenes tan pecu-

liares; la revisión del oráculo sobre Gog (Ez 38 - 39), donde se habla de una batalla definitiva que precederá a la salvación de Dios; el libro de Joel, donde la plaga de langosta termina convirtiéndose en una catástrofe que abarca a toda la tierra; las descripciones de Jerusalén en los últimos capítulos de Isaías, como una ciudad maravillosa, cimentada en zafiros y azabache, con almenas de rubí, puertas de esmeralda y murallas de piedras preciosas (Is 54,11-12), el Apocalipsis de Isaías (Is 24-27), que ofrece una descripción de los tiempos finales en estilo grandioso, etcétera.

Los rasgos que caracterizan a esta corriente son, entre otros:

1) Un lenguaje plasmado de enigmas y elementos simbólicos. Por ejemplo, la visión de Daniel de las cuatro fieras: «La primera era como un león con alas de águila, la segunda era como un oso medio erguido, con tres costillas en la boca [...] después vi otra fiera como un leopardo, con cuatro alas de ave en el lomo y cuatro cabezas; después vi una cuarta fiera, terrible, espantosa, fortísima; tenía grandes dientes de hierro [...] tenía diez cuernos» (Dan 7,4-7).

2) Las especulaciones numéricas, con las que intentan fijar el momento exacto del fin del mundo o de la irrupción del reinado de Dios. En un diálogo entre dos santos, uno pregunta cuánto tiempo abarca la visión, y el otro le responde: «Dos mil trescientas tardes y mañanas» (Dan 8,13-14). Poco después, el arcángel Gabriel le comunica a Daniel: «Setenta semanas están decretadas para tu pueblo y tu ciudad santa [...] Desde que se decretó la vuelta y la reconstrucción de Jerusalén hasta un príncipe ungido pasarán siete semanas; durante sesenta y dos semanas estará reconstruida con calles y fosos [...] pasadas las setenta y dos semanas matarán al ungido inocente [...] Firmará una alianza con muchos durante una semana, durante media semana hará cesar ofrendas y sacrificios» (Dan 9,24-27).

3) La pseudonimia, consistente en atribuir el libro a un autor o personaje antiguo (Moisés, Elías, Isaías, Daniel) para dar más autoridad a la obra.

4) El vaticinio *post eventum* consistente en contar cosas pasadas como si todavía no hubieran ocurrido. De ese modo se exalta la capacidad del vidente de conocer el futuro. Uno de los ejemplos más claros es el capítulo 11 de Daniel, donde el profeta, teóricamente en el siglo VI a.C., anuncia con todo lujo de detalles lo que ocurrirá cuatro siglos más tarde.

5) La figura del ángel intérprete, que habla al vidente. De este modo, Dios no tiene que intervenir de forma directa y se salva su trascendencia.

Pero lo más importante de esta corriente es su visión de la historia, sobre todo la conciencia de que el fin es inminente. Para los autores apocalípticos no existe un mundo, sino dos: «el mundo malo presente», con su pecado y corrupción, y «el mundo futuro», en el que se pondrá fin al mal. Pero lo más importante es el convencimiento de encontrarse al final de este mundo y a las puertas del futuro.

Por consiguiente, el mensaje central de la apocalíptica se resume en estas palabras: «la hora ha llegado». Todas las demás características (cálculos, predicciones, pronósticos, visiones, enigmas) resultan secundarias en comparación con este convencimiento de que el tiempo es breve y el fin irrumpirá rápidamente. Esta fe no cambió ni siquiera cuando pasaron los años sin que llegase el fin anunciado. Los apocalípticos pensaban que se había aplazado el día final, pero que no tardaría en llegar. «Porque la juventud del mundo ha pasado, la fuerza de la creación está ya agotada y la llegada de los tiempos es inminente; sí, incluso han pasado ya. El cántaro está cerca del pozo, la nave del puerto, el camino de la ciudad y la vida de la consumación» (2 Baruc 85,10; obra apocalíptica apócrifa).

El libro de Daniel es la única obra apocalíptica aceptada por los judíos y de enorme interés para los cristianos. Para éstos serán fundamentales la figura del «Hijo del Hombre» y la clara afirmación de la resurrección: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán; unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua» (Dan 12,2).

Pero conviene decir también unas palabras sobre la actitud del autor ante los acontecimientos de su época, porque ayuda a comprender ciertas reacciones de los primeros cristianos. Es frecuente que los comentaristas sitúen a Daniel al mismo nivel de los Macabeos, llegando a afirmar incluso que el libro estaba destinado a dar ánimos a estos combatientes por la independencia.

Esta interpretación no parece correcta. El autor del libro no se muestra partidario de una acción concreta que lleve a la libertad del pueblo. Su postura es la de «esperar el reino de Dios». Será él, en el momento oportuno, muy pronto, quien traerá la salvación, sin necesidad de que los hombres empuñen las armas para instaurar su reinado. Eichrodt ha criticado esta postura tan poco creativa ante la historia con palabras durísimas:

Por la apocalíptica, el hombre piadoso huye de un presente que se la ha hecho ininteligible, al edén de un más allá romántico e ineficaz,

que deja campo libre a las especulaciones religiosas y a los sueños de la fantasía (Eichrodt, 1974, I, 354).

Estas palabras me parecen demasiado duras, ya que al hombre convencido de la inminente venida del reino de Dios no se le puede acusar sin más de romántico o ensoñador; lo más que se puede decir de él es que estaba equivocado. Por eso considero más exacta la crítica de von Rad:

No cabe duda de que el autor apocalíptico está del lado de aquellos que pasan el tiempo de la tribulación sufriendo más que luchando, y de este modo es fiel a su convicción fundamental: sólo sucede lo que debía suceder. Está lejos de los Macabeos y de su activismo; su gran número de prosélitos le parece sospechoso. No sin grandeza, en su descripción de la historia incluye toda la serie de sus asombrosas victorias como algo sin especial importancia, como «una pequeña ayuda» que experimentan en este tiempo los oprimidos (Dan 11,34). Su mirada se dirige imperturbable a la meta divina de la historia, y eso le impide alabar esta intervención de gran valor humano» (von Rad, 1969, II, 407 s.).

4.6. *Los tres grandes grupos religiosos*

Según Flavio Josefo, en esta época surgieron las tres «filosofías» o «sectas» más importantes de los judíos: saduceos, fariseos y esenios. No es fácil adentrarse en el conocimiento de estos grupos porque desconocemos muchos detalles de su historia y de su personalidad.

4.6.1. Los saduceos

Es frecuente relacionar el nombre con Sadoc, el sumo sacerdote en tiempos de Salomón, aunque Jean Le Moyne, en su monumental estudio sobre los saduceos, no cree que esta interpretación sea cierta. El grupo estaba compuesto en gran parte por sacerdotes, pero también lo integraban seglares. Su rasgo más destacado es que pertenecían a la aristocracia. Flavio Josefo insiste sobre ello: «Cuentan sobre todo con los ricos; no tienen al pueblo de su parte» (*Ant.* XIII,x,6). «Esta doctrina es profesada por pocos, pero éstos son hombres de posición elevada» (*Ant.* XVIII,i,4). Para entender por qué la aristocracia se adhirió a la tendencia «saducea» debemos recordar que la clase sacerdotal alta tenía a su cargo la dirección de los asuntos políticos:

Quien pretendía conseguir unos objetivos políticos en el mundo de aquella época no tenía más remedio que mostrarse favorable, en mayor o menor grado, hacia el helenismo. Es comprensible, por consiguiente, que fuera en aquellos círculos en los que encontrara Antíoco Epífanes la más fácil aceptación (Schürer, 1985, II, 535).

Los saduceos sólo reconocían como vinculante la *Torah* escrita y rechazaban «las tradiciones de los antepasados», es decir, la interpretación de la Ley que se había ido transmitiendo durante siglos. Es posible que sólo considerasen el Pentateuco como texto canónico en sentido estricto, aunque otros piensan que también admitían los Profetas y los otros escritos (*Ketubim*), exceptuando a Daniel y Ester.

Como consecuencia de lo anterior, su visión religiosa era muy conservadora: 1) negaban la resurrección de los cuerpos y cualquier tipo de supervivencia personal; 2) negaban la existencia de ángeles y espíritus; 3) afirmaban que el bien y el mal estaban al alcance de la elección del hombre y que éste puede hacer lo uno o lo otro a voluntad; en consecuencia, Dios no ejerce influjo alguno en las acciones humanas, y es el hombre quien provoca su fortuna o su desgracia. Estas tres ideas suponían un choque fuerte con la mentalidad de los fariseos. En el campo de la legislación penal eran muy severos. En cambio, no consideraban obligatorias las normas establecidas por los fariseos sobre pureza e impureza ritual.

La ideología saducea podríamos conocerla más a fondo si fuese posible atribuirle con seguridad algunas obras literarias de la época. Desgraciadamente, no sabemos con certeza qué escritos proceden de los saduceos, si es que escribieron algo. Algunos les atribuyen el libro del Eclesiástico y el primero de los Macabeos.

4.6.2. Los fariseos

Aunque las fuentes antiguas (Josefo, el Nuevo Testamento y la literatura rabínica) ofrecen una información muy limitada y difícil de interpretar, los comentaristas se han lanzado a las más diversas hipótesis, presentando a los fariseos como una secta dentro del judaísmo, un poderoso grupo de liderazgo religioso, un grupo de liderazgo político, un grupo de gente culta, un movimiento laico en rivalidad con el sacerdocio, un grupo de clase media compuesto por artesanos urbanos, o una combinación de las propuestas anteriores.

El término «fariseo» procede del arameo *perisha*, que tiene dos acepciones: «explicar» y «separar». En el primer caso, fariseo signifi-

ficaría el «intérprete»; en el segundo, el «separado». Este segundo sentido es el más admitido. ¿De qué o de quién se separan los fariseos? Las fuentes tannaítas y amoraítas los presentan como separados del vulgo ignorante, que no observa la Ley. Un diccionario del *Talmud*, el *Aruk*, define así al fariseo: «Uno que se separa de toda impureza y de cualquier alimento impuro», a diferencia del común del pueblo. En otros textos, la faceta de separación va unida a la de consagración a la Ley. «Separado» se convierte en sinónimo de «santo». Los fariseos se consideran la verdadera comunidad de Israel por sus aspiraciones de pureza legal y observancia de la Ley, y se esfuerzan por mantenerse separados del resto de la gente vulgar, que no comparten sus aspiraciones.

Se discute en qué momento comenzaron a existir los fariseos. Algunos investigadores los remontan al siglo V a.C., a la época de Esdras; otros, en mayor número, los colocan en el siglo II a.C. De hecho, a partir de mediados del siglo II a.C., el estudio histórico sobre el fariseísmo toca terreno más firme, en gran parte gracias a las obras de Flavio Josefo. Según este autor, los fariseos existían ya hacia el año 150 a.C. En tiempos de Herodes no eran muy numerosos, unos seis mil. Es opinión bastante admitida que fueron los fariseos quienes marcaron la teología y la espiritualidad del pueblo judío tras la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 de nuestra era.

Los fariseos constituyen un grupo heterogéneo de sacerdotes y laicos, gente influyente y gente humilde, personas cultas y simples artesanos, que reivindican el derecho y el deber de ser «santos». Dicho de otra forma, el derecho y el deber de cumplir las normas de pureza ritual, que ciertos grupos (como los saduceos) restringían a los sacerdotes. Atención a las prescripciones de la pureza y pago minucioso del diezmo serán las características fundamentales del movimiento.

Lógicamente, es difícil vivir estos ideales en medio de una sociedad que evita en lo posible el pago del diezmo y las complicaciones inherentes a la pureza. Por eso, aunque los fariseos no se retiran al desierto (como los de Qumrán o los terapeutas) buscan el apoyo de personas con los mismos ideales y forman comunidad con ellas. Pero no se trata de monasterios o conventos. Cada fariseo sigue haciendo su vida de familia, en medio de sus conciudadanos. Aunque, eso sí, procurando no contaminarse con ninguna persona impura. Dentro de esta mentalidad había posturas más rígidas y más flexibles. A comienzos de nuestra era, esas dos mentalidades estaban representadas por las escuelas de Hillel (abierta) y Shammay (rígida).

Las diferencias entre ellas eran a veces muy notables y comenzaban desde el mismo momento de admitir al candidato. Todos estaban de acuerdo en que era preciso un período de prueba. Pero los hillelitas lo reducían a un mes, mientras los shammaítas lo alargaban a un año. En ese tiempo, el postulante debía dar pruebas de su capacidad para observar las prescripciones rituales.

Una vez terminado el período de prueba, el candidato se comprometía a observar los reglamentos de la comunidad sobre la pureza y sobre el diezmo, promesa que hacía ante un escriba. Desde entonces, el fariseo era miembro de una asociación, que tenía sus jefes y sus asambleas. Parece que celebraban una comida en común, especialmente el viernes por la tarde, al comienzo del descanso sabático. Las asociaciones fariseas intervenían a veces en público, por ejemplo, para dar el pésame o con motivo de acontecimientos gozosos (bodas, etc.). Tenían su propia justicia interior; entre otras cosas, podían pronunciarse sobre la expulsión de un miembro.

Otro aspecto esencial de los fariseos es su valoración de la Ley «oral». Frente a los saduceos, que sólo admiten la Ley escrita, los fariseos conceden también gran valor a «las tradiciones de los antepasados». Se distinguen también de los saduceos por su creencia en la inmortalidad².

4.6.3. Los esenios y Qumrán

Para exponer los orígenes del movimiento esenio y su relación con la comunidad de Qumrán seguiré la llamada «hipótesis de Groninga». Según esta teoría, el movimiento esenio surge en Palestina a finales del siglo III o comienzos del II a.C., antes de que estallase la crisis del helenismo. Las cosas marcharon bien durante años. Pero, hacia el 130 a.C., se produce una grave crisis dentro del movimiento, no por motivos intelectuales y teológicos, sino de orden práctico. Un personaje al que los documentos de Qumrán dan el título de «Maestro de Justicia», basándose en una revelación personal de Dios, propone el uso de un nuevo calendario litúrgico e interpreta de forma distinta las prescripciones bíblicas relativas al templo, al culto y a la pureza de personas y cosas. Se le opone el «Mentiroso», partidario de mantener el calendario oficial entre los judíos y las interpretaciones anteriores. A partir de ese instante se produce la división. El Maestro de Justicia y su grupo se retiran a Qumrán, mientras el resto de los

2. Para este y otros datos véase el Apéndice, pp. 56-67.

esenios siguen viviendo en las ciudades del país. De acuerdo con esto, existe una estrecha relación entre los esenios y Qumrán, si bien esta comunidad supone una secesión dentro del movimiento.

En el Apéndice se encuentran los testimonios de Plinio, Flavio Josefo y Filón sobre los esenios. No es fácil conciliar sus ideas, y a veces resulta difícil distinguir lo que se aplica a todos los esenios y lo que es válido sólo para Qumrán. Por ejemplo, el mismo Josefo dice al comienzo de su testimonio en la *La guerra judía* que «no estiman el matrimonio» y que «se guardan de la lascivia de las mujeres, convencidos de que ninguna de ellas se mantenga fiel a un solo hombre»; pero, al final, indica que otro grupo se distancia de esta postura y «juzgan que quienes no se casan amputan la parte principal de la vida, es decir, su transmisión». Parece que la postura estricta corresponde a la comunidad de Qumrán y la más amplia a los otros miembros del movimiento.

En conjunto, Josefo subraya su dedicación a la virtud, la austeridad de su vida y su desprecio de las riquezas, que los lleva a tener todo en común. Viven en comunidades, dirigidas por un superintendente, a las que se entra después de un año de prueba y tras pronunciar unos terribles juramentos. Su forma de vida parece haber ejercido gran influjo en la de los monasterios medievales. Se levantan temprano, rezan y marchan a trabajar hasta las once de la mañana. A mediodía se reúnen para realizar los ritos de purificación y vestirse decentemente para la comida; ningún extraño tiene acceso al refectorio; tras una oración, comen en silencio el único plato que les sirve el cocinero. Luego se cambian de ropa y marchan de nuevo al trabajo hasta la tarde. Durante la cena sí pueden acompañarles los huéspedes, si los hay.

Están divididos en cuatro clases, según el tiempo transcurrido bajo la disciplina de la comunidad. Los que son sorprendidos en fallos graves son expulsados de ella.

En cuanto a sus ideas teológicas, admiten la inmortalidad del alma, que está encerrada en el cuerpo como en una cárcel (es posible que Josefo proyecte en este caso ideas platónicas), y sostienen que las buenas recibirán un premio en el paraíso mientras las malas padecerán incesantes suplicios en una caverna oscura y tempestuosa.

Otros rasgos interesantes son su negativa a jurar (en una época en la que se juraba por el motivo más nimio), su estricta observancia del sábado, sus cuidadosas medidas higiénicas, su estima de los escritos de los antepasados, su estudio de las raíces medicinales y de las propiedades de las piedras.

En las *Antigüedades* aporta Josefo nuevos datos sobre los esenios: 1) no ofrecen sacrificios en el templo; 2) se dedican por completo a la agricultura; 3) el movimiento consta de cuatro mil miembros; 4) no admiten la esclavitud; 5) la comida y la bebida las preparan sacerdotes.

El testimonio de Filón de Alejandría confirma, completa y matiza algunos de los datos anteriores. Según él, los esenios no sólo trabajan la tierra sino que practican diversos oficios. Con respecto a los sacrificios, niega que se den entre ellos, mientras Josefo dice que no ofrecían sacrificios en el templo, pero sí en privado.

Esta forma de vida recuerda en muchos aspectos a la de los primeros cristianos, y el tema ha sido objeto de debate en los últimos años. Basándonos en los testimonios anteriores, advertimos las siguientes semejanzas y diferencias entre esenios y cristianos.

Semejanzas: 1) El triple precepto de amor a Dios, a la virtud y al prójimo, aunque Jesús lo sintetice en amor a Dios y al prójimo. 2) Las virtudes que se valoran son las mismas: justicia, fidelidad, amor, hospitalidad, etc. 3) Comunidad de bienes, muy subrayada en todos los testimonios antiguos sobre los esenios; entre los cristianos aparece en Jerusalén y se mantiene hasta finales del siglo II, como mínimo, como lo demuestra el testimonio nada sospechoso de Luciano de Samosata (*Sobre la muerte del peregrino*, 12-13). 4) Organización de la comunidad, en la que existen personas con puestos de responsabilidad, pero no deben volverse insolentes cuando tienen el poder. 5) Creencia en la inmortalidad y en un premio y castigo después de la muerte. 6) Ausencia de juramentos y de sacrificios.

Diferencias: 1) Ante la mujer. Lo que cuentan los evangelios es inconcebible entre los esenios: Jesús se hace acompañar por mujeres, dialoga con ellas en público, les encomienda órdenes a los discípulos después de la resurrección. 2) Ante los niños. Filón, en su *Apología de los hebreos*, escribe que «entre los esenios no hay niños, ni adolescentes, ni jóvenes, porque el carácter de esta edad es inconsistente e inclinado a las novedades a causa de su falta de madurez. Hay, por el contrario, hombres maduros, cercanos ya a la vejez, no dominados ya por los cambios del cuerpo ni arrastrados por las pasiones, más bien en plena posesión de la verdadera y única libertad». Aunque Filón exagere, este texto es fundamental para comprender la actitud de Jesús cuando dice que «el que no se haga como un niño no entrará en el reino de los cielos». 3) Ante el matrimonio. Jesús valora y vive el celibato, pero no lo propone como imprescindible para sus seguidores. 4) Ante la vida de comunidad. Entre los

primeros cristianos no se da la vida monástica, que parece la más frecuente entre los esenios. La forma de incorporación es muy compleja entre éstos (la prueba de dos años recuerda al noviciado de las congregaciones religiosas actuales), mientras que entre los primeros cristianos parece bastante sencilla. Tampoco encontramos entre los cristianos la división en cuatro clases que existía entre los esenios. Faltan, igualmente, muchas de las prácticas rituales de los esenios: vestir de blanco, baño con agua fría, normas de limpieza, estima de la piel seca, repugnancia al aceite, etc. 5) La actitud ante los enemigos. Los esenios exigen a sus seguidores odiarlos, mientras que Jesús habla de amor y perdón.

Parece probable que Jesús estimaba a los esenios, pero que no estaba de acuerdo con su actitud ante la mujer, los niños, el matrimonio, los enemigos y su forma de vida demasiado ritualizada. La gran diferencia entre Jesús y los esenios parece ser la que existe entre un grupo cerrado, que busca la perfección al margen del mundo, y la mentalidad abierta, que intenta romper todas las barreras en la búsqueda de un Padre común y de una fraternidad universal, sin excluir a nadie por razón de sexo, edad o condición.

5. EL MUNDO JUDÍO EN ÉPOCA ROMANA (63 A.C. EN ADELANTE)

5.1. *El dominio de Roma*

La rivalidad entre Hircano y Artístóbulo, dos hermanos descendientes de los Macabeos/Asmoneos, que se disputan el poder, hará intervenir al general romano Scauro, residente en Damasco, apoyando a uno de ellos para garantizar el influjo de Roma sobre esa región.

Poco después interviene el mismo Pompeyo, conquistando Jerusalén y entrando en el santuario del templo, cosa reservada al sumo sacerdote (año 63 a.C.). Nombra a Hircano sumo sacerdote, decapita a sus principales enemigos y somete al país a tributo. Desde entonces se difunde un profundo sentimiento antirromano en gran parte del pueblo.

Conviene recordar lo que significaba en la práctica el dominio de Roma. Lo haremos con palabras de un historiador romano, Cornelio Tácito, que escribe más de un siglo después de los acontecimientos que nos ocupan. Al redactar la biografía de su suegro, Gneo Julio Agrícola, gobernador de Britania entre los años 77 y 84 d.C., Tácito se inventó un discurso que puso en boca del general britano

Calgaco. Son los sentimientos que podía albergar cualquier otro pueblo sometido, como los judíos, a propósito de los romanos:

Saqueadores del mundo, cuando les faltan tierras para su sistemático pillaje, dirigen sus ojos escrutadores al mar. Si el enemigo es rico, se muestran codiciosos; si es pobre, despóticos; ni el Oriente ni el Occidente han conseguido saciarlos; son los únicos que codician con igual ansia las riquezas y la pobreza. A robar, asesinar y asaltar llaman con falso nombre imperio, y paz al sembrar la desolación. La naturaleza ha dispuesto que lo más querido para cada uno sean sus hijos y familiares; las levas nos los arrebatan para servir en otras tierras. Aun en el caso de que vuestras esposas y hermanas hayan escapado a la lujuria del enemigo, están siendo manchadas por unos falsos amigos o huéspedes. Los bienes y las fortunas están siendo arruinados por los tributos; la cosecha anual, por los aprovisionamientos; vuestros mismos cuerpos y manos, entre golpes e insultos, para hacer viables los bosques y los pantanos. [...] Britania compra y sustenta diariamente su propia servidumbre (Tácito, *Agrícola* XXX-XXXI).

5.2. Los Salmos de Salomón y el problema del mesianismo

Muy vinculados a la figura y la época de Pompeyo están los *Salmos de Salomón*. No forman parte del libro bíblico de los Salmos, sino que son un conjunto de dieciocho composiciones, muy probablemente de origen fariseo. Los salmos 17 y 18 son los mejores exponentes de una mentalidad mesiánica antes del Nuevo Testamento.

Esto nos da pie para ofrecer un breve resumen de la evolución de la esperanza mesiánica. Como vimos, los últimos años de la monarquía y la época del destierro de Babilonia crearon un abismo entre los reyes y pueblo. Eran los malos pastores que habían esquilado al rebaño y se desentendieron de él en los momentos de peligro. Nadie los echaba de menos. Por influjo de algunos profetas, revive la vieja idea de que el único rey de Israel es Dios. Y si alguno echa de menos a un representante suyo en la tierra, los sacerdotes le dirán que Dios ejerce su realeza a través de ellos. Este sistema es el que Flavio Josefo califica de «hierocracia» (poder de los personajes sagrados, los sacerdotes). Una teología política realista, que no entra en conflicto con los dominadores extranjeros, sean persas, Ptolomeos, Seléucidas o romanos.

Sin embargo, a contracorriente de esta tendencia mayoritaria, algunos profetas alentaron la esperanza de una restauración de la dinastía davídica e incluso de la aparición de un nuevo David, un rey

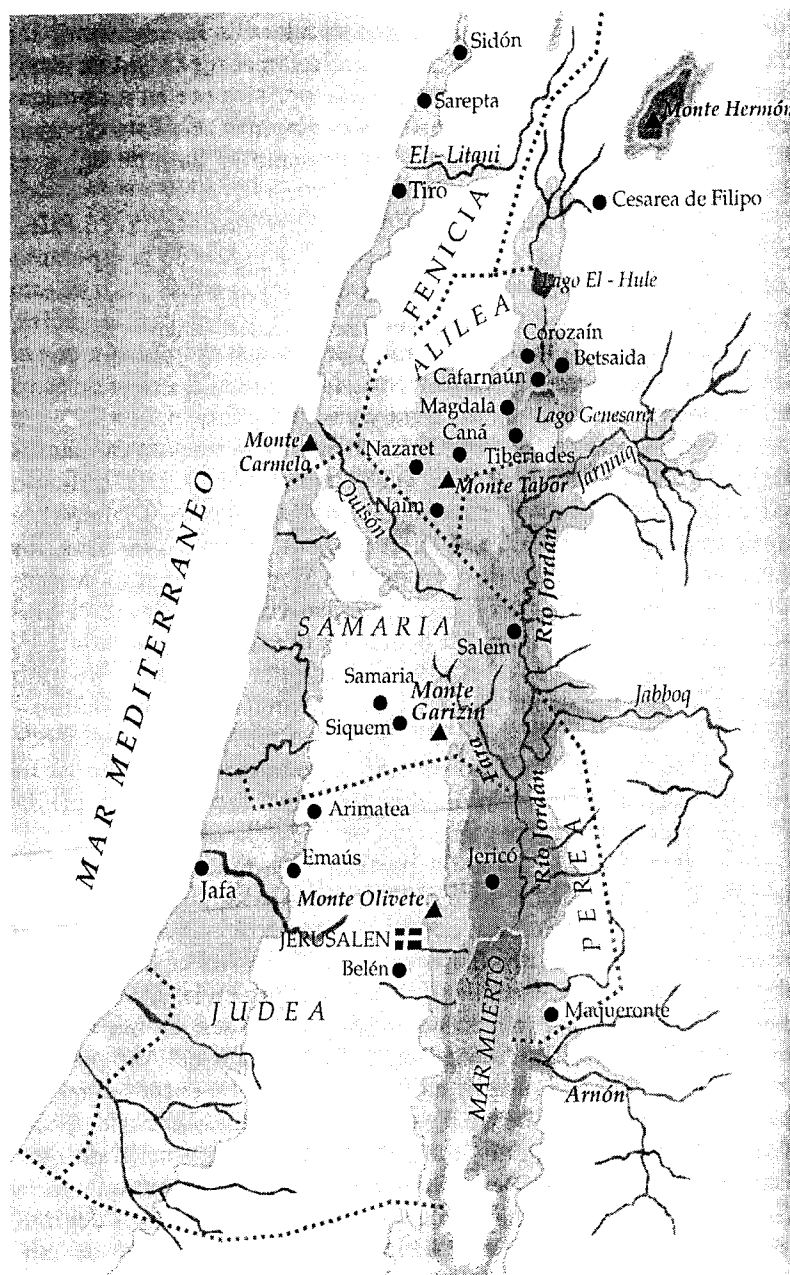
ideal que trajese la paz y la justicia al mundo. ¿En qué se basan? En la vieja promesa hecha por el profeta a Natán al rey David en nombre de Dios: «Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre» (2Sam 7,16). Esta esperanza, utópica y absurda a primera vista, se mantuvo durante siglos en grupos minoritarios.

Piensen algunos que la aparición de Alejandro Magno en Palestina (año 333) supuso el despertar entre los judíos de la esperanza de tener un gran rey. Zac 9,9-10 sería el testimonio más claro de esta mentalidad. Un rey humilde, pero capaz de acabar con la guerra, dictar paz a las naciones e instaurar un reino más amplio aún que el de David. Sin embargo, ni la literatura bíblica ni la apócrifa de estos siglos demuestra interés por David y por el rey futuro.

Todos los autores están de acuerdo en que la rebelión capitaneada por los Macabeos y el reino que instauran fue un gran estímulo para las ideas mesiánicas. Para algunos judíos, en ellos se cumplía la antigua promesa hecha a David. Pero otros, como los fariseos, los odiaban a muerte. Basándose en que los Macabeos no eran descendientes de David afirmaron que el verdadero rey de Israel, el Mesías, estaba aún por venir. Así ocurre en el salmo de Salomón 17³.

La imagen que nos ofrece del Mesías es la siguiente: ante todo llevará a cabo una labor de purificación, eliminando a los dominadores extranjeros y a los malos gobernantes judíos (se sobrentiende que son los Asmoneos). Pero su labor no será meramente destructiva: con respecto a Israel, lo reunirá, gobernará rectamente, suprimirá todo tipo de injusticia y repartirá de nuevo la tierra entre las tribus. Moisés, Josué y Salomón parecen reencarnarse en el nuevo monarca. Su actividad se extenderá también a los pueblos paganos, a los que «juzgará con justa sabiduría», someterá y atraerá a una Jerusalén purificada. El rey aparece con las siguientes cualidades: justo, instruido por Dios, confiando sólo en él (no en las armas), compasivo, limpio de pecado, firme en las dificultades. La mayoría de estas cualidades resultan lógicas para el conocedor del Antiguo Testamento. Pero hay un detalle curioso que no debe pasar desapercibido: en los versos 36-39 se dice que el rey «estará limpio de pecado», que «no se debilitará durante toda su vida» gracias al don del Espíritu Santo, que «nadie podrá contra él». Estas ideas no son habituales en los textos que hablan del monarca futuro. Proceden de los llamados «Cantos del Siervo de Yah-

3. Véase el texto en el Apéndice, pp. 64-66.



MAPA 1. Palestina en tiempos de Jesús. Fuente: Biblia del Peregrino.

vé», que se encuentran en Is 40-55. El autor del salmo, igual que harán más tarde los primeros cristianos, piensa que estos «Cantos» también deben usarse al describir la imagen del rey ideal.

Por otra parte, la época romana es testigo de la proliferación de personajes salvíficos. El Antiguo Testamento daba pie a ello. Se podía esperar a un profeta excepcional, como Moisés; a un personaje que salvase a través del sufrimiento, como el Siervo de Yahvé; a un sacerdote fuera de lo común; a un Elegido. Incluso se introduce la figura del Hijo del Hombre, probablemente de origen persa. En definitiva, cuando Jesús comienza su actividad, reina una confusión notable con respecto al tema. No cabe duda de que muchos esperaban un «salvador». Pero podía identificárselo con un rey, un profeta, o una figura trascendente. Incluso los que esperaban un «mesías regio», un monarca descendiente de David, lo concebían de forma muy distinta.

5.3. El reinado de Herodes (37-4 a.C.)

Herodes nació el año 73 a.C. Su carrera política comienza muy joven, a los veinticinco años, cuando su padre Antípato, procurador de Judea al servicio de Roma, lo nombra gobernador de Galilea. Contar la historia de su subida al trono llevaría demasiado lejos. Basta decir que en todos esos años —hasta el 40 a.C., en el que fue nombrado «rey de los judíos»— dio muestras de gran habilidad política. Tuvo que moverse en un ambiente tremendamente incierto a causa de las guerras civiles en Roma. Sin embargo, lo hizo con enorme astucia. Primero se ganó la amistad de Casio, ofreciéndole cien talentos de Galilea. Luego se ganó la estima del etnarca Hircano, que le ofreció en matrimonio a su nieta Mariamme. Cuando Casio es derrotado, consigue que Marco Antonio lo nombre etnarca. Y cuando Marco Antonio sea derrotado por Octaviano, logrará que éste lo nombre «rey de los judíos» (año 30 a.C.). Mucha habilidad hacía falta para conseguir el apoyo de los enemigos más encarnizados y terminar desbancando a los Asmoneos.

Sus obras más duraderas fueron sus construcciones: el templo y el palacio en Jerusalén; las ciudades de Cesarea Marítima y Antipatris (la antigua Afec); numerosas fortalezas-palacios (Masada, Herodion, Cipros, Jericó, Hircania).

Cuando se conoce la actividad constructora de Herodes, que sigue admirando al turista actual, una pregunta brota inevitable: ¿de dónde sacaba tantísimo dinero? Sus ingresos provenían de distintas fuentes: 1) el territorio le producía mil talentos, equivalentes a diez

millones de dracmas áticas de plata; 2) su fortuna privada; 3) la confiscación de los bienes de los nobles tras hacerlos ejecutar; 4) las minas de cobre en Soli (Chipre), que le fueron cedidas por Augusto en el año 12 a.C.; 5) los regalos, que en la práctica eran sobornos; 6) los impuestos, que gravaban como una losa sobre el pueblo. Pero, a pesar de sus obras públicas, que sirvieron para dar trabajo al pueblo, Herodes, idumeo de origen, nunca logró ganarse el amor de los judíos. El juicio que sobre él emite Josefo después de su muerte no puede ser peor⁴:

Fue un hombre inhumano con todos y de iras desenfrenadas; menospreció el derecho y lo justo. La suerte le fue sumamente propicia, pues de simple particular se elevó al trono real; a pesar de que lo rodearon innumerables peligros, escapó a todos, muriendo de edad avanzada. En cuanto a los asuntos domésticos, especialmente con relación a sus hijos, a su parecer fue un hombre feliz, pues creyó haberse impuesto a sus enemigos, pero en mi opinión debe considerársele sumamente infeliz y miserable (*Ant.* XVII,viii,1).

5.4. *Los hijos de Herodes*

En su testamento, Herodes dividió el reino entre sus hijos Arquelao, Herodes Antipas y Filipo. Sólo el primero heredaría el título de rey, los otros dos tendrían el de tetrarca. Pero el testamento debía ratificarlo Augusto, y éste introdujo algunas modificaciones. A Arquelao no le concedió el título de rey, sino el de etnarca, y recibió Judea, Samaria e Idumea. Antipas recibió Galilea y Perea. Filipo, Gaulanítide, Iturea, Traconítide y Auranítide. Al ser vasallos de Roma, los tres estaban sujetos al gobernador de Siria.

La muerte de Herodes y la subida al trono de Arquelao provocaron nuevos disturbios en todo el territorio. En un primer momento, la gente se limita a hacer peticiones al nuevo rey: disminución de las tasas, abolición de los impuestos, liberación de los prisioneros, castigo de los favoritos de Herodes (BJ II 4-7). Pero muy pronto, mientras Arquelao se encuentra en Roma, de las peticiones se pasa a las armas. El día de Pentecostés se produce una revuelta en Jerusalén (BJ II 39-54), que causó muchos muertos. Al mismo tiempo, en diversas regiones surgen jefes de guerrillas que pretenden la dignidad regia, mesiánica, e intentan liberar al pueblo del yugo romano: Simón en Perea, Atronges en Judea, y Judas en Galilea.

4. Para un testimonio más largo del mismo Josefo véase el Apéndice documental, 4, pp. 66-67.

5.5. *Los prefectos romanos de Judea (de Coponio a Pilato)*

Mientras las regiones de Antipas y Filipo mantuvieron su estatuto político, la situación cambió pronto en Judea. Tras la deposición de Arquelao pasó a convertirse en provincia romana, dependiente de un prefecto. Por consiguiente, «hubo un cambio radical en la administración, que dejó de ser la de un simple protectorado para convertirse en una verdadera provincia romana, con sus magistrados, funcionarios, tropas acantonadas, sistemas de impuestos, leyes y administración de justicia, comunes a todo el imperio» (González Echegaray, 1994, 54). Aunque, en cuestiones de importancia, el prefecto de Judea dependía del legado de Siria, en la práctica su autonomía era casi total. Residía generalmente en Cesarea, y subía a Jerusalén en las grandes fiestas judías para prevenir disturbios. Disponía de una fuerza militar bastante modesta, soldados reclutados en Siria o Palestina, pero no judíos, que estaban libres del servicio militar.

Los prefectos romanos durante la infancia y vida de Jesús fueron Coponio (6-9), Marco Ambíbulo (9-12), Annio Rufo (12-15), Valerio Grato (15-26) y Pilato (26-36). Este último es el más famoso, hombre cruel, que parecía disfrutar irritando a los judíos. Según Josefo (BJ II 169-177), comenzó su mandato con una medida que provocó una fuerte reacción en contra: hizo traer a Jerusalén las enseñas de las tropas con las águilas romanas y la imagen del emperador, cosa prohibida por la Ley. Más tarde surge el problema de las conducciones de agua, que provocó una agresiva respuesta por parte del pueblo. No debía de ser nada fácil gobernar a los judíos. Pero Pilato parecía tener la capacidad de crisparlos. Agripa lo describe como «inflexible de carácter, arbitrario y despiadado»; lo acusa de «venalidad, desafueros, robos, ultrajes y amenazas, de acumular las ejecuciones sin previo juicio, de crueldad salvaje e incesante» (véase Filón, *Legatio ad Caium* 30-43 = 299-305). De hecho, fue una nueva matanza (en este caso de samaritanos) la que provocó que el gobernador de Siria, Lucio Vitelio, lo destituyese el año 36. Enviado a Roma, parece que se suicidó.

5.6. *La situación en Galilea*

Dado el carácter marcadamente político con que se enfoca a veces la actividad de Jesús de Nazaret y la actitud de los primeros cristianos, es importante decir algo sobre este tema. La oposición de los

galileos a los romanos la advertimos ya desde los comienzos de su dominio. En el año 53 a.C., cuando Casio llegó a Galilea huyendo de los partos, conquistó Tariquea, redujo a esclavitud a treinta mil judíos (galileos) y mató a Peitolao, cabecilla partidario de Aristóbulo. Más tarde, Herodes (37-4 a.C.) realizó una dura campaña contra esta zona, atacando Séforis y Arbela, donde se refugiaban los rebeldes.

Pero esto no significa el sometimiento pleno de los galileos. Más tarde atacan al general de Herodes, Ptolomeo, lo matan, y huyen hacia lugares pantanosos e inaccesibles, devastando y robando por toda la región. Herodes vuelve, mata a parte de los rebeldes, ataca a los que se encuentran en lugares fortificados y arrasa las fortalezas. De esta manera terminó con la sedición e impuso a las poblaciones una multa de cien talentos. Lo cual no impidió que, poco más tarde, sus enemigos galileos ahogasen en el lago de Genesaret a sus partidarios más notables (BJ I,326). Si atendemos al testimonio de Flavio Josefo, la rebelión de Galilea no traía sólo malas consecuencias para Herodes, sino también para los habitantes de aquella región, a los que los rebeldes infligían «daños no menores que una guerra» (BJ I,304). Es posible que Josefo, enemigo declarado de los rebeldes, exagere en este punto. Pero el dato puede ser cierto, como lo demuestran otros muchos casos de la historia reciente.

En los primeros años de nuestra era, lo más significativo fue la rebelión de Judas, que se apoderó del arsenal de Séforis y provocó una durísima represión de la ciudad. Este episodio plantea numerosas dificultades, dadas las diferencias con que lo cuenta Josefo en *La guerra de los judíos* (BJ) y *Antigüedades judías* (Ant.). En la primera obra se limita a una escueta noticia:

Reducido el territorio de Arquelao a provincia, fue enviado como gobernador el caballero romano Coponio, que recibió del César plenos poderes, inclusive el de pena capital. Bajo su gobierno [años 6-9 d.C.], un galileo llamado Judas incitaba a los habitantes del país a la rebelión, acusándolos de cobardes si pagaban el impuesto a los romanos y si reconocían amos mortales al lado de Dios (BJ II,117).

Mucho más extenso es el relato de *Antigüedades judías*:

Judas, un gaulanita de la ciudad de Gamala, apoyado por el fariseo Sadoc, se lanzó a la rebelión, diciendo que el censo implicaba la esclavitud, e incitando al pueblo a la rebelión. Si tenían éxito, decía,

habrían asegurado la felicidad que poseían. Si fracasaban en su intento, obtendrían fama y honor por la nobleza de sus propósitos. Decía que Dios colaboraría con su empresa si ellos, entusiasmados por la grandeza de la causa, permanecían firmes en su propósito sin retroceder ni siquiera ante la muerte. La gente oía de muy buen grado lo que ellos decían; así la arriesgada empresa hizo rápidos progresos. No hubo mal que no causaran esos hombres y que no influyera en la nación más de lo que se puede decir. Guerras de violencia incontrolable, desaparición de amigos que hubieran podido aligerar las penas, ataques de bandoleros, asesinatos de notables. Todo esto con el pretexto del bien común; en realidad, por interés personal.

De aquí se originaron sediciones y asesinatos políticos, ya sea a manos de los enemigos, ya sea a manos de los mismos compatriotas, por el odio ciego que enfrentaba a unos contra otros. Hambre que llevó a las peores abyecciones, toma y destrucción de ciudades, hasta que el mismo templo de Dios llegó a ser pasto de las llamas enemigas. Ésa fue la sedición.

Así, pues, la innovación en las instituciones patrias es un peligro inmenso para la salud de la nación. En este caso, Judas y Sadoc introdujeron una cuarta filosofía, extraña para nosotros; ganaron muchos adictos; llenaron el país de desórdenes inmediatos y sembraron las raíces de los males que se hicieron sentir más tarde. Todo sucedió a causa de la nueva filosofía (*Ant.* XVIII,i,1).

Este texto ha influido mucho en ciertas presentaciones de la época en la que actuó Jesús, que la describen como fervientemente revolucionaria. H. Guevara, que ha dedicado al tema un amplio estudio, concluye que Josefo ha anticipado a la época de Coponio y de Judas cosas ocurridas mucho más tarde, como es evidente por la referencia a la destrucción del templo. En realidad, la época en la que actuó Jesús fue tranquila. Su opinión coincide con lo que ya decía el historiador romano Tácito al resumir lo ocurrido en Judea durante el siglo I: *Sub Tiberio quies*, «en tiempos de Tiberio hubo calma». Básicamente hay que estar de acuerdo con Guevara. Pero sin olvidar que puede haber momentos de calma muy tensa. Ningún judío, mucho menos los galileos, cuyo amor a la libertad subraya siempre Josefo, podían ver con gusto el dominio romano, que traía como consecuencia la exacción de tremendos impuestos.

5.7. Sicarios y zelotas

Por otra parte, conviene dejar de hablar de zelotas en tiempos de Jesús y de las relaciones entre Jesús y los zelotas. Es algo tan anacró-

nico como hablar del Partido Popular durante la Dictadura de Primo de Rivera. En tiempos de Jesús había personas «celosas» de la Ley, que podían mantener posturas extremas, pero no estaban organizadas en ningún grupo o partido político.

En ocasiones, la resistencia contra Roma se basaba en un profundo espíritu de independencia y también en motivos religiosos (se consideraba un pecado de idolatría pagar tributo al César). Pero, en otros casos, era simple excusa para llevar a cabo actos de bandidaje. Y no podemos excluir que un grupo nacido con grandes ideales terminase practicando los peores crímenes. Al parecer, esto es lo que le ocurrió al movimiento independentista iniciado con Judas el Galileo, que evolucionará hasta convertirse en los «sicarios», que Josefo describe de esta forma:

[...] brotó en Jerusalén otra especie de bandidos, los llamados Sicarios, que mataban a las personas en pleno día y en medio de la ciudad. Especialmente durante las fiestas se mezclaban con la muchedumbre y herían a sus adversarios con los pequeños puñales que llevaban ocultos bajo sus ropas; luego, una vez caídas las víctimas, los asesinos hacían coro con los que se indignaban por ello, de manera que, incluso por su aspecto digno de confianza, resultaba absolutamente imposible descubrirlos. El primero, pues, que cayó asesinado fue el sumo sacerdote Jonatás; después de él, despachaban a muchos todos los días.

Pero todo esto ocurrió hacia los años 50-60, bastante después de la muerte de Jesús. Tras la caída de Jerusalén, los supervivientes se refugiaron en Masada, donde el año 73 se suicidaron en gran parte, ante la imposibilidad de resistir el asedio de los romanos. El movimiento continuó en Alejandría, hasta que prácticamente todos sus partidarios fueron traicionados. Este grupo corresponde a lo que Josefo llama «la cuarta filosofía». A pesar de los crímenes que cometieron en ciertas ocasiones, estaban imbuidos de una fuerte mentalidad religiosa.

Más tardío aún es el partido de los zelotas, que se organiza en el año 66, durante el gobierno provisional que se formó en Jerusalén al rebelarse contra Roma. Este grupo no posee un gran trasfondo ideológico ni religioso.

6. LA FORMACIÓN DEL CANON BÍBLICO JUDÍO

6.1. Una obra de selección

La producción literaria de Israel se extiende a lo largo de muchos siglos. De ella forman parte obras del carácter más distinto: narraciones históricas, relatos fantásticos, leyes civiles, penales y religiosas, oráculos proféticos, poesía religiosa y amorosa, proverbios y refranes, reflexiones sobre el sentido del dolor y el sufrimiento... Al recoger esos escritos, los judíos actuaron con un criterio selectivo. Y ese criterio no fue simplemente literario o cultural, sino teológico. Movidos por un espíritu de fe, recogieron del pasado todas aquellas obras que exponían su identidad como pueblo que se siente elegido por Dios y llamado a cumplir una misión religiosa en el mundo. Al mismo tiempo, pretendieron que esas páginas del pasado animasen a ser fieles a Dios en el presente y alentasen la esperanza en el futuro.

Pero esa identidad religiosa no es abstracta. Se ha encarnado en seres concretos. Personas que dieron sus primeros pasos por valles o colinas, en medio de viñas y olivares o al borde del desierto; que descubrieron el odio y el amor, el miedo a la sequía y a los ejércitos enemigos, la amenaza de la muerte; que cantaron, bailaron, sufrieron. Y en estas situaciones concretas, en un espacio conocido, en un tiempo perfectamente delimitable, fueron descubriendo, como individuos y como pueblo, la llamada de Dios.

Quienes seleccionaron los escritos antiguos recogieron todo lo que consideraban esencial para describir la identidad del pueblo de Israel. Esenciales eran las tradiciones sobre Abrahán, la revelación del Sinaí, las ilusiones de la monarquía naciente, la trágica experiencia del destierro, las palabras de los profetas, las profundas reflexiones de los sabios. Pero también eran esenciales las listas de antepasados, los límites geográficos de cada tribu, las leyendas sobre héroes famosos, el proverbio genialmente formulado, el canto de amor o de guerra. Todo ello refleja la vida real, y en esta serie de composiciones tan diversas descubría Israel su identidad de pueblo elegido por Dios.

Los judíos dividieron esta producción literaria en tres grandes bloques:

Torah (que significa «Ley»). Abarca los cinco primeros libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio.

Nebiim (= Profetas). Se divide en dos grupos: el de los «profetas anteriores» (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) y el de los «profetas posteriores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas menores).

Ketubim (= Escritos). Se incluyen en este apartado las restantes obras: Salmos, Proverbios, Rut, Cantar de los Cantares, Job, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías y los dos libros de las Crónicas.

6.2. ¿Cómo se llevo a cabo la selección?

Algunas obras literarias de Israel se perdieron a lo largo del tiempo y otras muchas quedaron excluidas de la selección final. ¿Quiénes fueron los responsables y qué criterio aplicaron para llevar a cabo su tarea?

Algunos autores antiguos decían que la selección la había llevado a cabo Esdras, en el siglo V a.C. Otros decían que la selección la llevaron a cabo «los hombres de la Gran Sinagoga», una corporación impulsada por Esdras y que trabajó después de él, en el siglo IV a.C. Ambas teorías son insostenibles, porque algunos libros bíblicos todavía no estaban escritos para entonces. Pero sí es muy probable que, en tiempos de Esdras, la *Torah* o Pentateuco adquiriese ese puesto privilegiado del que goza entre los judíos. Curiosamente, los libros del Pentateuco son los únicos del Antiguo Testamento que admiten también los samaritanos. Y esto ha llevado a una teoría muy probable. Durante el siglo V a.C., cuando judíos y samaritanos estaban dominados por los persas, Esdras, con el apoyo de la autoridad imperial, habría impuesto ese conjunto de escritos como libros sagrados. En ellos se recogían las tradiciones más antiguas, desde los orígenes hasta Moisés, y se daban numerosas normas civiles y religiosas de conducta. El Pentateuco era una forma excelente de que el pueblo recuperase en parte su identidad perdida y tuviese una ley común. Pero poner de acuerdo a judíos y samaritanos era tarea casi imposible, después de seis siglos de discordias; sólo la intervención de los persas explica que todos ellos aceptasen estos libros como patrimonio común.

Una vez aceptado el Pentateuco, se pensó que otros escritos también eran importantes para esa identidad religiosa y nacional de la que antes hablábamos. Así se añadieron los libros proféticos y otra serie de obras de carácter muy distinto.

Está muy difundida la teoría de que este proceso de selección terminó en el llamado «Sínodo de Yamnia». Se dice que, después de la caída de Jerusalén en manos de los romanos (año 70 de nuestra era), Johanan ben Zakkai fundó en Yamnia una escuela rabínica que estableció entre los años 90 y 100 el «canon palestino». Pero esta tesis del Sínodo de Yamnia también ha sido muy criticada.

Lo más seguro es admitir que durante el siglo I de nuestra era se aceptaba popularmente una lista de 22 o 24 libros que se tenían por sagrados. Lo demuestra el testimonio de Josefo. Por oposición a los griegos, «que tienen infinidad de libros en contradicción y pugna, nosotros tenemos sólo veintidós, que contienen las escrituras de todos los tiempos y que, con razón, son dignos de crédito. De éstos, cinco son los de Moisés [...] Desde la muerte de Moisés hasta Artajerjes [...] los profetas posteriores a Moisés han contado la historia de su tiempo en trece libros; los cuatro restantes contienen himnos a Dios y preceptos morales para los hombres» (*Autobiografía* 38-40).

Para Josefo, los trece libros proféticos son Josué, Jueces-Rut, Samuel, Reyes, Isaías, Ezequiel, Jeremías-Lamentaciones, Profetas menores, Job, Daniel, Crónicas, Esdras-Nehemías y Ester. Los «cuatro restantes» serían Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares. Ya que nuestra forma de contar es distinta (Jueces-Rut son dos libros, igual que Jeremías-Lamentaciones y que Esdras-Nehemías; hablamos de dos libros de Samuel y dos libros de Reyes, y de doce profetas menores), los veintidós libros de Josefo serían, en realidad, treinta y ocho.

Pero el canon hebreo no se fijó rígidamente hasta finales del siglo II o comienzos del III. Los responsables últimos parece que fueron los fariseos. No sabemos con exactitud qué criterios siguieron los judíos para decidir si una obra «manchaba las manos», es decir, si estaba inspirada. Entre ellos mismos existían discusiones y puntos de vistas distintos. Por ejemplo, parece que ciertos grupos, que terminaron imponiendo su mentalidad, no aceptaban como lengua sagrada el griego. Por consiguiente, los libros escritos en esa lengua no fueron admitidos en el canon (Sabiduría, ciertas secciones de Ester y Daniel, etc.). También parece que influyeron motivos políticos. Los fariseos, responsables últimos de la selección, eran enemigos de los Macabeos; lógicamente, no admitieron como inspirados los dos libros que trataban de estos personajes.

No siempre era fácil decidir la inspiración de un libro. Las discusiones se prolongaron a veces durante siglos.

6.3. El canon cristiano del Antiguo Testamento

Teniendo en cuenta las discusiones existentes entre los judíos, no es extraño que se diesen también entre los cristianos. Algunos sólo aceptaban los libros admitidos por los judíos (canon «reducido»).

Otros añadían ciertos libros que consideraban importantes para la piedad y la teología y que, por entrar en el canon en un segundo momento, reciben a veces el nombre de «deuterocanónicos». Por ejemplo, el segundo libro de los Macabeos, con su exaltación del martirio y su fe en la resurrección, servía de aliento a los primeros cristianos perseguidos. O el libro de la Sabiduría, que parece anunciar la injusta muerte y la victoria definitiva de Jesús. Sin que podamos dar muchos detalles, surgió poco a poco el canon «amplio», con todos los libros actuales. Pero algunos cristianos negaban que los deuterocanónicos tuviesen la misma validez que los otros. El debate fue especialmente agudo en el siglo XVI, durante la Reforma. La traducción de Lutero los agrupaba al final como «libros que no se igualan con la sagrada Escritura, pero cuya lectura es útil y buena». Igual hacen la Biblia de Zúrich, publicada por Zwinglio y otros, y la Olivetana, con prólogo de Calvino.

El concilio de Trento impuso entre los católicos el canon «amplio», basándose en el uso constante de esos libros dentro de la Iglesia.

Entre las iglesias orientales separadas, admiten el canon amplio la siria, copta, armenia y etíope. La rusa rechaza los deuterocanónicos a partir del siglo XVIII. La griega deja libertad de opinión.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Testimonio de Flavio Josefo sobre fariseos y saduceos

En esta época había tres escuelas de pensamiento entre los judíos, las cuales sostenían puntos de vista encontrados en relación con el acontecer humano, una de las cuales se llamaba la escuela de los fariseos, otra la de los saduceos y la tercera la de los esenios. Pues bien, los fariseos afirman que algunas cosas, pero no todas, son obra del Destino, mientras que otras depende de los propios hombres que ocurran o que no se produzcan. Los saduceos, en cambio, eliminan de raíz el Destino, considerando que éste no se corresponde con realidad alguna y que los hechos humanos no se cumplen tampoco siguiendo sus dictados, sino que todos ellos, por el contrario, dependen de nosotros mismos, de suerte que no sólo somos nosotros mismos los causantes de las cosas buenas, sino también los que recibimos los peores males por culpa de nuestros desatinos. Pero acerca de estas cuestiones he hecho una exposición más precisa en el libro segundo de la *Historia judía* [= *La guerra de los judíos*, 2,119-166] (*Antigüedades judías* 13,171).

Los fariseos llevan una vida frugal, sin la menor concesión a la molición, y siguen fielmente aquellos principios que la razón les sugiere y determina como buenos, puesto que consideran que la observancia de los principios que la razón quiere revelarles es algo por lo que merece la pena luchar. Conceden el máximo de respeto a quienes les aventajan en edad, y no osan contradecir sus indicaciones ni criticarlas. Y aunque entienden que todo el acontecer humano está determinado por el destino, tampoco quitan a la voluntad su propia iniciativa, por haber determinado Dios, por un lado, que en el devenir de los acontecimientos intervenga también la decisión del destino, y, por otro, que la voluntad de los hombres proceda con virtud o maldad. Y creen ellos que las almas poseen el don de la inmortalidad, y que cuando ellas bajan al otro mundo sufren condenas o reciben premios, según en la vida se hubieran conducido perversa o virtuosamente, de suerte que las primeras reciben como pago la prisión eterna, y las segundas la facultad de volver a la vida. Por estas enseñanzas no sólo consiguen que las gentes les crean ciegamente, sino que además logran que sean realizados según sus indicaciones los actos rituales inherentes a las oraciones y a los sacrificios. ¡Tan alto grado de fidelidad les testimoniaron las ciudades con la práctica de lo que consideraban mejor así en la forma de vida como en sus palabras!

Por lo que a los saduceos respecta, su doctrina enseña que las almas se desintegran al mismo tiempo que los cuerpos. Y ellos no se preocupan de observar ninguna otra cosa más que las leyes, puesto que consideran una virtud discutir a los maestros las enseñanzas que éstos pretenden hacer prevalecer. Esta doctrina es admitida por pocos hombres, aunque estos pocos son los que ocupan los puestos principales, pero sin que ellos la pongan en práctica en absoluto (hablando en términos generales), ya que, cuando pasan a ocupar alguna magistratura, se resignan, en contra de su voluntad y a la fuerza, a seguir las directrices de lo que enseña la doctrina de los fariseos, y eso porque el pueblo no les consentiría ningún otro proceder (*Antigüedades judías* 18,12-17).

2. Testimonios antiguos sobre los esenios

2.1. Al oeste [del mar Muerto], pero a una distancia suficiente para que no haya que tener miedo de las exhalaciones, están los esenios, nación solitaria, singular por encima de todas las demás, sin mujeres, que han renunciado por completo al amor, sin dinero, viviendo en medio de las palmeras. Es una nación que se reproduce continuamente, gracias a la afluencia de nuevos seguidores, sin que falten aquellos que, cansados de la vida, se ven llevados por las fluctuaciones de la fortuna a adoptar esta forma de vivir. De este modo, durante miles de años, cosa increíble, se mantiene una nación en la cual no nace nadie: ¡tan fecundo resulta para ella el arrepentimiento que muchos sienten de su vida pasada! Por debajo de ellos está la ciudad de Engadí, que sólo cede a Jerusalén por su fertilidad y sus palmerales; pero ahora es un motón de cenizas, como Jerusalén. Desde allí se llega a Masada, for-

taleza sobre una roca, que tampoco dista mucho del lago Asfaltitos (Plinio el Viejo [23-79 d.C.], *Historia natural* V,17,4).

2.2. Los esenios, que gozan fama de ejercitarse en la santidad, son judíos de raza, pero ligados por el afecto mutuo más que los otros (los otros son los fariseos y los saduceos, aclaró). Rechazan los placeres como un mal, mientras consideran una virtud la templanza y el no ceder a las pasiones; no estiman el matrimonio, pero adoptan a los hijos de otros mientras son todavía moldeables y dóciles, los tratan como si fuesen sus padres y los educan de acuerdo con sus costumbres. De hecho, no condenan por principio el matrimonio y la propagación de la raza, sino que se guardan de la lascivia de las mujeres y están convencidos de que ninguna de ellas se mantenga fiel a un solo hombre.

Desprecian las riquezas y es admirable en ellos la comunidad de bienes; es imposible encontrar entre ellos a uno que se distinga de los demás por su fortuna. Su ley exige que toda persona que se adhiera a la secta se desprenda de sus bienes en beneficio de la comunidad, de manera que en ninguno de ellos se advierte ni una pobreza degradante ni una riqueza insolente. Poniendo en común los bienes personales, todos tienen, como hermanos, un solo patrimonio.

Consideran el aceite una impureza, y si alguno se pringa con él involuntariamente se lava el cuerpo; de hecho, consideran elemento de belleza tener la piel seca y vestir siempre de blanco. Eligen responsables para atender a los intereses de la comunidad, y los oficios especiales de cada responsable son determinados por el conjunto de los miembros.

No ocupan una sola ciudad, sino que se asientan por grandes grupos en cada ciudad. Cuando uno de la secta llega de fuera, ponen a su disposición todos los recursos de la comunidad, como si fueran suyos; entran en las casas de personas que no han visto nunca como si fuesen sus mejores amigos. Consiguientemente, no llevan nada con ellos cuando viajan, excepto armas como protección contra los bandidos. En cada ciudad hay uno de la secta especialmente dedicado a atender a los extranjeros, que les proporciona vestidos y todo lo necesario.

En su forma de vestir y su aspecto recuerdan a los niños educados bajo rigurosa disciplina; no cambian vestidos ni sandalias hasta que no están completamente deteriorados o gastados. Entre ellos no compran ni venden nada, sino que cada uno cede lo suyo al que lo necesita, llevándose a cambio lo que le hace falta; incluso puede coger lo que quiera sin ofrecer nada a cambio.

Son especialmente piadosos con la divinidad. Antes de que salga el sol no hablan de temas profanos, sino que le dirigen ciertas oraciones aprendidas de sus antepasados como animándolo a salir. Después de esto cada cual es enviado por el superintendente al oficio que sabe, y después de haber trabajado duramente hasta la hora quinta se reúnen de nuevo en un solo lugar y ceñidos de trajes de lino se lavan el cuerpo con agua fría; después de esta purificación van juntos a un edificio particular en el que no puede entrar

ningún extraño; y, ya purificados, entran en el refectorio como en un recinto sagrado. Se sientan en silencio; el panadero pone delante, por orden, los panes, y el cocinero pone delante de cada uno un solo plato con una sola comida. El sacerdote introduce la comida con una oración y nadie puede probar nada antes de la oración; cuando han terminado de comer, añade una nueva oración; de modo que, tanto al principio como al final, veneran a Dios como quien suministra lo necesario para la vida. Luego, se quitan la ropa, como vestidos sagrados, y vuelven al trabajo hasta la tarde. Cuando retornan a casa, cenan de la misma manera en compañía de los huéspedes, si hay alguno de paso entre ellos. En la casa no se oyen gritos ni tumultos; para hablar se ceden la palabra, unos a otros, por orden. A los de fuera, el silencio de los de dentro les parece como si ocultasen la celebración de un misterio espantoso, pero se debe a su continua sobriedad y a la costumbre de limitar la comida y la bebida a las exigencias de la naturaleza.

En cuanto a las otras cosas, no hacen nada sin mandarlo el superintendente; pero hay dos cosas que quedan a su arbitrio: la asistencia y la compasión. De hecho, está permitido prestar ayuda según el parecer de cada uno a los que son dignos, cuando se encuentran en necesidad, y proporcionar alimento a los menesterosos; pero no es lícito hacer donativos a la familia sin permiso del director. Contienen la ira, refrenan las pasiones, son modelos de fidelidad y promotores de la paz. Cualquiera de sus palabras tiene más fuerza que un juramento: pero se abstienen de jurar, considerándolo peor que el perjurio, pues dicen que quien sólo es creído cuando invoca a Dios ya está condenado.

Conceden especial importancia a los escritos de los antepasados, escogiendo especialmente los que se refieren al provecho del alma y del cuerpo; por ello, con vistas a curar las enfermedades, investigan las raíces medicinales y las propiedades de las piedras.

Ni siquiera a los que desean ardientemente entrar en su secta se les concede el ingreso de inmediato. Al candidato le imponen por un año la misma norma de vida de la corporación, aunque permanezca fuera de ella, entregándole un hacha pequeña, el cinturón mencionado más arriba y un vestido blanco. Después de haber dado durante este tiempo prueba de moderación, se adentra en la norma de vida y le permiten participar de unas formas más puras de agua sagrada; pero todavía no lo admiten en las asambleas de la comunidad. Después de demostrar esta constancia, su carácter es sometido a prueba otros dos años, y sólo entonces, si se le considera digno, es admitido en la comunidad.

Sin embargo, antes de que pueda tocar el alimento común, presta terribles juramentos: en primer lugar, de ser piadoso con la divinidad; luego, de observar justicia con los hombres, y de no hacer daño a nadie ni por propio querer ni por orden de otro; de odiar siempre a los injustos y de ayudar a los justos; de mantener siempre fidelidad a todos, especialmente a los investidos de poder, porque la autoridad de mandar no se posa sobre uno sin que Dios lo quiera; de no volverse insolente en el poder, si llega a tener el mando, ni de distinguirse pomposamente de los súbditos por el vestido o

por otro ornato especial; de amar siempre la verdad y de confundir a los mentirosos; de guardar las manos del hurto y el alma de la ganancia impia; de no tener nada escondido a los de la secta, ni de revelar nada de ellos a los extraños aunque sea torturado hasta la muerte. Además de esto, presta juramento de no transmitir a alguno de la secta los estatutos de forma distinta a como los ha recibido, de guardarse del bandidaje, y de tener guardados igualmente tanto los libros de su secta como los nombres de los ángeles. Con estos juramentos se aseguran la fidelidad de los que entran.

Los que son cogidos en fallos graves son expulsados de la corporación; y el expulsado termina frecuentemente sus días con una suerte miserabilísima. De hecho, atado por los juramentos y por las costumbres, no puede participar ni siquiera en el alimento de los otros profanos; alimentándose entonces de hierbas y consumiéndose su cuerpo por el hambre, termina muriendo. Por esto, movidos de compasión, recibieron de nuevo a muchos expulsados que estaban a punto de expirar, considerando suficiente castigo por sus fallos una pena que los había llevado casi hasta la muerte.

En las cuestiones judiciales son atentísimos y justos; juzgan reuniéndose no menos de cien personas, pero su sentencia es irrevocable. Tienen en gran veneración, después de Dios, el nombre del legislador, y si alguno habla mal de él es castigado con la muerte. Juzgan decoroso obedecer a los ancianos y a la mayoría; así, en una reunión de diez, uno no habla si nueve no quieren. Se guardan también de escupir en medio de los otros o a la derecha. Se guardan también de trabajar en el séptimo día, y eso más rigurosamente que todos los judíos; en efecto, no sólo se preparan los alimentos un día antes para no encender fuego ese día, sino que ni siquiera se atreven a mover un utensilio ni a ir a la letrina. En los otros días cavan un boquete de un pie de profundidad con la azada (esta forma tiene el hacha pequeña que le entregan al nuevo miembro), y cubriéndose en torno con el manto para no ofender a los rayos de Dios, se sientan sobre él; luego tapan el boquete con la tierra excavada. Hacen esto eligiendo los lugares más solitarios; aunque esta expulsión de las inmundicias corporales sea natural, tienen por norma lavarse después de ella como si hubiesen quedado contaminados.

Se dividen en cuatro clases, según el tiempo transcurrido bajo disciplina, y los más recientes son tan inferiores a los más ancianos que, si éstos son tocados por aquéllos, se lavan como si hubiesen entrado en contacto con un extraño. Son también longevos, tanto que la mayoría de ellos pasa los cien años a causa de la sencillez de su forma de vida —por lo que me parece— y de la regularidad.

Desprecian los peligros; superan los dolores con la reflexión; estiman la muerte, cuando llega con honradez, como mejor que una inmortalidad. Por lo demás, su ánimo fue sometido a todo género de pruebas por la guerra contra los romanos, en la cual, estirados y retorcidos, quemados y fracturados, hechos pasar por todo instrumento de tortura, para que blasfemasen del legislador o comiesen algo ilícito, no toleraron someterse a ninguna de estas dos órdenes, ni adular a los torturadores o llorar; sonriendo entre los espasmos y tratando irónicamente a quienes los torturaban, entregaban

serenamente el espíritu como personas que estaban a punto de recibirlo de nuevo.

En realidad, es muy firme entre ellos la opinión de que los cuerpos son corruptibles y su materia no es permanente, mientras que las almas inmortales permanecen siempre; además, las almas, venidas del éter más sutil, permanecen encerradas en los cuerpos como dentro de cárceles, atraídas abajo por un cierto encanto natural; pero cuando son devueltas arriba, libres de las ataduras de la carne, como liberadas de una larga esclavitud, entonces gozan y se remontan a las regiones meteóricas. Sostienen —con la misma opinión que los griegos— que a las buenas está reservada una morada más allá del océano y un lugar que no es molestado por lluvias, nieves ni ardores, sino que lo refresca la brisa que sopla siempre dulce del océano; en cambio, a las malvadas les asignan una caverna oscura y tempestuosa, repleta de incesantes suplicios. Con esto, en primer lugar, afirman que las almas son eternas; y, además de esto, atraen a los hombres a la virtud y los retraen del vicio. De hecho, los buenos se vuelven mejores durante la vida con la esperanza de un premio también después de la muerte, y los excesos de los malvados son refrenados con el miedo, ya que, aunque queden ocultos en vida, esperan ser sometidos después de la muerte a un castigo sin fin. Éstas son las ideas teológicas de los esenios con respecto al alma, que constituyen un alimento irresistible para los que han gustado una vez su sabiduría.

Hay también entre ellos quienes afirman prever el futuro, ejercitándose desde niños en libros sagrados, en purificaciones de distinto género y en sentencias de profetas; y raras veces yerran en sus predicciones.

Existe también otro grupo de esenios que, por forma de vida, por costumbre y por legislación, se acomodan a los otros, pero difieren de ellos por la opinión con respecto al matrimonio. Juzgan, en efecto, que quienes no se casan amputan la parte principal de la vida, es decir, su transmisión, y que si —peor aún— todos pensasen de ese modo, la raza acabaría bien pronto. Por ello, someten a las esposas a la experiencia de un trienio, y después de que han superado una triple purgación como prueba de que pueden dar a luz, las toman. Con las embarazadas no tienen relaciones, demostrando que para ellos el matrimonio no es un placer sino una necesidad para tener hijos. Las mujeres se bañan con un vestido encima, igual que los hombres con un cinturón. Tales son las costumbres de este grupo (Flavio Josefo, BJ II, 120-161).

2.3. Los esenios consideran que todo debe dejarse en las manos de Dios. Enseñan que las almas son inmortales y estiman que se debe luchar para obtener los frutos de la justicia. Envían ofrendas al templo, pero no hacen sacrificios, pues practican otros medios de purificación. Por este motivo se alejan del recinto sagrado, para hacer aparte sus sacrificios. Por otra parte, son hombres muy virtuosos y se entregan por completo a la agricultura. Hay que admirarlos, por encima de todos los que practican la virtud, por su apego a la justicia, que no la practicaron nunca los griegos ni los bárbaros, y que no es una novedad entre ellos, sino cosa antigua. Los bienes entre

ellos son comunes, de tal manera que los ricos no disfrutan de sus propiedades más que los que no poseen nada. Hay más de cuatro mil hombres que viven así. No se casan ni tienen esclavos, pues creen que lo último es inicuo, y lo primero conduce a la discordia; viven en común y se ayudan mutuamente. Eligen a hombres justos encargados de percibir los réditos y los productos de la tierra, y seleccionan sacerdotes para la preparación de la comida y de la bebida (Flavio Josefo, *Ant.* XVIII,i,5).

2.4. Tampoco es estéril en virtud Siria Palestina. En este país vive una parte importante de la nación muy populosa de los judíos. Algunos de ellos, en número de cuatro mil, son designados allí con el nombre de esenios. Su nombre, según pienso, es una variante —aunque inexacta— del término griego *osiótes* (santidad), porque se entregan especialmente a servir a Dios, no mediante el sacrificio de animales, sino mediante la decisión de santificar sus mentes.

Digamos en primer lugar que estos hombres viven en una especie de aldeas, huyendo de las ciudades por causa de los crímenes habituales en los que allí viven⁵; en efecto, saben muy bien que, lo mismo que un aire corrompido es causa de epidemias, la promiscuidad inflige a las almas enfermedades incurables. Entre los esenios, unos trabajan la tierra, otros practican diversos oficios que contribuyan a la paz, haciéndose útiles a sí mismos y al prójimo. No acumulan plata y oro, ni adquieren grandes fincas con el deseo de sacar beneficio de ellas, sino que sólo buscan lo necesario para la vida.

Aunque entre todos los hombres son casi los únicos que viven sin bienes ni posesiones por libre decisión, no por mala suerte, ellos se consideran extraordinariamente ricos, pues consideran que la frugalidad unida a la alegría es, como lo es de hecho, la mayor riqueza.

Sería inútil buscar entre ellos un fabricante de flechas, jabalinas, espadas, yelmos, corazas, escudos, armas, máquinas militares o cualquier instrumento de guerra, ni de objetos pacíficos que podrían ser usados para causar daño. No tienen la menor idea del comercio a grande o pequeña escala, ni de navegación, porque rechazan todo lo que podría excitar en ellos la codicia.

Entre ellos no existen esclavos, todos son libres y se ayudan mutuamente. No sólo condenan a los amos como injustos porque perjudican la igualdad, sino también como impíos porque violan la ley natural que ha engendrado y alimentado a todos los hombres del mismo modo, como una madre, haciendo de ellos verdaderos hermanos, no de nombre, sino en realidad. Este parentesco fue herido por la astuta codicia, que le infligió golpes mortales, instalando la enemistad en el puesto de la afinidad, el odio en el puesto del amor.

En cuanto a la filosofía, la lógica se la dejan a los amantes de jugar con las palabras, ya que es inútil para adquirir la virtud; la física se la dejan a los

5. En su obra *Hypothetica*, de la que se conserva un fragmento en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio, Filón ofrece una imagen distinta. Aquí afirma que los esenios habitan en muchas de las ciudades de Judea.

visionarios charlatanes, ya que supera la capacidad de la naturaleza humana, a excepción de lo que enseña sobre la esencia divina y sobre la naturaleza del universo; en cambio, estudian con gran interés la ética, sirviéndose constantemente de las leyes de sus antepasados, que el alma humana no habría podido concebir sin divina inspiración. Se instruyen en estas leyes en todo tiempo, pero especialmente en el séptimo día. De hecho, el séptimo día es considerado sagrado y en él se abstienen de todas las otras ocupaciones para unirse en lugares sagrados que llaman sinagogas. Allí, colocados en filas según la edad, los jóvenes por debajo de los ancianos, se sientan decorosamente con los oídos atentos.

Uno de ellos coge los libros y lee en voz alta, mientras otro, entre los más instruidos, se hace adelante y explica lo que no se entiende. La mayor parte de su enseñanza se basa en el método de la alegoría [literalmente: «mediante símbolos»], según una antigua costumbre.

Se forman en la piedad, la santidad, la justicia, las virtudes domésticas y cívicas, en la ciencia de lo que es realmente bueno, malo o indiferente, en la elección de lo que hay que hacer y en la huida de lo contrario, tomando como triple regla y criterio el amor a Dios, el amor a la virtud y el amor a los hombres. Del amor de Dios ofrecen numerosísimos ejemplos: la pureza constante e incansante durante toda la vida, el rechazo de los juramentos, el rechazo de la mentira, el pensamiento de que la divinidad es causa de todo lo que está bien y no es causa de ningún mal. Ilustran el amor a la virtud con el desprecio de las riquezas, de la gloria, del placer; con el dominio de sí mismos, la paciencia, y además con la frugalidad, la sencillez, el humor fácil, la modestia, el respeto a la Ley, el equilibrio del carácter y todas las virtudes análogas. Y el amor a los hombres lo demuestran con la benevolencia, la igualdad y la vida comunitaria; ésta es superior a todo elogio y merece un breve comentario.

Ante todo, ninguna casa es propiedad particular, cualquier casa es de todos; porque, aparte de que viven juntos en cofradías, su morada está también abierta a los visitantes que vienen de fuera animados por el mismo ideal. Además, no hay más que una bolsa común para todos, y los gastos son comunes: son comunes los vestidos y comunes los alimentos; en efecto, han adoptado el uso de la comida en común. Sería inútil buscar un sitio donde se practique mejor este uso del mismo techo, del mismo género de vida y de la misma mesa. Lo cual es lógico, porque todo lo que reciben como salario por su trabajo diario no lo guardan para ellos, sino que lo ponen en común, para que esté a disposición de cuantos desean hacer uso de ello. No se desentienden de los enfermos por el hecho de que no puedan producir nada. De hecho, disponen de todo lo necesario para curarlos gracias a los fondos comunes, y no temen realizar grandes gastos. Los ancianos gozan de respeto y de cuidados como padres asistidos en su vejez por auténticos hijos con extrema generosidad, ayudándolos con innumerables manos y rodeándolos de atenciones y cuidados.

Tales son los atletas que produce esta filosofía, que ignora las sutilezas de la elocuencia griega, pero que propone como ejercicios gimnásticos el

cumplimiento de acciones encomiables gracias a las cuales se logra una absoluta libertad.

Y he aquí una prueba de ello. En diversas ocasiones se alzaron sobre este país numerosos soberanos, de diversos caracteres y tendencias. Unos rivalizaban en crueldad con las bestias más feroces [...] Otros hablaban serenamente, ocultando tras dulces palabras un alma llena de odio [...] pero ninguno de ellos, ni siquiera los más crueles, los más astutos y los más falsos, consiguió acusar a la sociedad llamada de los esenios, o de los santos. Al contrario, todos estuvieron convencidos de la virtud de estos hombres y los trataron como personas independientes y libres por naturaleza, que celebran sus comidas en común y con una vida comunitaria superior a todo elogio, clara prueba de una existencia perfecta y de una vida sumamente feliz (Filón de Alejandría, *Quod omnis probus sit liber*, 75-91).

3. Salmo 17 de Salomón

Escrito probablemente entre los años 63-60 a.C. por un fariseo, es el mejor testimonio de la esperanza mesiánica de la época. Copio fragmentos extensos, añadiendo divisiones para facilitar la lectura.

Introducción

- 1 Señor, tú eres nuestro rey por siempre jamás;
en ti, oh Dios, se gloriará nuestra alma.
[...]

Lamento

- 4 Tú, Señor, escogiste a David como rey sobre Israel;
tú le hiciste juramento sobre su posteridad,
de que nunca dejaría de existir ante ti su casa real.
5 Por nuestras transgresiones se alzaron contra nosotros los pecadores;
aquellos a quienes nada prometiste nos asaltaron y expulsaron,
nos despojaron por la fuerza y no glorificaron tu honroso Nombre.
6 Dispusieron su casa real con fausto cual corresponde a su excelencia,
dejaron desierto el trono de David con la soberbia de cambiarlo.
7 Pero tú, oh Dios, los derribas y borras su posteridad de la tierra,
suscitando contra ellos un extraño a nuestra raza.
[...]
11 Desierta de habitantes ha dejado el impío nuestra tierra;
hicieron desaparecer al joven, al anciano, a los niños.
12 En el calor de su ira los envió hasta Occidente, a los magnates de
la tierra los entregó para ludibrio y no los perdonó.
13 El enemigo obró orgullosamente en su barbarie,
pues su corazón es ajeno a nuestro Dios.
[...]

- 18 A toda la tierra alcanzó su dispersión por obra de los impíos, porque rehusó el cielo derramar la lluvia sobre la tierra.
19 Se habían detenido las fuentes que siempre fluyen desde las cimas de las altas montañas, porque no había entre ellos quien practicara la justicia y la equidad.
20 Desde el prócer al villano, todos viven en pecado, el rey en impiedades, el juez en la infidelidad y el pueblo en la iniquidad.

Petición

- 21 Míralo, Señor, y suscítale un rey, un hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo.
22 Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola,
23 para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero,
24 para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca,
25 para que ante su amenaza huyan los gentiles de su presencia y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones.

Respuesta profética

- 26 Reunirá [el rey] un pueblo santo al que conducirá con justicia; gobernará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios.
27 No permitirá en adelante que la injusticia se asiente entre ellos, ni que habite allí hombre alguno que cometa maldad, pues sabrá que todos son hijos de Dios.
28 Los dividirá en sus tribus sobre la tierra; el emigrante y el extranjero no habitarán más entre ellos;
29 juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría.
30 Obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo; glorificará al Señor a la vista de toda la tierra, y purificará a Jerusalén con su santificación, como al principio,
31 para que vengan las gentes desde los confines de la tierra a contemplar su gloria, trayendo como dones a sus hijos, privados de su fuerza, para contemplar la gloria del Señor, con la que Dios la adornó.
32 Él será sobre ellos un rey justo, instruido por Dios; no existe injusticia durante su reinado sobre ellos, porque todos son santos y su rey es el ungido del Señor.
33 No confiará en caballos, jinetes ni arcos; ni atesorará oro y plata para la guerra, ni el día de la batalla acrecentará sus esperanzas la multitud de sus guerreros.

- 34 El Señor es su rey. Su esperanza es la del fuerte que espera en Dios. Se apiadará de todas las naciones que vivan ante él con religioso temor.
- 35 Golpeará la tierra continuamente con la palabra de su boca, pero bendecirá al pueblo del Señor con sabiduría y gozo.
- 36 El rey mismo estará limpio de pecado para gobernar un gran pueblo, para dejar convictos a los príncipes y eliminar a los pecadores con la fuerza de su palabra.
- 37 No se debilitará durante toda su vida, apoyado en su Dios, porque el Señor lo ha hecho poderoso por el espíritu santo, lleno de sabias decisiones, acompañadas de fuerza y justicia.
- 38 La bendición del Señor está sobre él en la fuerza, no sentirá debilidad.
- 39 Su esperanza está puesta en el Señor, ¿quién podrá contra él?
- 40 Es fuerte en sus actos y poderoso en su fidelidad a Dios, apacentando el rebaño del Señor con justicia y fidelidad. No le permitirá a ninguno flaquear mientras es apacentado.
- 41 Conducirá a todos en la rectitud, y no habrá en ellos orgullo para oprimir a los demás.
- 42 Tal es la majestad del rey de Israel, la que dispuso Dios suscitar sobre la casa de Israel para corregirla.
- 43 Sus palabras son más acrisoladas que el oro apreciadísimo; en las asambleas juzgará las tribus del pueblo santificado; sus palabras son como palabras de santos en un pueblo santificado.
- 44 Felices los que nazcan en aquellos días, para contemplar la felicidad de Israel cuando Dios congrege sus tribus.
- 45 Apresure Dios sobre Israel su misericordia, líbrenos de la inmunidad de enemigos impuros.
- 46 El Señor es nuestro rey para siempre jamás.

Traducción de A. Piñero Sáez, en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Cristiandad, Madrid, 1982.

4. Juicio de Josefo sobre Herodes

Quizá otros historiadores se admiren de que poseyera un carácter de tendencias tan diversas. Pues si tenemos en cuenta la liberalidad y beneficencia que utilizó con todos, aun aquellos que menos lo merecían, deberemos reconocerle un espíritu generoso. Pero si alguien considera los suplicios y el malestar con los que persiguió a sus súbditos y aun a personas que le eran muy allegadas, no dejará de ponderar su dureza y cuán inexorable fue; se lo describe como un ser feroz, cruel y ajeno a toda mansedumbre. De ahí el que se lo considere como de dos voluntades diferentes y contradictorias. Yo, sin embargo, apartándome de ambas opiniones, creo que una sola y única causa era el origen de todos sus actos.

Era sumamente ambicioso de honores y totalmente entregado a los mismos; esto lo incitaba a ser magnífico, dondequiera que viera esperanza de elogios inmediatos o de ser recordado por la posteridad. Pero, puesto que para ello gastaba mucho más de lo que podía, se veía obligado a ser áspero y severo con sus súbditos. Pues, para ser magnánimo con otros, se veía obligado a extraer a aquéllos violentamente sus recursos. Consciente de que sus súbditos lo odiaban por las penalidades a que los había sometido, encontraba difícil corregir sus faltas, lo cual habría disminuido sus ingresos. Correspondía al odio con el odio, aprovechando esta circunstancia incluso para acrecentar sus rentas.

Y en lo referente a los familiares, si alguno de ellos no se conformaba con su voluntad, y dejaba de comportarse como un siervo, o si daba la impresión de que conspiraba contra el reino, en su ánimo desenfundado perseguía por igual a parientes y amigos, como si fueran enemigos, no retrocediendo ante ningún rigor; sólo él debía ser honrado. La vehemencia con que lo poseía este deseo lo manifiestan los honores que tributó a César y a Agripa. En la medida en que él respetaba a los mayores, quería que los inferiores lo respetaran; el otorgarles lo mejor era indicio de lo que quería para sí mismo. Pero el pueblo judío abominaba todas estas cosas y estaba acostumbrado a tener en más lo justo y equitativo que la gloria; por esto no lo encontraba grato, y él no pudo lograr que su ambición fuera adulada con estatuas, templos y otras cosas similares (*Ant.* XVI,v,4).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

La principal fuente es la Biblia. Aconsejo la traducción de la *Biblia del Peregrino*, dirigida por L. Alonso Schökel, Mensajero, Bilbao, 2001.

Un complemento importante lo constituyen los escritos apócrifos, aunque no los aceptan como inspirados ni judíos ni cristianos. De ellos tenemos cinco volúmenes en castellano publicados bajo la dirección de A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1984-1987.

Son también importantes las obras del más famoso historiador judío del siglo I, Flavio Josefo: *La guerra de los judíos*, Gredos, Madrid, 1997; *Antigüedades judías*. Ed. de J. Vara Donado, 2 vols., Akal, Madrid, 1997; *Autobiografía. Contra Apión*, Gredos, Madrid, 1994.

Las *Obras completas* de Filón de Alejandría han sido traducidas al castellano y publicadas con introducciones y notas por J. M.^a Treviño, 5 vols., Acervo Cultural Editores, Buenos Aires 1975-1976. Esta edición sólo contiene las obras que se conservan en griego; faltan, pues, las *Quaestiones in Genesim* y las *Quaestiones in Exodum*, que sólo se conservan en armenio.

Estudios modernos

- Albertz, R., 1999: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Trotta, Madrid.
- Ben Sasson, H. H. (dir.), 1988: *Historia del pueblo judío* 1. Desde los orígenes hasta la Edad Media, Alianza, Madrid.
- Bickerman, E., 1988: *The Jews in the Greek Age*, Harvard Univ. Press, Harvard.
- Bright, J., 1970: *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Eichrodt, W., 1974: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid.
- González Echegaray, J., 1994: *Arqueología y evangelios*, VD, Estella.
- Guevara, H., 1985: *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid.
- Jeremias, J., 2000: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid.
- Le Moyne, J., 1972: *Les Sadducéens*, Études Bibliques, Paris.
- Penna, R., 1994: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Rad, G. von, 1969: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca.
- Sanders, E. P., 1992: *Judaism*, SCM Press, London.
- Schürer, E., 1985: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid.
- Sicre, J. L., 2000: *Introducción al Antiguo Testamento*, VD, Estella.
- Tcherikover, V. A., 1966: *Hellenistic Civilization and the Jews*, The Jewish Publications Society of America, Philadelphia.
- Trebolle, J., 1998: *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid.
- Trevijano, R., 1995: *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.

Capítulo II

JESÚS DE GALILEA

Miguel Pérez Fernández

1. LA VIDA DE JESÚS COMO PROBLEMA HISTÓRICO
E HISTORIOGRÁFICO

Hubo un tiempo, y no hace tanto —por los años sesenta del pasado siglo—, en el que se decía que poco menos que nada se podía saber de Jesús. Jesús no era ya ni siquiera un problema histórico. Su historicidad era, cuando mucho, un problema teológico que se formulaba, más o menos, de la siguiente manera: ¿qué significación tiene para el creyente actual la vida de Jesús? Y la respuesta era que Jesús fue sólo la ocasión para una manifestación decisiva de Dios *en la historia y en mi historia*. La vida, pues, histórica de Jesús era no sólo inaccesible para la historia sino irrelevante para la fe. Así lo decía Rudolf Bultmann. Éstas eran las teorías que hacían furor en mis años universitarios.

Es fácil ver que este debate era típicamente *cristiano* y propio de las Facultades de Teología. Ningún historiador de fuera de los límites teológicos podía renunciar tan alegremente a saber algo más de Jesús, ni nadie curioso, aunque no tuviera conciencia de la manifestación de Dios *en su propia historia*, podía dejar de ver la importancia de la historia de Jesús en la historia posterior que algo a él también le afectaba. Justamente el debate se ha abierto con mayor perspectiva cuando, con los exegetas y teólogos cristianos, han entrado en la investigación *judíos y paganos* (por decirlo de alguna manera), y Jesús y su obra son ya objeto de interés fuera de las Facultades de Teología.

1.1. Etapas en la búsqueda del Jesús histórico

Suele comenzarse esta historia científica con H. S. Reimarus (1694-1768) en el siglo de la Ilustración; fue quien primero distinguió entre el Jesús histórico y el Cristo de la Iglesia, e introdujo la tesis del *fraude consciente*: para ocultar el fracaso de Jesús, sus discípulos robaron su cuerpo e inventaron la historia de la resurrección, cambiaron el contenido de su mensaje y la misma imagen del profeta judío que Jesús fue se transformó en la de un mediador divino universal. En el siglo XIX, la llamada *corriente liberal* de la teología y la exégesis comenzó una reconstrucción histórico-crítica de la personalidad de Jesús (H. J. Holtzmann, F. Chr. Baur, Chr. H. Weise). En los comienzos de siglo XX el optimismo liberal se convirtió en escepticismo al constatar la contaminación postpascual incluso de las fuentes antiguas y el carácter catequético y kerigmático de las unidades menores o formas más simples detectadas en la composición de los evangelios (K. L. Schmidt y M. Dibelius). Con ello la reconstrucción de la vida de Jesús devenía imposible. A lo que se sumó la importante contribución de R. Bultmann (1884-1976) con sus análisis minuciosos de la tradición evangélica (sinópticos y Juan) y con su teología dialéctica y existencialista: lo decisivo no es el Jesús histórico sino lo que Dios dijo con motivo de Jesús; lo importante no es el Jesús que existió sino mi decisión existencial de respuesta a lo que Dios dijo con motivo de Jesús.

Los discípulos de Bultmann, con reconocido realismo, quitaron radicalidad a las teorías de sus maestros y reconocieron una necesaria continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo exaltado: *el criterio de la diferencia*, especialmente en su actitud frente a la Ley, hacía aparecer a Jesús como un personaje real en alternativa al judaísmo de su tiempo; los seguidores de Jesús, siguiendo esta alternativa, no hicieron sino mantenerse fieles al Jesús de la historia.

Hasta aquí toda la discusión estaba acotada en el espacio de la teología alemana y en un marco cristiano casi exclusivamente protestante. La novedad de estos últimos años es la irrupción de exegetas católicos e investigadores judíos y el interés de sociólogos e historiadores no confesionales; la discusión ha salido ya de Europa y hoy es especialmente viva en América del Norte.

En la investigación actual sobresale una revalorización del entorno y trasfondo judío de Jesús (J. Jeremias, D. Flusser, G. Vermes, E. P. Sanders, J. Neusner, Morton Smith, etc.), en lo que ha tenido no poco que ver la simultaneidad de dos corrientes afectivas e inte-

lectuales recíprocas: por una parte, el interés sincero y hasta apasionado —y en parte acrítico— de parte del judaísmo por recuperar a Jesús para su pueblo (la rehebraización de Jesús); de otra parte, el interés sincero y cordial de los cristianos por el judaísmo. No cabe duda de que a esto han contribuido los descubrimientos qumránicos, el renovado estudio de la literatura apócrifa, la eclosión de los estudios targúmicos. En los últimos años ha cambiado la visión que se tiene del judaísmo en medio del cual vivió Jesús: ya no es sólo el judaísmo ortodoxo atado a la Ley, sino también el esenio y el apocalíptico y el samaritano y el singular de los galileos y el de la diáspora. De donde resulta que el *criterio de la diferencia* queda en entredicho: diferente ¿de quién o de qué? Jesús se entiende más plausiblemente en el contexto de los movimientos internos renovadores del judaísmo y sobre la base de la tradición bíblica profética, apocalíptica y sapiencial.

1.2. El redescubrimiento de Jesús en el judaísmo

Al interés de los cristianos por el judaísmo ha correspondido un renovado interés del judaísmo por Jesús. Siguiendo la monografía de Pinchas Lapide y reproduciendo sus citas (cf. Bibliografía), señalo figuras claves en este acercamiento judío:

— Acompañando la desmitologización de Jesús emprendida por los reformadores protestantes y hasta fascinados por ella, el movimiento ilustrado judío inició una recuperación, a veces romántica, de Jesús:

Para el judío que piensa, está claro que el cristianismo primitivo nació de forma natural del judaísmo, del ambiente judaico de aquel tiempo, del sonido de la trompeta, de la profecía judaica y de los esfuerzos de liberación de los fariseos (Abraham Geiger, 1810-1874).

El fondo es auténticamente judío; el olor de la tierra palestina que se levanta desde estas páginas es tan fuerte que sólo una fantasía desatada puede convertir a este Jesús histórico en un mito (Klein, 1910).

— Comienza entonces en el judaísmo un fenómeno curioso: que los mismos ilustrados judíos, que intentaban liberarse en sus propias vidas de la tradición talmúdica (eran los tiempos optimistas de la asimilación), buscaban mediante el *Talmud* y los *midrasim* rejudaizar a Jesús. El gran rabino de Viena H. P. Chajes escribía en 1919:

Si se quiere penetrar en el espíritu del cristianismo primitivo, es preciso ser un judío rabínico que conozca el midrás. Antes que nada hay que leer los evangelios en una versión hebrea; entonces pronto se desvelarán aspectos que habían permanecido oscurecidos para una investigación no judía de los evangelios.

— La apropiación de Jesús por parte del judaísmo está formulada enérgicamente en estas palabras de M. De Jonge (1904):

¡Fuera de los evangelios, vosotros, curas! De sobre Jesús, ¡fuera las manos! [...] ¡Devolved lo robado! [...] ¡Jesús para los judíos!

— Simultáneamente voces judías proclamaban que ninguna novedad había en el mensaje de Jesús que no hubiera sido ya dicha anteriormente en la tradición judía:

Nosotros retamos a todo el *establishment* cristiano a que mencione una sola doctrina de Jesús, válida humana y universalmente, que no esté ya contenida en el judaísmo (Isaac Mayer Wise, 1819-1900).

— El rabino Stephen S. Wise (1874-1949) fue el primero que predicó en su sinagoga sobre Jesús; estos puntos son para él incuestionables:

1) Jesús era un hombre, no Dios; 2) Jesús era un judío, no un cristiano; 3) los judíos no han rechazado nunca al judío Jesús; 4) los cristianos, a fin de cuentas, ni han aceptado ni han seguido a Jesús el judío.

— En tiempos trágicos para el judaísmo, el gran rabino de Berlín, Leo Baeck (1873-1956), reivindicaba insistentemente Jesús para los judíos:

[El evangelio] es un libro judío sobre todo porque el aire puro que lo llena y en el cual se inspira es el de la sagrada Escritura; porque sólo alienta en él el espíritu judío; porque la fe judía y la esperanza, la necesidad y el sufrimiento judío, la sabiduría y la esperanza judía, lo empapan por entero. Es un libro judío en medio de los libros judíos. El judaísmo no puede pasar ante él, no reconocerle y menos prescindir de él. También en él debe ver el judaísmo su esencia, debe captar lo que a él le es propio [...] En este primitivo evangelio, que muestra en todas las líneas y señales de su ser el sello judío, vemos de forma clara a un hombre abierto a lo puro y lo bueno del judaísmo, a un hombre que sólo podía germinar en el suelo del judaísmo, y solamente desde ese suelo podía sacar a unos discípulos y segui-

dores tal como ellos fueron: un hombre que solamente aquí, en este suelo judío, en la confianza y la nostalgia judías, pudo ir a través de su vida y de su muerte. Un judío entre judíos. Ni la historia ni el pensamiento judío le puede pasar por alto ni apartar la vista de él.

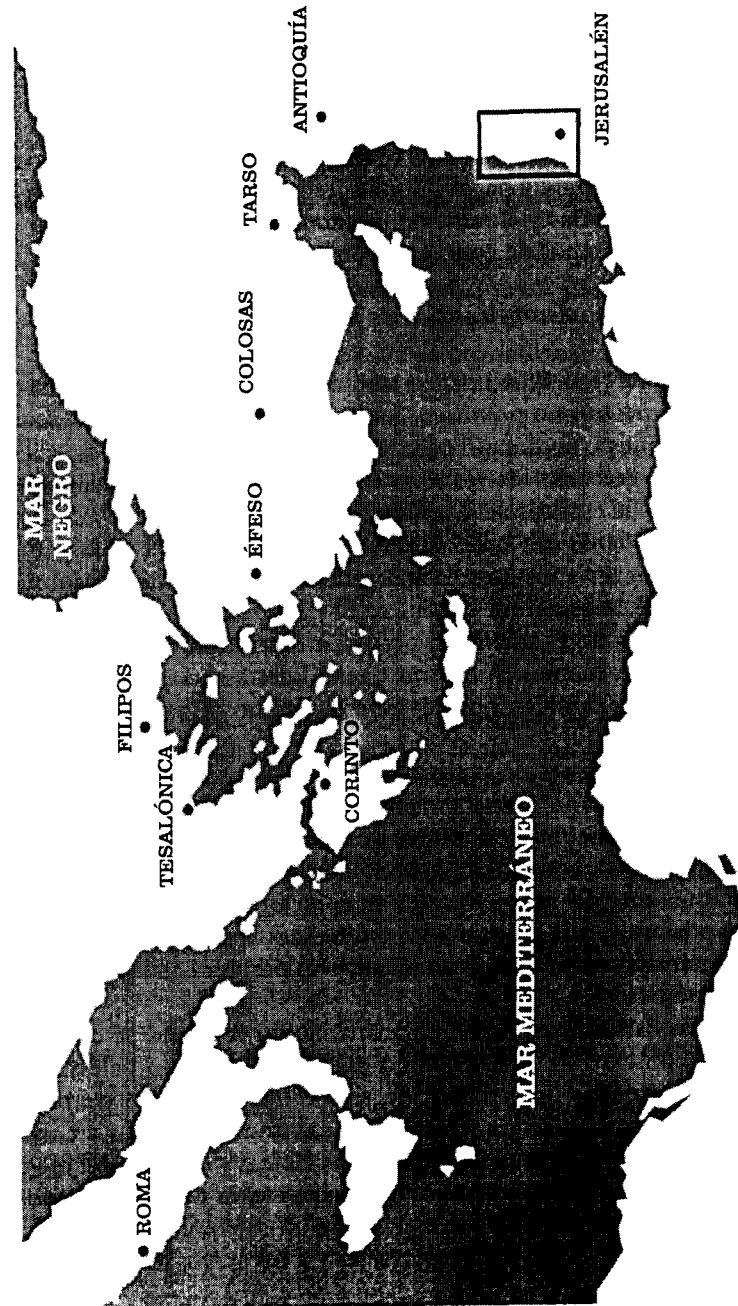
— Estos mismos sentimientos se leen en los Cristos crucificados del pintor judío Marc Chagall, donde Jesús aparece como un rabino, con las filacterias y el *talit*, representando a los miles de encarcelados en los campos de concentración.

1.3. El contexto judeo-helenístico de Jesús

No menos diferente de la imagen tradicional es la que hoy nos hacemos del *cristianismo primitivo*. La reclamación de Jesús para los judíos ha supuesto un desafío para los investigadores cristianos, que hoy estudian con más interés el judaísmo del tiempo de Jesús. La recuperación de escritos de grupos heterodoxos (gnósticos) y de las corrientes cristianas que quedaron fuera de la evolución en la gran Iglesia (judeo-cristianos) nos ha aportado testimonios nuevos sobre Jesús fuera de la literatura canónica. El consenso en la valoración de estas fuentes no es unánime, pero sí ofrecen al historiador material a tener en cuenta: al mostrar que la Iglesia naciente pudo ser de otra manera, también nos advierte que hubo otras maneras de ver a Jesús.

También el interés de la sociología (G. Theissen, B. J. Malina, Meeks, W. Stegemann) por *el movimiento de Jesús* ha puesto en primer plano aspectos muy relevantes de la vida de Jesús, que al exegeta y teólogo pasaban más desapercibidos: por ejemplo, el carácter rural e itinerante del grupo inicial y su contraste con el cristianismo urbano posterior, o la tensión y las diferencias entre Galilea y Jerusalén, la tensión entre campo y ciudad, o el paso del ámbito político al doméstico.

Además ha sobrevenido un ensanchamiento de lo que se entiende por el contexto de Jesús: que no es sólo el judaísmo palestino, con toda su variedad hoy reconocida, sino *el judaísmo helenista* presente en la misma Palestina (Crossan). La sintonía del estilo y contenido de Jesús y su mensaje con filosofías cínicas y estoicas del momento es una de las explicaciones de la aceptación del cristianismo en el mundo greco-romano: se trataba de un movimiento que respondía a la inquietud de los intelectuales y a los sentimientos de los hombres inquietos.



MAPA 2. El mundo de Jesús y el mundo de Pablo. Fuente: Miguel Pérez Fernández.

2. VISIONES DE JESÚS EN LOS ESCRITOS NEOTESTAMENTARIOS Y EN LOS LIBROS APÓCRIFOS

La investigación en torno al Jesús histórico más veces se encontró con *imágenes de Jesús* que con el mismo Jesús, lo que a muchos desesperó e hizo desistir de su empeño en la búsqueda del Jesús real, posiblemente sin advertir que no se podía esperar otra cosa, ya que, a fin de cuentas, todos somos lo que nos ven. La imagen que damos también pertenece a nuestro *currículum* y es obligación del historiador incorporarla a nuestra historia; no siempre es más certera la imagen que uno tiene de sí mismo que la que otros tienen de nosotros.

2.1. Jesús en los escritos neotestamentarios

2.1.1. Los escritos de Pablo

Cronológicamente los escritos de Pablo son los más cercanos a Jesús. La primera carta a los tesalonicenses es de los primeros años 50, apenas dos decenas de años después de la muerte de Jesús. Sin embargo, en Pablo tenemos escasas noticias sobre Jesús antes de su muerte. Por el contrario, Pablo es considerado por muchos el autor del mito de Jesús: suele decirse que Pablo transformó al predicador en predicado y cambió el mensaje del reino de Dios que Jesús predicó por la cristología y la eclesiología. Esta cuestión es hoy discutida apasionadamente, pues para muchos, en la Iglesia confesional, Pablo sigue siendo el mejor intérprete de Jesús, quien mejor ha «visto» a Jesús. El tema es teológico y cae fuera del interés de este capítulo.

Hay que reconocer que las informaciones de Pablo arrojan poca luz sobre la vida de Jesús. Aunque sus vidas se tocaran en el tiempo, ellos no debieron encontrarse nunca; de otra forma, no se explica el silencio de Pablo. Pero es obvio que Pablo ha tenido información de primera mano (y no sólo por revelación) de la vida de Jesús, de sus obras y de su enseñanza. Las frecuentes referencias de Pablo al «Cruificado» (véase 1Cor 1) y a «las palabras del Señor» muestran su interés en no desligar al Cristo resucitado del Jesús de Nazaret. Con todo, no es mucho lo que podemos reconstruir de la vida de Jesús: «hijo de mujer, sometido a la Ley» (Gál 4,4), «de la estirpe de David, según la carne» (Rom 1,3), «que la noche en que era entregado tomó pan y, habiendo dado gracias, lo partió...» (1Cor 11,23-24), que «los judíos, no contentos con matar a Jesús y a los profetas...»

(1Tes 2,15), y el *kerigma* sobre la muerte, sepultura, resurrección y apariciones (1Cor 15,3-5).

Pablo se refiere a palabras del Señor en diversas ocasiones: 1Cor 11,24-25; 1Cor 7,10; 1Cor 9,14; Rom 14,14; 1Cor 13,12; 1Tes 4,16; en los evangelios sinópticos encontramos la tradición de estas palabras: Lc 22,17-20; Mc 10,8-12; Lc 10,7; Mc 7,15; Mt 17,20; Mc 13,26-27. También existen dichos paulinos directamente inspirados en palabras de Jesús: «Benedicid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis [...] A nadie volváis mal por mal [...] No os toméis la venganza por vuestra mano» (Rom 12,14.17.19); «Mirad que ninguno vuelva a otro mal por mal» (1Tes 5,15); «Ultrajados, respondemos con bendiciones; perseguidos, aguantamos; difamados, rezamos» (1Cor 4,12-13); son sentencias que recuerdan la enseñanza de Jesús: Mt 5,38-48 y Lc 6,27-36.

De estas alusiones a palabras del Señor se deduce que en las comunidades paulinas ya existía un conocimiento suficiente de Jesús. Mediante la predicación oral y acaso a través de escritos «pre-evangélicos», la vida y enseñanza de Jesús había sido ampliamente difundida. Para conocer más sobre la vida de Jesús hay que volverse a los evangelios, que, aunque editados con posterioridad a Pablo y también teologizados, nos ofrecen multitud de datos sobre la vida, obras y palabras de Jesús. En una forma literaria muy depurada, los evangelios recogen las fuentes primeras, orales y escritas, y componen una presentación original de la predicación, muerte y resurrección de Jesús. El interés de los evangelistas es teológico: «Cada autor sinóptico ha reordenado las cuentas (= las perícopas) en la cadena del rosario (= la estructura de su evangelio) para acoplarlas a su propia visión teológica» (Meier). Nuestro intento es identificar las fuentes y encontrarnos en ellas con los testimonios más cercanos a Jesús mismo.

2.1.2. El evangelio de Marcos, evangelio del Mesías Hijo de Dios

Mc ve a Jesús como Mesías y como Hijo de Dios. Son los dos títulos con que encabeza su obra: «Evangelio de Jesús Mesías, Hijo de Dios» (Mc 1,1), y de acuerdo con esta doble comprensión de Jesús organiza su evangelio: una primera parte (Mc 1,1 - 8,30) está centrada en el mesianismo de Jesús, la segunda parte (Mc 8,31 - 16,8) lo está en la filiación divina de Jesús; cada una de las partes aparecen como cerradas por la respectiva confesión: en Mc 8,27-30 se confiesa a Jesús Mesías por parte de los discípulos: «Y vosotros,

¿quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dice: Tú eres el Mesías»; en Mc 15,39 es el centurión quien confiesa: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios».

Inicialmente debemos entender el título de Mesías dentro de la comprensión judía: un enviado de Dios, que en las expectativas populares había de ser precedido por Elías; cuando Mc presenta a Juan el Bautista como el precursor (Mc 1,2-8), identificado con Elías (Mc 9,9-13), está mostrando el sentido judío del mesianismo de Jesús. El título de la cruz, «el rey de los judíos» (Mc 15,26), muestra que las pretensiones mesiánicas fueron efectivamente la causa legal de la muerte de cara a los romanos. Popularmente, sin duda, Jesús fue considerado como Mesías. Sin embargo, esto choca llamativamente con la actuación de Jesús, que en ningún momento se llama a sí mismo Mesías e incluso impone silencio a los que se lo llaman; el silencio impuesto a los discípulos en Mc 8,27-30 y 9,9 es realmente sorprendente. Este dato tiene todas las probabilidades de ser histórico, pues contradice la praxis de la primitiva Iglesia que convirtió el título de Mesías/Cristo en nombre propio de Jesús: Jesucristo. Hoy no se considera admisible la tesis de Wrede, en su formulación más simple, sobre un «secreto mesiánico» urdido por los evangelistas para explicar el fracaso de Jesús. Cabe deducir, pues, que Jesús no se dejó arrastrar por el populismo mesiánico, aunque, trágicamente, tal populismo le llevó a la cruz. Cuando abordemos los testimonios judíos y el proceso de Jesús, trataremos las concepciones mesiánicas de la época, que acaso puedan arrojar luz sobre la actitud de Jesús.

El título «Hijo de Dios» es compartido también por culturas extrañas al judaísmo, pero, en principio y prudentemente, debemos asumir como hipótesis que la comprensión de Mc es la judía de su tiempo: en el judaísmo, ya desde los tiempos bíblicos, «hijo de Dios» es designación del rey y de su descendiente el Mesías, del pueblo de Israel y de los hombres justos y piadosos. Cuando consideremos los testimonios judíos y el proceso de Jesús, veremos también en qué medida la comprensión de los evangelistas coincide con la de su tiempo.

En conclusión podemos decir que la visión de Mc sobre Jesús podía ser perfectamente comprensible para un judío. Pero ésta es una visión teológica, una interpretación de una vida con sus hechos y palabras, pues Mesías e Hijo de Dios son dos cualificaciones inverificables. Sí podemos preguntarnos: ¿en qué medida se corresponden con la actitud de Jesús?, ¿pueden los hechos y palabras de Jesús

llevarnos a un sentido de los títulos que rebasen la comprensión judía? Aquí nos encontramos con que el evangelio de Mc es una composición teológica, justamente montada en función de la tesis del evangelista, como muestran los elementos redaccionales que se insertan. Debemos, pues, buscar en las fuentes de Mc.

2.1.3. Las fuentes de Mc: las controversias

Comenzamos con las discusiones polémicas de Jesús en Mc 2-3, donde el evangelista ha agrupado seis controversias de Jesús con los fariseos y sus escribas a propósito de la curación y perdón de un paralítico, del trato con publicanos y pecadores, del ayuno y del sábado, más una discusión a propósito de la acusación de estar endemoniado. Lo que sorprende es el uso continuo de la interrogación por parte de Jesús. Cuando los escribas preguntan «¿Quién puede perdonar los pecados?», Jesús responde: «¿Por qué pensáis eso...? ¿Qué es más fácil...?» (Mc 2,8-9); cuando le plantean «¿Por qué tus discípulos no ayunan?», Jesús responde: «¿Es que pueden ayunar los hijos del banquete cuando el novio está con ellos?» (Mc 2,19); cuando le preguntan «¿Cómo [tus discípulos] hacen en sábado lo que no está permitido?», él contesta preguntando: «¿Nunca leísteis qué hizo David...?» (Mc 2,25-26); ante el hombre de la mano paralítica, Jesús antes de actuar pregunta: «¿Es lícito en sábado hacer el bien o hacer el mal?» (Mc 3,4-5); cuando le acusan de estar endemoniado, responde: «¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?» (Mc 3,24).

En Mc 10,1-12 se inserta otra discusión con los fariseos a propósito del divorcio. La respuesta de Jesús comienza así: «¿Qué os mandó Moisés?» (Mc 10,3). También en otro bloque de discusiones en Jerusalén (Mc 11 - 12) nos hallamos con el mismo estilo: cuando le preguntan por su legitimidad para actuar como actúa, responde: «Os preguntaré una cosa y respondedme, y os diré con qué potestad hago estas cosas. Decidme, ¿el bautismo de Juan era del cielo o de los hombres?» (Mc 11,29-30); cuando le preguntan si es lícito o no pagar el tributo al César, responde: «¿Por qué me tentáis?... ¿De quién es esta imagen o inscripción?» (Mc 12,15-16); cuando los saduceos le plantean el tema del levirato y la resurrección, responde: «¿No andaréis errados por no conocer las Escrituras...? ¿No leísteis en el libro de Moisés...?» (Mc 12,24-26).

Incluso con sus discípulos Jesús habla del mismo modo. Es llamativa la acumulación de interrogaciones en Mc 8,17-20: «¿Por qué discutís? ¿Porque no tenéis pan? ¿Todavía no entendéis ni compren-

déis? ¿Tenéis endurecido vuestro corazón? ¿Es que teniendo ojos no veis? ¿Es que teniendo oídos no oís? ¿No os acordáis? Cuando paré los cinco panes entre cinco mil, ¿cuántas canastas llenas de pedazos recogisteis?... Cuando repartí los siete panes entre los cuatro mil, ¿cuántas cestas llenas de pedazos recogisteis?». Y hasta cuando le comunican que su madre y sus hermanos le buscan, su respuesta es: «¿Quién es mi madre y mis hermanos?» (Mc 3,33). A los discípulos atemorizados porque se van a pique, Jesús acusa: «¿Por qué sois tan cobardes? ¿Todavía no tenéis fe?» (Mc 4,40). Cuando los discípulos le preguntan si Elías ha de venir primero, responde: «¿Cómo está escrito del hijo del hombre...?» (Mc 9,12). Y hasta cuando un joven se le acerca con la mejor intención llamándole «maestro bueno», Jesús responde inesperadamente: «¿Por qué me llamas bueno?» (Mc 10,17).

Una estadística significativa es que en Mc 1 - 13 se plantean a Jesús 17 preguntas, y en 13 casos él responde con otra pregunta. Si atendemos a las 4 preguntas a las que Jesús responde sin contrapregunta, observamos que sólo en dos casos acepta la pregunta (9,28 y 12,28 —esta última, clara elaboración del evangelista—). Las dos restantes son respondidas con una desautorización insultante: 1,24 y 7,5. Así, pues, de las 17 preguntas que Jesús recibe, en 15 la respuesta es un cierto «estufido», radical para los demonios y «adversarios» de Jesús; los discípulos también reciben en una ocasión el reproche claro, en tres casos obtienen una respuesta con repregunta orientada a la enseñanza.

El uso de la interrogación en las respuestas se aprecia como una característica del lenguaje de Jesús, una suerte de inconfundible tic o muletilla. No deja de sorprenderme que J. Jeremias no haya catalogado la intrroguación entre «las maneras de hablar preferidas por Jesús» (cf. Jeremias, 1977, I, 21-43).

Concluyendo: Jesús habla implicando a su oyente, se trata de un lenguaje «agresivo» que no permite «disimulos»; se trata de un lenguaje «reflexivo», que obliga a replantearse las cuestiones y a reflexionar; se trata de un lenguaje «denuncia» cuando percibe mala intención; se trata de un lenguaje «impaciente» cuando percibe estupidéz; se trata de un lenguaje «autoritario» (no tolera fácilmente que se le hagan preguntas, las preguntas las hace él). Se trata del lenguaje de un hombre con enorme seguridad y autoridad. Si Jesús realmente fue así, no lo podemos saber con absoluta certeza; lo cierto es que así lo vieron y ésa es la impresión que causó (y adviértase que lo que por sus seguidores fue visto como señal de una fuerte y posi-

tiva personalidad de liderazgo, para sus adversarios pudo ser señal de arrogancia y prepotencia).

Todos los indicios apuntan a que esta imagen estaba en las fuentes que usó Mc. Pues el mismo estilo se observa en los textos paralelos, probablemente dependientes de la misma fuente de Mc (el llamado ProtoMarcos), y, lo que es más decisivo, a mi parecer: es el estilo que se conserva en su enseñanza y parábolas, tanto en Mc como en las otras fuentes evangélicas independientes de él: Mc 4,30; Mc 12,9; Mt 6,27; Mt 7,9; Mt 17,25; Mt 18,12; Mt 18,23-35; Mt 20,1-16; Mt 21,28; Mt 22,42; Mt 25,31-46; Lc 11,5; Lc 14,28; Lc 17,7.

2.1.4. Las fuentes de Mc: los milagros

Consideremos ahora el bloque de los milagros. En Mc se narran: cuatro exorcismos de Jesús: Mc 1,21-28 (el endemoniado de Cafarnaún), Mc 5,1-20 (el endemoniado gadareno); Mc 7,24-30 (la hija de la mujer cananea); Mc 9,14-29 (el niño poseído por un espíritu mudo); ocho relatos de curaciones: Mc 1,29-31 (la suegra de Pedro); Mc 1,40-45 (un leproso); Mc 2,1-12 (el paralítico de Cafarnaún); Mc 3,1-6 (el hombre de la mano seca); Mc 5,25-34 (la hemorroísa); Mc 7,31-37 (el sordomudo en la Decápolis); Mc 8,22-26 (el ciego de Betsaida); Mc 10,46-52 (el ciego de Jericó); una resurrección: Mc 5,21-24.35-43 (la hija de Jairo); dos acciones extraordinarias en el mar: Mc 4,35-41 (calma una tempestad); Mc 6,47-52 (camina sobre las aguas); tres acciones extraordinarias en tierra: Mc 6,41-44 y 8,1-9 (multiplicación de panes y peces para una multitud); Jesús seca una higuera (Mc 11,12-14); cuatro sumarios redaccionales del evangelista en los que de modo genérico se dice que hacía numerosas curaciones, echaba demonios y hacía obras extraordinarias: Mc 1,32-34; Mc 3,7-12; Mc 6,1-3; Mc 6,53-56.

Hoy la investigación deja fuera del estudio de los milagros las que hemos llamado acciones extraordinarias en mar y tierra. Desde un punto de vista formal y literario, ciertamente no pertenecen al género de los milagros; más bien, hay que entenderlas como acciones altamente simbólicas y epifánicas del mismo Jesús, que tienen como destinatarios directos a los discípulos. En estos relatos la actividad teológica de los escribas cristianos es patente y resulta difícil, si no es con mucha imaginación, llegar al núcleo histórico que pueda haber. Sí llegamos a la enorme admiración que el maestro suscitaba en sus discípulos. También el relato de la resurrección de la hija

de Jairo es puesto entre paréntesis: porque posiblemente se trata de una curación transformada en resurrección (cf. Mc 5,39), y porque hay indicios de que la historia está modelada sobre las tradiciones de Elías y Eliseo: 2Re 4,17-37; cf. 1Re 17,17-24.

Nos quedan los exorcismos y curaciones. Los primeros aparecen como muy verosímiles: reflejan las creencias del entorno y la misma convicción de Jesús en un dicho que la crítica considera indiscutiblemente suyo (se encuentra en Q y en tradición independiente de Mc): «Si yo expulso los demonios en virtud de Beelzebul, ¿en virtud de quién los lanzan vuestros hijos? Por ello ellos serán vuestros jueces. Pero si en virtud del Espíritu de Dios yo expulso los demonios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,27-28; Lc 11,17-20; cf. Mc 3,22-27). El texto afirma indirectamente que la práctica exorcista no era exclusiva de Jesús, lo que se afirma en otros lugares también: «Maestro, hemos visto a uno, que no anda con nosotros, lanzar demonios en tu nombre» (Mc 9,38; cf. Lv 9,49); «Muchos me dirán en aquel día: “Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios...?”» (Mt 7,22). En Tob 6,17-18 y 8,2-3 se describe todo un ritual exorcista; en el *Apócrifo del Génesis* de Qumrán (20,28-29) se pinta a Abraham liberando al faraón de un espíritu maligno. En la época, pues, del Nuevo Testamento la práctica exorcista no era extraña. Flavio Josefo recuerda a Salomón como el exorcista por excelencia y asegura que la praxis exorcista se continuaba eficazmente en su tiempo a través de un famoso Eleazar¹. Este texto nos permite observar una diferencia fundamental entre Eleazar y Jesús: el primero actúa realmente como un mago con ritos de encantamiento; en Jesús, el único medio que se usa es su palabra. En Jesús, la lucha directa con el demonio es dramática y personal, está en juego el reinado de Dios del que él es el heraldo.

Se puede considerar históricamente muy seguro que Jesús actuó como exorcista. Las acusaciones de magia que han quedado en las escasas fuentes judías que lo mencionan, aunque tardías y de valor muy discutible, reafirman esta imagen de Jesús, que debió quedar en sus contemporáneos: «Va a ser lapidado porque ejerció la magia, sedujo a Israel y lo apartó de Dios» (TB Sanhedrin 43a²); más valor probatorio acaso tenga la afirmación de Justino en su *Diálogo con Trifón* 69,7: «Se atrevieron a llamar mago a Jesús».

1. Véase el texto en el Apéndice documental, 1 (*Antigüedades* 8,2,5 - 46ss.).

2. Para las siglas de las citas rabínicas, cf. Apéndice, pp. 119-120.

Respecto a las curaciones, conviene detenernos en unas observaciones previas. Desde un punto de vista formal y literario, algunas son propiamente relatos de seguimiento, donde la curación actúa como llamada a la que responde el beneficiario sumándose al grupo de Jesús; tal ocurre con la suegra de Pedro y con el ciego de Jericó. Otras curaciones tienen como objetivo suscitar la fe, de forma que, de alguna manera, al solicitante se le pide que se cure a sí mismo; tal ocurre con la hemorroísa y con el ciego de Jericó; con toda claridad en el exorcismo al niño endemoniado, Mc 9,14ss.: «¿Si puedes? Todo es posible para el que cree». Otras curaciones son la ocasión de una enseñanza; tal ocurre con la curación del paralítico en Cafarnaún (el perdón de los pecados), con el leproso (sometimiento a la Ley), con el hombre de la mano seca (enseñanza sobre el sábado). Otras curaciones parecen exclusivamente narradas para mostrar la grandeza de Jesús; tal ocurre con el sordomudo de la Decápolis y el ciego de Betsaida. Es obvio que nos encontramos no ante relatos maravillosos o extravagantes, sino ante acciones bastante modestas en sí mismas (L. Gil) y nada escandalosas (pese a la actitud judía ante la medicina; cf. A. Navarro Peiro), donde lo importante es el significado, que viene dado por las palabras de Jesús y por el tipo de gente que se beneficia: ciegos, cojos, paralíticos, leprosos, extranjeros, mujeres. Se trata de grupos marginales a los que Jesús se acercó sin reparo, muy en consonancia con toda su doctrina y actitud, como veremos.

El estudio detallado de cada curación puede mostrar las ampliaciones o recortes desde una tradición popular a un relato más teológico o catequético; igualmente la diversa conformación de los relatos puede mostrar las comunidades por las que ha pasado. Suélese decir que en los relatos palestinos Jesús cura sólo por la palabra, mientras en los helenísticos usa medios como la saliva y la tierra (Gnilka, 1986); si esto es así, el posible doblete de las curaciones de ciegos mostraría las alteraciones del relato al pasar de una comunidad a otra.

Pero en definitiva no se puede dudar de esta actuación curativa de Jesús, que se inserta en su actitud y mensaje liberador de la Ley (considérese la situación de la hemorroísa en impureza permanente de *niddah* [menstruante], o el paralítico que no podía ser curado en sábado, cercano a los marginados [pobres y mujeres], abierto a los extranjeros [la hija de la cananea y el muchacho de la Decápolis]).

Difícilmente podía el grupo de los discípulos haber creado la imagen del Jesús curador, cuando tal rasgo falta absolutamente en

las expectativas judías del Mesías esperado (J. Peláez). Cuando hablemos de las fuentes judías, volveremos sobre este interesante punto. Por ahora, téngase presente que para el judaísmo, siguiendo la tradición bíblica, sólo Dios cura: Ex 15,26; Dt 32,239. De aquí los recelos ante las prácticas médicas, que se manifiestan en dichos como «el mejor de los médicos es digno de la *gehenna*» (M Qiddushin 4,14), dicho que probablemente mira a prácticas terapéuticas idolátricas frecuentes en el mundo helenista. Una mirada de conjunto a la literatura rabínica muestra que la apreciación del médico y de la medicina fue abriéndose paso entre los judíos, siempre dejando a salvo la decisiva intervención de Dios (A. Navarro Peiro).

2.1.5. El evangelio de Mateo

Mt es el más judío de los evangelios: su conocimiento del mundo rabínico es notable, su misma composición es muy rabínica y los recursos usados en la composición y en los relatos son característicos de los *midrasim* más clásicos. La investigación es concorde en situarle en un contexto judeo-cristiano, especialmente preocupado por la ruptura y el diálogo con el judaísmo. Es significativo este detalle: Jesús se separa del judaísmo al radicalizarlo; así se entienden las famosas antítesis del sermón de la montaña: «No he venido a destruir la Ley sino a darle plenitud... Oísteis que se dijo... pero yo os digo». Para Mt Jesús es hijo de David y de Abraham! (1,1).

En su composición destaca el prólogo o historia del nacimiento de Jesús, donde con técnica midrásica exquisita subraya dos aspectos fundamentales de la personalidad de Jesús: Mesías, hijo de David, por descendencia (*midrás* de la genealogía); Hijo de Dios por el Espíritu (*midrás* sobre el nacimiento virginal). Pero ambos *midrasim* no pertenecen a un género histórico; su verdad queda fuera de lo históricamente verificable. El cuerpo del evangelio está estructurado en cinco grandes discursos: el sermón del monte (5,1-7,29), el discurso de la misión (9,35 - 10,42), el discurso en parábolas (13,3-52), el discurso a la comunidad (18,3-34), el discurso escatológico (23,1-25,46). En todos ellos el tema central es el anuncio del reino de los Cielos (otro detalle revelador del judaísmo de Mt: evita decir «reino de Dios», para no pronunciar el «Nombre»).

Es obvio que en el Jesús de Mt hay datos históricos e interpretaciones. Analizando sus fuentes se puede llegar a un estadio anterior.

2.1.6. La fuente de los *logia*

Todas las hipótesis sobre las fuentes de los evangelios canónicos coinciden en un documento escrito que habría servido de fuente a Mt y Lc, cuyo contenido era casi exclusivamente una colección de dichos o *logia* de Jesús. Esta fuente, llamada Q (de *Quelle*, «fuente», en alemán), está postulada por la concordancia de Mt y Lc frente a Mc en un número considerable de sentencias de Jesús. El detenido estudio de ese material lleva a considerar una fuente escrita, lo que explica mejor las semejanzas y el orden de los *logia* en los dos evangelios³.

Lo primero que llama la atención en esta colección de *logia* es el marcado carácter sapiencial. Si la presentación que hace Mt de Jesús como maestro en el sermón de la montaña, incluso en alternativa a Moisés, es una construcción del evangelista, se puede reconocer que no hace sino dar una forma escénica a un estilo y actitud de Jesús que ya estaba en sus fuentes al margen de todo marco narrativo. En las palabras de Q, que reproducimos en el Apéndice documental 2, sentimos, apartándonos de un hipercriticismo paralizante, un personaje real con un estilo inconfundible, coherente siempre, que difícilmente pudo ser inventado. Jesús se deja ver como maestro de sabiduría, predicador del reino de Dios con parábolas sencillas y directas, anunciador de la inminencia y presencia del reino de Dios, Hijo del Hombre que exige el seguimiento radical y presenta su palabra como la opción decisiva. Faltan en esta fuente sentencias sobre su muerte y resurrección, y una evaluación cristológica desarrollada de Jesús; pero sí hay una «autoestima» o seguridad en sí mismo llamativa y ya una identificación del hijo del hombre terreno (Jesús) con el apocalíptico Hijo del Hombre cuyo día se anuncia. Pese a la estructura del evangelio (donde Hijo de Dios es título que abre y cierra), Q apenas contiene *logia* donde Jesús se muestre o se designe «Hijo de Dios» de modo singular, a excepción de Q 10,22, que parece tomado de la teología joánica. Q recoge, sin duda, *logia* que, en elevado porcentaje, se remontan al Jesús prepascual y han sido poco modificados por la cristología de las siguientes generaciones.

3. En el Apéndice documental 2 (pp. 113-115), reproducimos una selección de estos *logia* de la hipotética fuente Q.

2.1.7. La fuente de las parábolas

En el Jesús de Mt encontramos además un estilo narrativo que con toda seguridad era característico del mismo Jesús. Nos referimos a las parábolas. Mt recoge 16. Entendemos parábolas desarrolladas, no meros símiles que también reciben el nombre hebreo de *mashal* (por ejemplo, Mt 11,16-19; 24,32; 24,43; 24,45-51): 7 de estas parábolas son exclusivas de Mt (el tesoro escondido: 13,44-46; la red: 13,47-50; los dos deudores: 18,23-35; los viñadores contratados a diversas horas: 20,1-16; los dos hijos en la viña: 21,28-32; las diez vírgenes: 25,1-13; el juicio final: 25,31-46); 7 estaban ya en la fuente Q (la cizaña: 13,24-30; el grano de mostaza: 13,31-32; la levadura: 13,33; la oveja descarriada: 18,12-14; los invitados a la boda: 22,1-14; el siervo fiel y el infiel: 24,45-51; los talentos: 25,14-30); 2 provienen de la tradición de Mc (el sembrador: 13,1-9; los viñadores asesinos: 21,33-45). Nos hallamos, pues, ante un estilo en el que todas las fuentes coinciden: exclusiva de Mc es la del labrador paciente (Mc 4,26-29); Lc añade 15 más, que le son propias (cf. *infra*). Probablemente debieron de existir varias colecciones, en forma oral o escrita, para uso de la predicación.

La parábola es un género característico de los rabinos, y formalmente las parábolas de Jesús son como las que encontramos en la literatura midrásica, con las mismas fórmulas introductorias y de aplicación. Una nota típica en Jesús es su pregunta interpelante en medio de la parábola, algo muy característico de su personalidad, como ya hemos visto. J. Jeremias escribe: «Todas las parábolas de Jesús obligan a los oyentes a tomar posición sobre su persona y sobre su misión».

Un segundo rasgo característico y diferencial de las parábolas de Jesús respecto de las parábolas rabínicas es que éstas se emplean habitualmente para explicar un texto de la Escritura, es decir, tienen una función midrásica, directamente hermenéutica del texto bíblico. En Jesús, sin embargo, la parábola nunca se usa para explicar la Escritura (a excepción de la de los viñadores homicidas, donde el redactor ha insertado la cita de Sal 118,22, característico de la polémica judeo-cristiana posterior: cf. Hch 4,8-12; 1Pe 2,4-10), sino para resaltar aspectos éticos de su predicación y, lo más frecuente y expresamente, para ilustrar las características del reino de Dios que predica.

En las parábolas encontramos todas las cualidades de un gran maestro del pueblo: riqueza de imágenes, penetración para centrar

su enseñanza en una experiencia inmediata de los oyentes, sabiduría compartida con la gente sencilla.

Por supuesto que en los evangelios hay parábolas «reinterpreta-das», ya por el evangelista, ya en algún estadio anterior de la tradición. Pero nadie duda que aquí nos las tenemos con una muy peculiar forma de enseñar de Jesús. Y una prueba de ello es la necesidad que los evangelistas sintieron de justificar por qué Jesús hablaba tan frecuentemente en parábolas: Mt 13,10-17.34-35; Mc 4,10-12; Lc 8,9-10.

2.1.8. El evangelio de Lucas

También en la obra de Lucas (evangelio y Hechos de los Apóstoles) hay que distinguir la perspectiva teológica del evangelista y el testimonio de sus fuentes. La perspectiva teológica viene dada en el discurso que pone en boca de Pedro en Hch 4,12: «No se da en ningún otro Nombre [Jesucristo el Nazareno, cf. v. 10] la salvación, puesto que no existe debajo del cielo otro Nombre dado a los hombres en el cual hayamos de ser salvados». En Lucas el predicador ya se ha convertido en predicado. Los relatos del nacimiento funcionan como portada teológica del evangelio: Jesús es el Cristo (anuncio de los ángeles), lleno del Espíritu y obra del Espíritu (anunciación), precedido por Juan y superior a él (paralelismo de anunciaciones y nacimientos), enviado a los pobres (*magnificat*, escena de los pastores), para confundir a los sabios (el niño en el templo); como en la vida pública de Jesús, también en su infancia juegan un gran papel las mujeres (María, Isabel, Ana). Como género literario, esta portada está entre el *midrás* y la novela; como el prólogo de Mt, históricamente es inverificable.

Pero Lucas es un historiador que al comienzo de su evangelio ya señala que conoce y ha investigado escrupulosamente los escritos anteriores sobre Jesús (Lc 1,1-4). Ciertamente conoce a Mc y Q, y además incorpora una buena cantidad de material nuevo, que podemos colegir procede de fuentes orales y escritas, sin excluir algunas composiciones literarias propias; todo este material, de límites imprecisos, es el que se conoce como L.

La imagen de Jesús en el evangelio de Lucas es «extraordinariamente humana, llena de dramatismo y a veces hasta con un toque romántico [...] De hecho, esas cualidades de misericordia, amor, atractivo, alegría y delicadeza que configuran la imagen de Jesús en el tercer evangelio tienden a suavizar una presentación más ruda,

como la que nos dan, a veces, los otros evangelistas» (Fitzmyer, 1986-1987). Baste considerar algunas de las 15 parábolas nuevas de Jesús que conocemos por Lucas: la parábola del deudor agradecido, que ama más porque más se le ha perdonado, introduce la alabanza de la mujer pecadora que merece el perdón por su gran amor (Lc 7,41-50); la parábola del buen samaritano viene a explicar que del precepto del amor al prójimo y de hacerse prójimo del necesitado nadie está exento ni por cuestiones raciales o religiosas (Lc 10,30-37); la parábola del que importuna tercamente a un amigo para que le preste tres panes (Lc 11,5-8) introduce una enseñanza sobre la necesidad de orar a Dios confiada e insistentemente, incluso importunamente; parábola similar (acaso duplicado) con la misma moraleja es la de la viuda que importuna al juez (Lc 18,1-8); las parábolas de la dracma perdida y del hijo pródigo vienen a ilustrar la misericordia de Dios para con los pecadores y a justificar el acercamiento de Jesús a publicanos y gente de mala reputación (Lc 15,8-10.11-32); la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) ilustra que Dios acoge al pecador humilde y rechaza al justo orgulloso.

Otro rasgo de Jesús que impacta a Lucas es la actitud radical ante las riquezas de bienes materiales. Tal rasgo estaba ya en sus fuentes de Mc y Q: Mc 10,25 (cf. Lc 18,24-25); Mc 12,41-44 (cf. Lc 21,1-4); Mc 10,21 (cf. Lc 18,22); Mt 8,20 (cf. Lc 9,58). Pero el Jesús de Lucas realza con mayor intensidad la oposición ricos-pobres:

Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios [...] Mas ¡ay de vosotros, los ricos, porque ya tenéis vuestra consolación! (Lc 6,21.24).

Vended vuestros bienes y dadlo en limosnas, haceos bolsas que no se estropeen, un tesoro incorruptible en el Cielo, donde no llegan los ladrones ni la polilla los corroa. Porque donde está vuestro tesoro allí está vuestro corazón (Lc 12,33-34).

Todo aquel de entre vosotros que no renuncia a todos sus bienes, no puede ser discípulo mío (Lc 14,33).

Ningún criado puede servir a dos amos; porque o aborrecerá a uno y querrá al otro, o se apegará al primero y despreciará al segundo. No podéis servir a Dios y al dinero (Lc 16,13).

Las parábolas del rico necio, que atesora riquezas que habrá de perder (Lc 12,13-21), y la del pobre Lázaro y el riquísimo epulón (Lc 16,19-31) reflejan claramente la actitud de Jesús. Es significativa una comparación con Mt en dos pasajes procedentes de Q: en la primera bienaventuranza, el Jesús de Mateo (Mt 5,3) habla de «po-

bres de espíritu» (matiz espiritualizante, puntualiza Fitzmyer), mientras el de Lucas dice sólo «pobres» (Lc 6,20); en la parábola de los invitados a la boda, los siervos del rey reúnen finalmente a «buenos y malos» (Mt 22,10), pero en la versión de Lucas el rey ordena recoger a «pobres, mancos, ciegos y cojos» (Lc 14,21). Es más probable que Mateo haya espiritualizado los dichos radicales de Jesús, que no que Lucas haya radicalizado los dichos espirituales del maestro. En el discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-19) ya Jesús lee Is 61,1-2 para identificar su misión: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ungió; *para anunciar la buena noticia a los pobres me ha enviado..* ». Aunque pueda considerarse que se trata de una composición de Lucas, es obvio que refleja la impresión que el Maestro mismo o sus testigos dejaron en el evangelista.

2.1.9. El evangelio de Juan

Cronológicamente es el último de los evangelios canónicos, de finales del siglo I, acaso de comienzos del II. También es el que presenta una cristología más desarrollada: Jesús es el Hijo de Dios, uno con el Padre, preexistente, por quien todo fue hecho, enviado por el Padre a los suyos, que no le recibieron, y vuelto a su Padre por la exaltación gloriosa para preparar un lugar a los que le sigan. Las imágenes que la literatura rabínica ofrecía de la *Torah* (preexistente, artífice y arquetipo del mundo, bajada del Cielo), el evangelista las traslada osadamente a Jesús de Nazaret; Jn contempla siempre la vida de Jesús desde su origen en Dios y su retorno a Dios: Jesús, durante su vida en carne, siempre está en unidad con Dios: «quien me ve a mí ve al Padre». Afirmaciones de cierto sabor gnóstico como la de Jn 17,3 («Y ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado») son una aplicación cristológica de la comprensión del *Talmud Torah* («estudio y conocimiento de la *Torah*») como fin del hombre:

Cuanto más *Torah*, más vida [...] Quien se consigue las palabras de la *Torah*, adquiere para sí la vida del mundo futuro (M Abot 2,7).

Si estudiaste mucha *Torah*, no te lo tomes como mérito, porque para eso fuiste creado (M Abot 2,8).

Tales transposiciones desde el culto de la *Torah* (*‘abodat Torah*, cf. Sifre Dt 41, Targum Neofiti y Pseudo-Jonatán Gn 2,15, ARNb 21, PRE 12,1) a confesiones de fe en Jesús eran comprensibles y acep-

tables en un contexto cultural helenístico y gnóstico (o pre-gnóstico). La nueva comunidad cristiana se había «inculturizado» valientemente. En el judaísmo ortodoxo, sin embargo, tales confesiones de fe en Jesús resultaban intolerables, escandalosamente blasfemas.

Pero una vez más repetimos: no nos interesan aquí las formulaciones teológicas de Juan, ni la legitimidad o no de su desarrollo, sino sola y sencillamente si Juan es utilizable para reconstruir históricamente la vida de Jesús. Sabiamente escribe R. E. Brown —y yo suscribo:

No sugerimos que la profunda visión teológica de Juan haya traicionado a Jesús de Nazaret; más bien ha puesto de relieve implicaciones que ya contenía una escena, hasta donde éstas se pudieran rastrear. Pero este desarrollo subsiguiente, por muy homogéneo que sea, es con frecuencia un elemento de distorsión cuando se trata de establecer científicamente las circunstancias exactas del ministerio de Jesús. En consecuencia, si bien creemos que el cuarto Evangelio refleja unos recuerdos históricos de Jesús, la mayor amplitud del remodelado teológico de esos recuerdos hace que los materiales joánicos resulten mucho más difíciles de manejar que los datos de los sinópticos en la investigación del Jesús histórico (Brown, 1979, I, 54).

La dificultad se extrema si tenemos en cuenta que el evangelio de Juan ha pasado por diversas redacciones o publicaciones, las primeras probablemente simultáneas a las redacciones sinópticas. Aunque no parece que Juan dependa directamente de los sinópticos, en algún estadio de su elaboración pudo haber recibido su impacto.

De modo general cabe decir que Juan sigue el mismo esquema que los sinópticos, que debía contar con indiscutible base histórica: presentación del Bautista, ministerio en Galilea, viaje a Jerusalén, pasión y resurrección. R. Trevijano (2001, 400) puede escribir: «Juan representa un esfuerzo independiente por hacer lo que Marcos había hecho, pero de modo diferente». La diferencia significativa es que para los sinópticos sólo hay un viaje y una Pascua, y Juan habla de diversas visitas a Jerusalén y de tres Pascuas (2,13; 6,4 y 11,55). Otras diferencias menores, pero también notables, se refieren a un ministerio bautismal de Jesús (Jn 3,22), a noticias sobre la procedencia de los discípulos (Jn 1,35-51), y a detalles sobre la ubicación de episodios como la «purificación del templo» o «la última cena», y sobre la pasión, muerte y apariciones de Jesús (con más detalle trataremos estas diferencias cuando hablemos del proceso de Jesús).

Es verosímil que el ministerio de Jesús tuviera más duración que el año que proponen los sinópticos; se explicaría mejor en un espacio de tres años el éxito, fama y peligrosidad que se va acumulando en torno a Jesús. También resulta consecuente que Jesús, que en un principio aparece como seguidor de Juan, iniciara su misión como bautizador al estilo de su Maestro; este dato no se recoge en los sinópticos, pero resulta difícil explicar el mandato del resucitado «Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas» (Mt 28,19) y la práctica bautismal de la Iglesia primitiva, sin un ejemplo primero del Maestro; aunque también pudiera ser que un indispensable ritual de iniciación en la nueva comunidad, no tomado de Jesús, se justificara posteriormente con textos como Jn 3,22 y Mt 28,19. También es verosímil que la vocación de los discípulos no fuera un seguimiento de fe ciega, como muestra Mc, sino un trasvase de quienes ya estaban incorporados al movimiento del Bautista; las escenas de Jn 1,35-51, comparadas con las de los sinópticos, están llenas de realismo histórico.

Como habremos de ver cuando abordemos las fuentes judías, Juan demuestra un magnífico conocimiento de las costumbres, tradiciones y discusiones halákicas judías. Pese al carácter tan teologizado de su evangelio, no cabe su marginación apriorística como documento histórico. Tal es la opinión hoy de autores tan reconocidos como Dodd, Brown y Meier.

2.2. Jesús en los Evangelios apócrifos

Apócrifo significa «secreto», y en principio señala a los libros reservados sólo a los iniciados; un sentido peyorativo, que pronto se impone, indica «falso», «rechazable», «espurio» (R. Trevijano). En la terminología cristiano-católica, apócrifo señala los libros no-canónicos, a pesar de su pretensión.

Nos interesan aquí las informaciones que sobre Jesús obtengamos en tales escritos, que hasta no hace mucho tiempo no eran tenidos en cuenta por el investigador neotestamentario. Hoy, sin embargo, se consideran portadores de una información que, distinta de la canónica ortodoxa, puede tener legitimidad histórica. Sobreviene también una nueva valoración de la herejía o heterodoxia, no como desviación subsiguiente a la ortodoxia, sino como diversidad ya inicial: el proceso no es de lo uno a lo múltiple, sino de lo múltiple a lo uno (W. Bauer). Y finalmente los descubrimientos de nuevos manuscritos (*Papiros de Oxyrhynchos*, 1897-1898); *Papyrus Egerton 2*,

1935; *Códices de Nag Hammadi*, 1945; *Evangelio secreto de Marcos*, 1958), que plantean un nuevo reto: estudiar, fuera de los límites canónicos y las confesiones de fe, el valor de tales documentos para la historia de Jesús.

Una excelente clasificación la ofrece Ramón Trevijano. Distingue las tradiciones de dichos (*agrapha* aislados, colecciones de dichos, *Evangelio de Tomás*), los evangelios en forma de diálogos del resucitado (*Evangelio de los egipcios*, *Diálogo del Salvador*, *Evangelio de Felipe*), los evangelios en forma de discurso (*Evangelio de la Verdad*, *Sophia Jesu Christi*), los evangelios en forma de relatos (*Papyrus Egerton 2*, *Evangelio de Pedro*), los evangelios judeo-cristianos (*Evangelio de los Nazarenos*, *Evangelio de los Ebionitas*, *Evangelio de los Hebreos*), las narraciones legendarias (*Protoevangelio de Santiago*, *Evangelio de Tomás de la infancia*), textos manipulados (*Evangelio secreto de Marcos*). Todos los textos son del siglo II en adelante.

A pesar de la abundancia de material y de los presupuestos iniciales más neutrales, hay que reconocer que la aportación de esta literatura para conocer datos históricos solventes sobre Jesús es escásima, por no decir nula. En general, puede decirse que los textos más serios (excluidas las narraciones legendarias, sólo útiles para conocer la piedad popular del momento) son desarrollos de los evangelios canónicos guiados predominantemente por la mentalidad gnóstica y judeo-cristiana. El texto más interesante es, sin duda, *el Evangelio de Tomás*, de Nag Hammadi, texto gnóstico que recoge 114 *logia* de Jesús, la mitad de los cuales tienen paralelo en los evangelios canónicos⁴. Meier ha demostrado que los paralelos canónicos pertenecen a Q, Mc, Jn, a las fuentes especiales M (de Mateo) y L (de Lucas), y a las redacciones de los evangelistas; como no parece razonable suponer una fuente con tal diversidad, la conclusión obvia es que se trata de una recopilación de material usando los textos canónicos. Una observación más: los textos primitivos son cristalización literaria de una tradición oral, pero, una vez editados, no sólo no impiden que siga la tradición oral, sino que incluso la complican mediante lo que se llama contaminación horizontal; incluso los especialistas, citando de memoria, unimos fuentes diversas y adaptamos los textos a nuestros intereses del momento, ya académicos ya paraneéticos y polémicos. Con cáustico humor Meier concluye:

4. Véase la excelente traducción e introducción de R. Trevijano en Piñero, 1999, pp. 57-99.

Pero semejante *corpus* [*agrapha*, apócrifos y *Evangelio de Tomás*] es la red mateana (Mt 13,47-48) entre cuyos peces hay que seleccionar los buenos de la tradición primitiva para echarlos en el cesto de la investigación histórica seria, mientras que los malos peces de la mezcla y de la invención posterior hay que devolverlos al tenebroso mar de las mentes sin sentido crítico [...] Hemos estado sentados en la playa, seleccionando lo capturado en la red y devolviendo al mar los *agrapha*, los evangelios apócrifos y el *Evangelio de Tomás* (Meier, 1998, I, 159).

La tesis de Meier no es compartida por todos los investigadores. Lo que EvTom sí manifiesta es un género de colección de dichos como el que se presupone en Q, esté ésta o no en su fuente. En todo caso, nos quedamos con la afirmación de Trevijano:

Lo cierto es que los dichos extracanónicos, de los que muy contados son acaso auténticos, añaden poco a nuestra comprensión de la predicación de Jesús (*ibid.*, p. 60).

3. LOS TESTIMONIOS JUDÍOS Y GRECO-ROMANOS⁵

Hasta ahora hemos considerado textos cristianos, de abundantísima información, de los que hemos procurado extraer con prudencia lo históricamente verificable. Cabría esperar que un personaje que tanta influencia habría de tener en el mundo judío y romano estuviera también bien documentado, y acaso con más imparcialidad, en las fuentes respectivas judías y romanas. Sin embargo, no es así. Explicable es el silencio en las fuentes romanas; al fin y al cabo, para Roma Jesús sólo habría sido un rebelde más, ejecutado en una lejana provincia del Imperio. Más problemático es el silencio judío ante un personaje que tanto les cuestionó, cuya literatura sin duda conocían y con cuyos seguidores la polémica era viva cuando se escribían las principales obras del judaísmo postbíblico: *Misnah*, *Targumim*, *Midrasim*.

5. Una minuciosa presentación de estos textos ha realizado en la Universidad de Granada, como investigación previa al grado de doctor, mi alumna y colaboradora Lorena Miralles Maciá, a la que agradezco los materiales que ha puesto a mi disposición.

3.1. Las fuentes judías⁶

Pinchas Lapide dice que «es verdaderamente sorprendente que el hijo más famoso de Israel, aquel a quien Occidente ha convertido en su Dios, haya dejado en los anales religiosos del judaísmo escasas, oscuras y, a menudo, negativas huellas».

Prescindimos por razones obvias de la obra medieval *Toledot Jesu* (de los siglos IX-X), sobre la que puede consultarse Klausner, 1991, 46-51. En la literatura rabínica Jesús es conocido como *Jesús el Nazareno*: TB Sotah 47a, Abodah Zarah 47a, Sanhedrin 43a, 103a, 107b (cf. Abodah Zarah 6a y Taanit 27b: «el día del Nazareno»). Algunos textos recogen una leyenda de *Jesús ben Pandera/Pantera*, que se refiere al mismo Jesús: Tosefta Hullin 2,22-23.24 (paralelos en TB Abodah Zarah 27b y TJ Sabbat 14d, Abodah Zarah 40d-41a). En otros textos la designación es *Ben Stada*, que, si en inicio es un personaje distinto, acaba por ser identificado con Jesús: Tosefta Sabbat 11,15; TB Sabbat 104b; Tosefta Sanhedrin 10,11 y TB 67a. Otras referencias a Jesús pueden esconderse tras el nombre de *Balaam* (M Sanhedrin 10,2 y Abot 5,19; pero cf. TB Gittin 56b-57a y Yalqut Simoni a Nm 23,7), *Hereje* (TJ Sanhedrin 25d) y *Fulano de tal* (M Yebamot 4,13, TB Yoma 66b), *Bastardo* (M Yebamot 4,13).

Examinados de cerca estos textos (los más explícitos no se encuentran en las ediciones impresas del *Talmud* debido a la censura eclesiástica y a la autocensura de los escribas) se comprueba que son tardíos, legendarios, confusos y con ningún valor histórico. Son útiles sólo para conocer cómo tradiciones evangélicas, ya no conocidas directamente, se han ido mezclando con leyendas hasta fraguar en historias disparatadas, y cómo la imagen de Jesús fue deteriorándose progresivamente en los ambientes judíos, desde la *Misnah* hasta textos claramente medievales⁷. En estos testimonios Jesús aparece como un bastardo (*mamzer*, hijo de una unión ilegítima), hereje que practica la magia y el culto idólatra, que trae la brujería de Egipto, en cuyo nombre algunos pretenden curar, que pretende caminar sobre las aguas y el mar se lo traga, que comparte su comida con muchos y tiene cinco discípulos, que denunciado por testigos ocultos es colgado y lapidado en la víspera de Pascua⁸.

6. Cf. Glosario y Abreviaturas en el Apéndice, pp. 119-120.

7. Los mejores estudios que conozco sobre estos textos son de Herford, Krauss, Lauterbach y Klausner.

8. En el Apéndice documental 3 (p. 115) reproducimos dos textos representativos del *Talmud*.

El dato que más enjundia puede tener es la acusación de *mamzer*, noticia que ya conoce Orígenes: *Contra Celso* 1,32: «Retomemos la historia del judío, en la que se cuenta cómo la madre de Jesús fue echada [de casa] por el carpintero que la desposó, despreciada por su adulterio, embarazada de un soldado de nombre Pantera». La historia del judío parece una burla de los relatos de la infancia de Mt y Lc, pues los presupone: es discutible que Ben Pantera sea una deformación de *Ben Parthenos*, hijo de Virgen (Klausner y Lauterbach); pero los desposorios de María y José, el embarazo sin intervención de José y la crisis familiar se mencionan en Mt. Por otra parte, en una agria discusión de Jesús con los judíos que recoge el evangelio de Juan, Jesús les acusa de no ser hijos de Abraham, pues no hacen sus obras, a lo que los judíos responden con una frase que puede entenderse *ad hominem*: «¡Nosotros no somos hijos de fornicación!» (Jn 8,41). Entra dentro de lo posible que la acusación de *mamzer* se remontara al menos hasta la época en que Juan escribe su evangelio. Pero no parece sensato sacar del *midrás* de la infancia y de un insulto el dato «histórico» de que efectivamente Jesús fue y se sintió siempre *mamzer*, que por eso fue despreciado por sus vecinos de Nazaret, que por ello sus pretensiones religiosas eran tanto más escandalosas, y que por ello —por el padre que no tuvo— se explica su obsesión por «el Padre del cielo», el *Abba*, el único, de donde también su prohibición de que a nadie se le llame «Padre». Con muy pocos datos y muy poco históricos se urde toda una explicación psicológica y psicoanalítica. Es lo que recientemente ha biografiado Chilton en una obra de dudoso género entre la exégesis y la novela (Chilton, 2000).

Aunque es decepcionante la información directa obtenida de los textos rabínicos, no ocurre lo mismo con la información indirecta que de ellos sacamos. Señalaré sólo algunos pasajes rabínicos que iluminan y dan verosimilitud a textos de las diferentes fuentes evangélicas.

3.1.1. Galilea en la tradición rabínica

Jesús era un galileo y así fue visto y conocido; y diría más, así fue clasificado: «Y la gente decía: Éste es Jesús, el profeta, *el de Nazaret de Galilea*» (Mt 21,11); a Nicodemo le dicen sus colegas fariseos: «¿Eres tú también *galileo*? Escudriña [las Escrituras] y verás que *de Galilea nunca ha surgido un profeta*» (Jn 7,52); durante el proceso, alguien se dirige a Pedro: «Tú también estabas con Jesús, el *galileo*»

(Mt 26,69); «Pilato, cuando oyó decir “Galilea”, preguntó si el hombre era *galileo*» (Lc 23,6). Su círculo de discípulos es galileo y su misión especialmente exitosa se desarrolló en Galilea: en los evangelios se tiene mucho cuidado en subrayar el carácter galileo de los discípulos, incluso de las mujeres que le acompañaron hasta la cruz (Mc 15,40-41 par.). Hay un dato muy significativo: Mc y Mt (y Jn 21) mencionan una reagrupación de los discípulos después de la muerte de Jesús en Galilea; Lc nada dice de ello, reelaborando los datos de las fuentes en beneficio de su teología en torno a Jerusalén; sin embargo, cuando en Hch 1,11 Lucas narra la ascensión de Jesús en Jerusalén, pone en boca de Jesús estas palabras: «*Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?*». Sin duda, antes de cristianos el grupo de Jesús fue conocido como el de los galileos: «Mirad, ¿no son *galileos* todos estos que nos hablan?» (Hch 2,7). Desde hace tiempo se ha visto que la polaridad Galilea-Jerusalén marca la historia de este galileo que llegó a ser aclamado rey de los judíos. Hoy los estudiosos dan una gran importancia a la idiosincrasia galilea, determinada por el clima y la geografía humana y política: es una región especialmente helenizada y recientemente reconvertida al judaísmo por los Macabeos; una región que fue también patria de numerosos grupos disidentes antirromanos (Hch 5,37 menciona a *Judas el Galileo*, y una matanza de galileos ordenada por Pilato recuerda Lc 13,1-2).

A los datos valiosísimos aportados por Flavio Josefo, la arqueología, la geografía y la sociología, débense añadir los de la literatura rabínica. Es magnífico el estudio realizado por J. González Echegaray (2000), que, a pesar del título (*Jesús en Galilea, aproximación desde la arqueología*), va mucho más allá de la arqueología. Aporto sólo algunos datos, también importantes, a mi juicio:

— En la *Misnah* cuando se habla de «la tierra de Israel» se incluyen siempre Judea, Galilea y Transjordania, nunca aparece Samaria: M Sebiit 9,2; Ketubbot 13,10; Baba Batra 3,2.

— En Galilea hay costumbres distintas de las de Judea, como la cuantificación de ciertas medidas de peso (M Ketubbot 5,9; Hullin 11,2). Pero en algún caso la diferencia afecta a cuestiones haláquicas (M Hullin 5,3), en algunas de las cuales son más rigoristas que en Judea (M Pesahim 4,5). En cuestiones referentes al templo, se señala una práctica singular de los galileos por su desconocimiento en estas cuestiones (M Nedarim 2,4). Quizás por ello se tiene que subrayar cuando los galileos actúan igual que los de Jerusalén (M Ketubbot 4,12).

— Es un hereje galileo el que acusa a los fariseos de escribir el nombre del emperador junto con el de Moisés en los documentos de divorcio: M Yadayim 4,8 (rigorismo fanático).

— Es notable el desprecio hacia los galileos, cuyos votos no se consideran fiables y por ello se les impide el hacerlos, cuando normalmente se exigen para usar determinados bienes públicos (M Nedarim 5,5). El sintagma «galileo estúpido» parece expresión bastante usual (TB Erubim 53b); y la dificultad de los galileos para hablar con una correcta pronunciación es causa de risa y chistes (*ibid.* y TB Megilla 24b). Se llega a considerarles como ignorantes impuros con los que no hay que tener relaciones (TB Pesahim 49b). Se ha hecho famosa la expresión de Yojanán ben Zakkai, desesperado por el poco éxito de su misión en Galilea: «Galilea, Galilea, tú odias la *Torah*» (TJ Sabbat 15d).

— Sin embargo, Galilea es tierra donde se dan unos personajes singularmente carismáticos, de una piedad «extraña» en el judaísmo contemporáneo: Honi, el trazador de círculos (M Taanit 3,8; GnR a Gn 13,7), su nieto R. Janán, que compara a Dios con un *Abba* (padre) (TB Taanit 23b), y Janina ben Dosa, hacedor de milagros (TB Berakot 33a; Berakot 34b; Berakot 61b). La piedad y la actuación de estos personajes tiene muchos contactos con Jesús.

El contexto galileo de Jesús nos puede, pues, aclarar las tensiones con la religión oficial, con sus escribas, con las autoridades del templo y hasta con el poder político. Como galileo, Jesús podía ser visto como un peligroso *outsider*.

3.1.2. La tradición rabínica de un texto de Q: Mt 6,11 y Lc 11,3

«Danos hoy nuestro pan de cada día» es una petición del Padre-nuestro que se entiende en la tradición del maná: Dios daba al pueblo cada día sólo para el día; nadie podía coger para más días y nadie podía pedir más (cf. Ex 16,13-21). Una parábola rabínica⁹ deja ver el trasfondo de la petición dominical: un rey envió a su hijo a un país lejano y ordenó que se le dieran provisiones para todo el año; pero observando el rey que así el hijo no se acordaba de su padre, ordenó que le dieran cada día el sustento del día, de forma que todos los días tuviera que acordarse del padre. La enseñanza de la parábola es que Dios quiere que le pidamos cada día el pan de cada día y que no nos preocupemos del mañana, sino de levantar cada día

9. Que reproducimos en el Apéndice documental 4, pp. 115-117.

nuestro corazón al Padre que está en los Cielos. Se trata de la misma enseñanza de Jesús: Mt 6,34, «Así que no os preocupéis del mañana, que el mañana se preocupará de sí mismo. A cada día le basta su malicia», y así entendemos el alcance de la petición del Padre-nuestro. En este caso el conocimiento de la literatura rabínica nos ha ayudado a contextualizar las palabras de Jesús en la piedad tradicional judía. Su profunda piedad no es estrafalaria, sino que está en continuidad con el judaísmo más piadoso.

3.1.3. La tradición rabínica de una parábola de Mateo: Mt 20,1-16

Se trata de la parábola evangélica de los obreros llamados a la viña a diversas horas, los cuales al final reciben todos, quien trabajó más como quien trabajó menos, el mismo salario; lo cual produce la protesta de los que más trabajaron y la respuesta del amo en defensa de su propia libertad a ser generoso. Merece la pena comprar esta parábola con una similar rabínica, que reproducimos en el Apéndice 4. Un patrón contrató diversos obreros, y cuando les pagó, pagó más al que más y mejor había trabajado. Obviamente se trata de variaciones en la misma parábola, pero con diferencias tan llamativas que las consecuencias son opuestas: el objetivo de la parábola rabínica es explicar el porqué de la elección de Israel y, para ello, muestra que la elección no es ni arbitraria ni gratuita: Israel ha hecho el mayor y mejor trabajo. Jesús, por el contrario, propone su parábola justamente en defensa de «los últimos que serán primeros» (Mt 20,16), eslogan que entre los primeros cristianos expresaba la convicción de la apertura de todas las promesas hechas a Israel a los pueblos del mundo (= los gentiles). Éste es un ejemplo muy claro donde se puede apreciar la continuidad de Jesús con el judaísmo de su tiempo (uso de una parábola popular) y, al mismo tiempo, la discontinuidad en su ruptura con el tradicionalismo y exclusivismo más cerrado. Continuidad y ruptura ofrecen en este caso un personaje verosímil y coherente.

3.1.4. La tradición rabínica en Jn 7,23

En una versión como la de la Biblia de Jerusalén, la fuerza argumentativa de este texto puede pasar desapercibida: «Si se circuncida a un hombre en sábado, para no quebrantar la ley de Moisés, ¿os irritáis contra mí porque he devuelto la salud plena a un hombre en sábado?». Literalmente las últimas palabras suenan: «[...] porque he hecho sano a un *hombre entero*». Lo que se está argumentando es

que si la violación del sábado está justificada por la circuncisión (que afecta a un miembro pequeño), tanto más estará justificada cuando afecte a todo el hombre. El paralelo iluminador que nos descubre que estamos en la verdadera interpretación nos lo ofrece el *Midrás Mekilta* de R. Ismael a Ex 31,13: en una discusión rabínica sobre si el peligro de muerte dispensa de guardar el sábado, R. Elazar ben Azaryah (comienzos del siglo II d.C.) dice: «Si la circuncisión, que no afecta más que a uno de los órganos del hombre, pospone el sábado, ¡con cuánto más motivo por todo el cuerpo restante!». Es exactamente la misma argumentación que Jesús usa; por coherencia con la praxis de Jesús sobre el sábado (Mc 2,23-28) no podemos quitar a Jesús la autoría de la argumentación, que, sin duda, era compartida en otros círculos del judaísmo.

3.2. *Las fuentes greco-romanas*

En estas fuentes la información sobre Jesús que podemos obtener es escasa, y además es, en ocasiones, discutida por la crítica y, otras veces, confusa y muy de segunda mano: sabemos de su nombre o de cómo era llamado, de su muerte y contexto histórico amplio, más unas valoraciones divergentes (positivas y negativas) sobre el grupo de sus seguidores. No mucho más. Resumimos nuestra conclusión en dos notas: nadie dudó de la existencia de Jesús; pero la escasez de fuentes confirma que Jesús no fue tenido por personaje importante en el mundo romano de los siglos I-II. El relativo silencio de las fuentes muestra que la gran historia universal apenas lo tomó en cuenta (Bornkamm, 1995)¹⁰. La información es interesante para conocer la imagen de los cristianos a comienzos del siglo II y para advertir que ya eran un grupo que preocupaba en altas instancias del Imperio. Pero nada se aporta sobre Jesús, al que ya se le conoce fuera del propio grupo como Cristo.

4. LAS ENSEÑANZAS DE JESÚS Y SU INCIDENCIA SOCIAL Y POLÍTICA

4.1. *El mensaje*

La enseñanza de Jesús estuvo centrada en el anuncio del reino (o mejor, reinado) de Dios. Esto es lo que nos dicen todas las fuentes

10. Reproducimos en el Apéndice documental 5, pp. 117-118, los textos de Flavio Josefo, Mara Bar Sarapion, Tácito, Suetonio y Plinio el Joven.

evangélicas (Mc, Q, M —*material propio de Mateo*—, L —*material propio de Lucas*—, Mt, Lc). La misma expresión «reino de Dios» fue algo muy peculiar de Jesús. Antes de Jesús, es rara tanto en la Biblia como en el resto de la literatura intertestamentaria. Después de Jesús, ni siquiera en los escritos neotestamentarios la expresión es frecuente. En los evangelios, «reino de Dios» se pone en boca siempre de Jesús. Se debe, pues, concluir que se trata de una forma singular de hablar de Jesús, que ni él heredó de antes ni la Iglesia acuñó después. El criterio de discontinuidad avala la historicidad de la expresión. ¿Cuál es su contenido? Hay que suponer que los oyentes de Jesús entendían. Por tanto, tanto por las ideas dominantes contextuales como por las precisiones de Jesús, el lenguaje de éste debía resultar claro. Es necesario un esfuerzo histórico-crítico para oír con los oídos del siglo I y para llegar a las palabras que Jesús dijo.

Aunque en la Biblia hebrea no aparece la expresión (sólo en Sb 10,10, de la Biblia griega: *basileia tou theou*), la imagen de que Dios es rey y reina se emplea una y otra vez. El fundamento de su reinado es la creación y por eso «Yhwh es rey de toda la tierra» (Sal 47,93.96-99). Con Israel Dios entra en una especial relación: es el creador de Israel (Is 43,15), el rey que lucha por su pueblo y por eso como tal se le aclama (Ex 15,8; Nm 23,21; Is 44,6); la relación de Dios-Israel está sellada por un pacto: la alianza. Cuando en un momento dado Israel se elige un rey humano, éste será sólo un representante de Yhwh, de donde arranca la idea mesiánica del rey que Dios suscitará de la Casa de David (1Sam 10,1; 12,12-13; 2Sam 7,11-16). En este complejo de ideas, la crisis del reino-estado y/o la derrota del rey-vicario provocan los oráculos del «rey que viene» (Zac 9,9), las oraciones para «que el rey venga» (Is 52,7; Ez 20,33; 37,22; Miq 2,13; etc.), y las profecías de un reinado universal desde Jerusalén con la reunión de las tribus dispersas y el reconocimiento de todos los pueblos (Is 59-60; Zac 14,9.16-19).

Es obvio que la apropiación e interiorización israelita del reinado de Yhwh conlleva que Israel cumple la alianza que Dios le ha ofrecido: entonces es cuando se manifiesta el reinado de Yhwh. Pero con la estatalización de Israel, cada vez más el reinado de Yhwh se identifica con el esplendor del reino de Israel. No es de extrañar, pues, que en los convulsos siglos del período llamado intertestamentario (II a.C.-II d.C.) encontremos la comprensión militar y nacionalista del reino de Israel y la espiritual del reinado de Dios a través del cumplimiento de la alianza. Como ejemplos paradigmáticos de las dos comprensiones podemos identificar dos grupos en el siglo

que nos ocupa: los zelotas y movimientos de resistencia antirromanos, por una parte, y grupos rabínicos, por otra. A los primeros pueden asimilarse los muchos líderes y grupos que surgieron desde que Roma con Pompeyo aparece en el horizonte palestino; a los segundos, los grupos de piadosos pacifistas que siempre hubo en Israel e incluso los rabinos posteriores. Expresión de los dos grupos son estos dos textos: *Salmos de Salomón* 17,21-25 puede identificar al primer grupo; M Berakot 2,2 y Mek a Ex 20,3, donde se relacionan reino de los cielos y cumplimiento de los mandamientos, son característicos del segundo grupo (también *Documento de Damasco* VI,2-21; Targum Onqelos Gn 49,11-12; Targum Isaías 9,5-6; Targum Cant 8,1). Una síntesis de las dos actitudes trae el famoso poema del Mesías guerrero y pacífico del Targum Neofiti a Gn 49,11-12 (de origen precristiano, según creo haber probado en otro lugar)¹¹.

Así, pues, cuando Jesús anunciaba el reinado de Dios sus oyentes debían percibir inevitablemente las resonancias político-nacionalistas y las resonancias más espirituales de la alianza. El trágico fin de Jesús, bajo la acusación de hacerse rey y violar la Ley, muestran hasta qué punto su mismo mensaje estaba abierto a opuestas interpretaciones.

Nos toca ahora investigar cómo era el reinado de Dios que Jesús anunciaba, cosa que aparentemente no parece difícil, pues Jesús, para que todos lo entendieran, lo ilustró con bastantes parábolas: es como un campo (decía Jesús) donde también hay quien siembra cizaña y donde hay que tener paciencia con la misma, es decir: también reinando Dios el mal persiste y hay que convivir con el mal (Mt 13,24-30; Lc 13,18-19, relato de Q). De modo similar, es como una red (decía Jesús) que recoge peces buenos y malos, y hay que esperar hasta que llegue el momento en que Dios haga la separación (parábola de la red: Mt 13,47-50). Es como semilla (decía Jesús) que se convierte en árbol grande, es decir: Dios empieza su reinado con muy poco (Mt 13,31-32; Mc 4,30ss.; Lc 13,18ss.: parábola del grano de mostaza). O, en la versión de Marcos, es como una semilla que el labrador siembra y fructifica sin saber él cómo hasta que llega la siega, es decir: el reinado de Dios crece por la fuerza de Dios no de hombre (parábola de la semilla: Mc 4,26-29). Es como la levadura (decía Jesús) que fermenta a la masa, es decir: la pequeña porción donde Dios reina es contagiosa (Mt 13,33; Lc 13,20ss.: parábola de la levadura en la masa, procedente de Q). Es como un tesoro (decía

11. Véase el Apéndice documental, 6, pp. 118-119.

Jesús) por el que cualquiera paga todo lo que tiene y más, es decir: por disfrutar el reinado de Dios merece la pena perderlo todo (parábola del tesoro y de la perla: Mt 13,44-46). Es como un rey (decía Jesús) que siempre perdona a sus siervos y exige que sus siervos se perdonen entre sí, es decir: donde Dios reina, el perdón se impone (parábola de los deudores: Mt 18,23-35). Es como un patrono (decía Jesús) que paga igual a los que menos tiempo han trabajado que a los que han trabajado más, es decir: reinando Dios, más que el mérito humano cuenta la generosidad divina (parábola de los viñadores a diversas horas: Mt 20,1-16). Pero también es como un rey (decía Jesús) que no tolera la tacañería de los súbditos que no quieren arriesgar para progresar más, es decir: si Dios reina, los súbditos han de poner en acción todas las posibilidades que Dios les da (parábola de los talentos: Mt 25,14-30; Lc 19,11-27, de Q). Es como un hijo (decía Jesús) que dice a su padre que no va a trabajar, pero después se arrepiente y va, mientras el otro hijo dice que sí va a trabajar, pero después no va, es decir: para que Dios reine no valen las palabras sino la conversión de verdad: «los publicanos y las ramerías se os adelantan en el reino de los cielos» (parábola de los dos hijos en la viña: Mt 21,28-32). Es como una boda (decía Jesús) a la que no quieren ir los potentados y sí vienen los marginados, ciegos, cojos y tullidos, es decir: es un banquete para los pobres y agradecidos (parábola de los invitados a la boda: Mt 22,1-14; Lc 14,15-24). Es como otra boda (decía Jesús) donde unas de las acompañantes de la novia olvidaron el aceite de sus lámparas y mientras iban a comprarlo, llegó el cortejo nupcial y se quedaron fuera de la fiesta, mientras las previsoras entraron a la fiesta, es decir: para entrar en el reinado de Dios hay que estar vigilantes, «pues no sabéis el día ni la hora» (parábola de las diez vírgenes: Mt 25,1-13). Es como un rey (decía Jesús) que premia todo lo que los súbditos hicieron con los más pobres y desvalidos porque él mismo se ocultaba en ellos, es decir: cuando Dios reina, los más necesitados son la imagen de Dios (parábola del juicio final: Mt 25,31-46).

Estas parábolas, unas proceden de Mc (triple tradición), otras son de Q, otras son exclusivas de Mt. Exceptuando la parábola de las diez vírgenes, el resto considera que el reinado de Dios es una realidad presente caracterizada por unas determinadas actitudes de Dios, que ofrece su reinado, y de los hombres, que lo aceptan. En ningún momento aparece que Jesús se está refiriendo a un reino de dimensión nacionalista impuesto por lucha contra los enemigos de Israel. Jesús está pidiendo a sus oyentes que creen un espacio social

donde Dios reine. Pero tampoco hay un intimismo espiritual del reinado de Dios («dentro de vosotros»), sino una instancia a crear una comunidad («entre vosotros»). Otro rasgo es la presencia de marginados por la Ley (pecadores, pobres, lisiados). Y además, su carácter como «inicial», un «esto no ha hecho más que empezar», y una espera de consumación del reinado de Dios en un tiempo que está por llegar (parábolas de la cizaña, de la semilla, de la red, de los talentos, del juicio final). Con esto se corresponden una serie de enseñanzas de Jesús que miran el reinado de Dios ya como actual ya como futuro. La presentación programática de Mc 1,15 proclama la inminencia: «Se ha cumplido el tiempo y el reinado de Dios se acerca» (cf. Mt 4,17). Los siguientes *logia* contemplan un reinado actual: «Si con el dedo de Dios yo echo los demonios, es que el reinado de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20; cf. Mt 12,28); «Mirad, el reinado de Dios no viene por mucho que escudriñéis [¿los astros?], ni se podrá decir que está aquí o allá. Mirad, el reinado de Dios está entre vosotros!» (Lc 17,20-21). Otros *logia* contemplan aún una consumación futura, como la petición del Padrenuestro: «Venga tu reino» (Mt 6,10; Lc 11,2); «En verdad os digo que no beberé ya más del fruto de la vid hasta que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25). No es especulación espiritual banal interpretar que Jesús piensa que el reinado futuro de Dios es continuación de su reinado actual, que presente y futuro están conexos.

Dos rasgos más resultan llamativos en este ya iniciado reinado: a) la Ley no se exige como condición ni se advierte exclusión de extranjeros (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29); b) en ningún momento se menciona el Mesías u otro personaje intermediario del reino. Sólo en un momento Jesús coloca su propia actitud frente a los demonios como la señal de que el reinado ya ha comenzado. En conjunto, el anuncio de Jesús sobre el ya incipiente reinado de Dios era sugerente y verdaderamente novedoso: trascendía el horizonte nacionalista y el de la piedad de la alianza.

4.2. El mensajero

Inevitablemente hay que preguntarse por el papel que Jesús desempeña en este iniciado reinado de Dios. ¿Es sólo el mensajero? ¿Se han equivocado Pablo y Juan proclamando a Jesús como el Señor y el Hijo uno con el Padre, y así convirtiéndolo en el centro del mensaje? En el evangelio de Juan hay un variado repertorio de auto-identificaciones de Jesús del tipo «Yo soy la resurrección y la vida»

(Jn 11,25) o «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,10.11) que, de ser auténticas, nos resolverían la pregunta (cf., por ejemplo, Jn 6,35.41.48.51; 8,12.18.23.24.28.58; 10,7.9.11.14; 13,19; 14,6; 15,1.5; 18,37). Pero este modo de hablar de Jesús no se encuentra en los sinópticos y mucho nos tememos que las frases joánicas representan la cristología del evangelista. Al margen de la legitimidad y del acierto o no de Juan para «comprender a Jesús», la investigación debe dirigirse a los sinópticos, donde la cristología aún no alcanza las cumbres joánicas.

En la tradición sinóptica Jesús no se coloca a sí mismo en el centro de su mensaje; parece, dice Meier, como si quisiera ocultarse deliberadamente. No obstante, hay algunas actitudes y expresiones tan llamativas que hacen imposible separar el mensaje del mensajero:

— La íntima asociación entre seguir a Jesús y anunciar el reino de Dios se percibe en sentencias como éstas (difíciles de explicar si no proceden del Jesús histórico, pues son las que provocan un tipo de vida que fue el de los primeros seguidores, no el de la Iglesia posterior):

Y dijo a otro: «Sígueme». Él le respondió: «Señor, déjame que primero vaya y entierre a mi padre». Jesús le dijo: «Deja que los muertos entierren a sus muertos; pero tú vete a anunciar el reino de Dios». Entonces también dijo otro: «Te seguiré, Señor; pero déjame que me despida primero de los que están en mi casa». Jesús le contestó: «Ninguno que, habiendo puesto su mano en el arado, mira hacia atrás es apto para el reino de Dios» (Lc 9,59-62).

— La misma radicalidad del seguimiento a su persona que Jesús exige, implica no sólo la autoconciencia clarísima de su misión, sino el situarse a sí mismo como síntesis esencial (*kelal*, dicen los rabinos) de su mensaje: Mc 2,14; 10,21; Mt 8,22; 9,9; 19,21; Lc 5,27; 9,59; 18,22. Expresivo es el *logion* de Q:

Quien no es capaz de odiar a su padre y a su madre, no puede ser mi discípulo, quien no es capaz de odiar a su hijo o a su hija, no puede ser mi discípulo. Quien no sea capaz de tomar su cruz y seguirme, no puede ser mi discípulo (Lc 14,26-27; Mt 10,37-38).

— Cuando Jesús hablando en tercera persona se denomina a sí mismo «Hijo del Hombre», incluso en los textos donde los expertos no discuten su autenticidad, su figura se convierte en el centro del mensaje:

Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados (dijo al paralítico): A ti te digo: «Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa» (Mc 2,10 par.).

Por tanto, el Hijo del Hombre es Señor también del sábado (Mc 2,28).

El Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos (Mc 10,45).

Uno le dijo: «Señor, te seguiré adondequiera que vayas».

Jesús le dijo: «Las zorras tienen guaridas y las aves de los cielos nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene donde recostar la cabeza» (Lc 9,58), etc.

— En numerosas ocasiones su enseñanza es, más que una interpretación liberal de la Ley, una reformulación de la ley de Moisés; esto es claro en el sermón de la montaña y en la abrogación de la ley del divorcio; nada extraño que sorprendiera y hasta escandalizara:

Oísteis que se dijo [...] pero yo os digo (Mt 5,21.27.31.33.38.43).

Por vuestra dureza de corazón Moisés os consintió repudiar a vuestras mujeres. Pero desde un principio no fue así (Mt 17,8).

— Jesús se califica a sí mismo con expresiones que para los judíos sólo corresponden a la *Torah*: la afirmación de Jesús en Mt 18,20: «Dondequiera que estén dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos», está en estricto paralelismo con Abot 3,2: «Si dos personas están sentadas juntas y median entre ellas las palabras de la *Torah*, la *Shekinah* está en medio de ellos» (cf. M Abot 3,3.6; Mek a Ex 20,24). «Mi yugo suave» (Mt 11,29-30) es expresión de Jesús para contraponer su mensaje y su persona a la Ley, denominada «yugo» en el judaísmo: M Abot 3,5. Jesús dice que escuchar y poner en práctica sus palabras es edificar sobre roca (Mt 7,24-27), lo mismo que M Abot 3,17 afirma de la *Torah* (a ambos textos subyace una interpretación de Jr 17,6-8).

— Incluso Jesús se refiere a sí mismo con expresiones que los judíos refieren a Dios: en Mt 10,40 Jesús dice: «Quien os recibe a vosotros, a mí me recibe» o «Quien recibiere a uno de tales niños en mi nombre, a mí me recibe» (Mc 9,37; Mt 18,5; Lc 9,48), equivalentes a Mek a Ex 18,12: «Todo el que recibe a su prójimo, es como si recibiera la *Shekinah*». En Mt 25,35.40 Jesús dice: «Tuve hambre y me disteis de comer...», como se dice de Dios mismo en *Midrás Tannaim* a Dt 15,9: «Hijos míos, siempre que dais de comer a los pobres yo os lo cuento como si me hubierais dado de comer a mí»; también el

citado Mt 18,20, donde Jesús se identifica con la *Torah* y la *Shekinah* (cf. M Abot 3,2).

No se puede descartar que alguna de estas proposiciones de Jesús sean interpretación de los evangelistas, pero no es sensato ni metodológicamente correcto atribuirles todas a creación de los redactores, especialmente cuando en la mayoría de ellas no hay ninguna formulación cristológica, es decir, no hay ningún título cristológico en ellas, y, por el contrario, el sabor palestino es evidente.

La misma implicación del mensajero con el mensaje percibimos cuando abordamos los *logia* referentes a Dios como Padre lleno de amor y misericordia. En este punto la coincidencia con los textos judíos es notable y bastaría recordar las numerosas parábolas rabínicas donde el amor de Dios a su pueblo es comparado al de un padre por sus hijos: Mek a Ex 13,21 a Ex 15,15, a Ex 14,19¹², a Ex 19,4; Sifra a Lv 26,9; SNm 161 (a Nm 35,34); SNm 89,5 (a Nm 11,9); SNm 94,3 (a Nm 11,20); SDt 11 (a Dt 1,11); SDt 19 (a Dt 1,20); SDt 309 (a Dt 32,6). En los evangelios habitualmente Jesús habla de Dios como padre de todos los hombres, lo que no impide que cuando él dice «mi Padre» sintamos una relación especial, como más íntima, de Jesús con su Padre. Son muy curiosos los textos en los que Padre e Hijo parecen formar una «sociedad para juzgar»:

No todo el que me dice: «¡Señor, Señor!», entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los Cielos (Mt 7,21);

Todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los Cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre (Mt 12,50);

Toda planta que no plantó mi Padre celestial será desarraigada (Mt 15,13);

Mirad que no menospreciéis a uno de estos pequeños, porque os digo que sus ángeles en los cielos ven siempre el rostro de mi Padre que está en los cielos (Mt 18,10);

Así también mi Padre celestial hará con vosotros, si no perdonáis de todo corazón cada uno a su hermano sus ofensas (Mt 18,35).

Esta misma «sociedad» se deja ver en otros textos de una cristología más desarrollada:

El que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de

12. Véase en el Apéndice documental, 4, pp. 115-117.

él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles (Mc 8,38);

Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelar (Lc 10,22).

La especial relación de Jesús con su Padre se ha visto muy especialmente en la designación *Abba*, palabra aramea para designar al padre, que, según los investigadores, sería la usada por Jesús (Mc 14,36; el uso cristiano posterior para significar la especial relación con Dios en la que se es introducido por el espíritu, sólo se entiende si efectivamente tal fue la forma tan íntima de hablar Jesús con Dios. Cf. Rom 8,15; Gál 4,6). Pero no es exacto que este término sea exclusivamente de los niños para dirigirse a su padre, aunque ciertamente no es usual para dirigirse a Dios. En toda la literatura intertestamentaria sólo se puede citar un texto donde Dios es llamado *Abba*:

Cuando el mundo se angustiaba por falta de lluvia, nuestros maestros le solían enviar los niños a la escuela [a R. Janán], que le cogían por la punta de la capa y le decían: «¡*Abba*, *Abba*, danos lluvia!». Él exclamaba ante el Santo, bendito sea: «Señor del mundo, actúa por los que no pueden distinguir entre el *Abba* que da la lluvia y el *Abba* que no da la lluvia» (TB Taanit 23b¹³).

La actitud de confianza de Jesús con su Padre se ha comparado acertadamente con la de un carismático del siglo I a.C. llamado Honi, «el trazador de círculos», porque —se cuenta— solía dibujar un círculo en la tierra y allí se encerraba y decía a Dios que no saldría de allí hasta que no le concediera sus peticiones; y eso, que a todas luces era una insolencia o tentación a Dios, sin embargo tenía éxito, lo que hacía exclamar a un prestigioso rabbi como Simón ben Setaj que de buena gana lo excomulgaba pero que nada podía hacer, puesto que «tú importunas a Dios y él, sin embargo, cumple tu voluntad, como cuando un niño importuna a su padre y éste le satisface su deseo» (M Taanit 3,8). Entendemos muy bien esta queja: como cuando un niño mal criado hace travesuras intolerables ante el abuelo, y éste, en vez de castigarlo, le ríe la gracia; ¿qué puede hacer un educador

13. Pero véase que R. Janán llama a Dios «Señor del mundo», y *Abba* lo usa sólo como un modo de comparación. También como comparación es usado en Targum Sal 2,7: «Querido como un hijo para su padre (*ke-bar le-abba*), eres tú para mí».

ante eso? No existe un paralelismo exacto con la actitud de Jesús (ni el género narrativo de este relato es el mismo de los evangelios), pero en Jesús sí encontramos este desparpajo y desenvuelta confianza del carismático, que además la transmite a sus discípulos: Lc 18,1-8.

4.3. Incidencia de Jesús y su mensaje

Aunque ya sea salirnos de nuestra investigación sobre el Jesús histórico, conviene echar una mirada sobre la incidencia posterior del mensaje y del mensajero. El reinado de Dios se muestra en una actitud que Jesús no sólo predica sino que muestra: su acercamiento a los pobres, enfermos, pecadores, mujeres, niños y extranjeros; su crítica del legalismo religioso opresor y de la jerarquía religiosa; su actitud distante y crítica del poder (Mc 10,42-43; Lc 7,25; 13,31-33) y su valoración del servicio; su repulsa del dinero esclavizador y su elección de vida pobre y libre; su predicación de un amor sin fronteras, incluso hasta al enemigo... Su mensaje y su vida se ofrecen como una alternativa y un cambio de valores frente a una sociedad en la que Dios no reina. Ante el reinado de Dios que Jesús anuncia, tanto el reino del César como el reino de la *Torah* se sienten cuestionados. En este sentido puede decirse que el mensaje original de Jesús, como su propia vida, tuvo una dimensión *política* inmediata. Es obvio que no todas las posibilidades del mensaje quedaron desarrolladas, ni su propia vida pudo agotar todas las situaciones posibles. Ésa fue la labor que sus seguidores han seguido haciendo (y deshaciendo) inspirándose en él. La afirmación paulina de Gál 3,28: «No hay judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra» es un programa característico del reinado de Dios, inspirado en Jesús y aún por desarrollar plenamente.

La actualización del mensaje va acompañada con la actualización del mensajero. Los esquemas cristológicos de Pablo y Juan son buena muestra. Son un intento de repensar la originalidad de Jesús y de su relación con Dios y con los hombres, que culminarán en la patrística con la formulación del dogma trinitario. Despectivamente se ha dicho que olvidaron al Jesús de Nazaret y crearon el mito del Cristo Hijo de Dios. En mi opinión, la dogmática que siguió es la consecuencia del diálogo de los creyentes con la cultura de su tiempo.

Por encima de los errores de los cristianos, también el historiador (creyente o no) debe reconocerles un mérito indiscutible: haber conservado vivo, en el mito o en la fe, no sólo el recuerdo de Jesús sino también a Jesús mismo.

5. PROCESO Y MUERTE DE JESÚS: LA RESPONSABILIDAD DE LA AUTORIDAD JUDÍA Y ROMANA

5.1. Los relatos

El relato del proceso y muerte de Jesús es el más largo y articulado de todos los que componen la narración sinóptica. Con toda probabilidad fue de los primeros en encontrar una plasmación más estable, oral o literaria, pues era la racionalización que más urgía para explicar el desastre del final tan trágico de Jesús. Con razón se dice que los evangelios son los relatos de pasión y pascua con una introducción que es el ministerio de Jesús.

En los relatos de la pasión hay unos datos incuestionables: Jesús fue crucificado en tiempos de Pilato, procurador de Roma en Palestina. Esto es afirmado en todos los testimonios evangélicos y en las fuentes romanas¹⁴. El poder romano intervino decisivamente, pues él tenía el *ius gladii* o la capacidad de ejecutar la pena de muerte; además la crucifixión era castigo típico de Roma para los no ciudadanos romanos, *summum supplicium* en expresión de Cicerón (*In Verrem* 2,5,168; cf. Hengel, 1977, 33). Con toda probabilidad Roma intervino a petición de la aristocracia judía de Jerusalén; la ejecución ciertamente no fue llevada a cabo según la praxis judía, que preveía la lapidación (M Sanhedrin 6,1-4; 7,4). Hay, sin embargo, detalles oscuros y ciertas ambigüedades y hasta contradicciones en los relatos. No podemos dejar de ver que los relatos son una *haggadah* (narración) apologética y parenética (Jesús, el Justo martirizado por los hombres y exaltado por Dios) para la comunidad cristiana, posiblemente desarrollada en un contexto cultural: relato de la cena (jueves), relato de la pasión (viernes), relato de pascua (vigilia pascual). La fuerza de esta *haggadah* está en su validez histórica, pero la interpretación le es connatural.

Hay contradicción entre las fechas de Jn y los sinópticos. Todos coinciden en que la cena fue un jueves, la muerte un viernes y el descubrimiento de la tumba vacía un domingo de mañana. Las diferencias están en el día del mes: para los sinópticos la cena de despedida de Jesús fue una cena pascual, el 14 de Nisán, día en que se sacrificaban los corderos, que habían de comerse en el mismo día en la tarde noche (Mc 14,12-17 y par.; Lc 22,15; cf. Ex 12,6-8), y Jesús moriría al día siguiente; para Jn Jesús murió el día de la cena de Pascua,

14. Cf. *supra* y Apéndice documental, 5, pp. 117-118.

al atardecer (Jn 18,28: «No entraron en el pretorio para no contaminarse a fin de comer la pascua», luego aún no la habían celebrado); la cena, pues, fue el 13 de Nisán al atardecer. Esto concuerda con el tenor cultural de los relatos sinópticos y joánicos: para los sinópticos la cena tiene carácter pascual, para Juan lo que tiene carácter pascual es la muerte de Jesús a la hora en que se sacrificaban los corderos (Jn 19,36; cf. Ex 12,46 y Nm 9,12). Habida cuenta del carácter midrásico de los relatos y de su contexto cultural, tales variaciones son explicables en la *haggadah* de unos acontecimientos que ocurrieron en torno a la fiesta de la Pascua.

Interpretación sesgada es la tendencia de los relatos a exculpar a los romanos: Mt 27,19-25; Mc 15,10; Lc 23,14-16; Jn 9,11. Hay una cierta contradicción entre la versión de Mt/Mc que conciben un verdadero proceso ante el sanedrín concluyente con una sentencia condenatoria formal (Mc 14,64 y Mt 26,66) y la versión de Lc y Jn que consideran sólo un simple interrogatorio previo a la acusación formal ante Pilato (en Lc 22,66-71 y en Jn 18,28-32 falta la sentencia condenatoria de la instancia judía, que sí se pide del tribunal romano). Considerando la normativa judía recogida en la *Misnah* no parece que de noche y en día festivo, según la cronología sinóptica, hubiera podido realizarse un proceso judicial: «Los procesos de sangre [de pena capital] se celebran de día y la decisión ha de ser tomada de día [...] No se puede realizar un proceso de pena capital en la vigilia del sábado o de un día festivo» (M Sanhedrin 4,1). Por ello parecen más verosímiles algunos datos de Lc y Jn.

5.2. La intervención de la autoridad romana

El punto más interesante de todo el proceso es la acusación por la cual Jesús es condenado. Es obvio que si la condena a la pena capital fue decisión de la autoridad romana, no pudo ser más que por un delito de rebeldía o sedición política. La acusación que se presenta ante Pilato como amotinador del pueblo, incitando a no pagar tributos al César y haciéndose rey (Lc 23,2), le obligaba a actuar.

Es un dato cierto que Jesús durante su vida pública no se proclamó a sí mismo mesías o rey. Pero ello no impide que otros lo tuvieran por tal. En todo caso, es indudable que fue un personaje singular, líder carismático, que atraía al pueblo, que se mostraba sumamente crítico con todo poder: el de los escribas en la interpretación de la Ley, el de la aristocracia sacerdotal en la administración del templo, el de los poderes políticos y del dinero; todo ello con una autoridad

que no recurría ni a las Escrituras ni a la tradición, con una actitud que podía parecer arrogante y, para algunos, blasfema; y con el anuncio de una irrupción del reinado de Dios que ya había empezado a mostrar sus señales justamente por medio del mismo Jesús. El anuncio del reinado de Dios iba acompañado de un acercamiento real a pobres, enfermos y marginados, y de una desautorización de los poderosos. No puede extrañar que el *establishment* temiera a este galileo, que sectores populares y nacionalistas pretendieran apropiárselo, que las autoridades romanas desconfiaran de él y le consideraran peligroso. El título de la cruz, «El Rey de los Judíos» (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jn 19,19), indicaba la causa de su condena a ojos de los romanos y de algunos ambientes judíos; aunque en los relatos evangélicos tal título tenga un sentido irónico y profético, no hay por qué dudar de su historicidad. J. Fernández Ubiña (2000, 158-168) ha mostrado convincentemente los indicios que podían mostrar a Jesús como un revolucionario peligroso y que, de hecho, decidieron la intervención expeditiva de la autoridad romana.

5.3. *La intervención de la aristocracia sacerdotal*

Sin duda ninguna en el proceso influyó la denuncia de la aristocracia jerosolimitana. Es significativo que en todos los testimonios sobre los judíos que intervinieron de alguna forma en el proceso aparecen (con el sanedrín, ancianos y escribas) los sumos sacerdotes (Mt 26,59; 27,1.20; Mc 14,43.53.55; 15,1.10-11; Lc 22,66; 23,13; Jn 18,3). En la instancia judía, antes de llegar a Pilato, a Jesús se le acusa de amenazar al templo, hacerse mesías y blasfemar (Mt 28,61-66; Mc 14,58-64; en Lc 22,67-70 falta la acusación referente al templo). Los sacerdotes, y especialmente la aristocracia sacerdotal jerosolimitana, tenían que ser muy sensibles a toda actitud que pudiera entenderse como desacato a la santidad del templo; en las enseñanzas de Jesús y en el acto especialmente provocativo de la expulsión de mercaderes y cambistas podían encontrar indicios suficientes para ver amenazado el símbolo más santo de Israel, que además era fuente de inmensa riqueza para la ciudad y la clase sacerdotal dirigente. Es un dato muy llamativo que en el proceso no se mencionen los fariseos como parte de la acusación. Se puede interpretar como que las diferencias de Jesús con los fariseos eran más de escuela (Jesús podría encuadrarse en la tendencia hillelita, tenía discípulos y simpatizantes fariseos: Nicodemo, Gamaliel...). En mi opinión, las

actitudes más radicales de Jesús ante la Ley podían caer también bajo la acusación de blasfemia.

La construcción de la acusación en Mt 26,63-66 y paralelos, donde se juntan los títulos cristológicos que usará la Iglesia (Mesías, Hijo de Dios e Hijo del Hombre) es sospechosa para muchos, pues ni la pretensión mesiánica era delito ni decirse Hijo de Dios era blasfemia, atendiendo que en el judaísmo Hijo de Dios son llamados el rey, el mesías, Israel y hasta los mismos hombres justos. Pero puede ser muy bien que aquí respondiera Jesús con una arrogancia tal que los oyentes consideraran que se estaba colocando en la esfera de lo divino, de donde la acusación de blasfemia (véase detallado análisis en Bock, 2000). Debe tenerse presente que blasfemia era pronunciar el nombre de Yhwh y, obviamente, hacerse igual a Yhwh (M Sanhedrin 7,5: «El blasfemo no es culpable en tanto no mencione explícitamente el Nombre»; Mek a Ex 20,24: «No se puede pronunciar el Nombre explícito fuera del templo»). ¿Pudo decir Jesús algo así? Durante su vida pública lo hizo muchas veces ante el escándalo o el asombro de muchos, y hay que decir que tal actuación está en la base de la acusación de blasfemia. Según los sinópticos, Jesús contestó como si fuera el Hijo del Hombre que viene a la derecha de Dios (Dan 7,13), lo que sí puede rozar la blasfemia. Hay autores que consideran que en el «Yo soy» de Mc 14,62 resuena el misterioso *ani we-hu* (M Sukkah 4,5), el nombre escondido de Dios, «yo y él», que Jesús usara (Jn 8,24.28; 18,5.6.8) e interpretara repetidas veces como «yo y el Padre somos uno» (Jn 5,19; 10,30; 14,10-11) (véase el análisis de Dodd, 1978, 104-107). Cualesquiera que fueran las palabras de la respuesta de Jesús, es obvio que fueron entendidas como blasfemia.

Pero también es posible interpretar el relato de otro modo atendiendo a las fuentes judías. Éstos son los datos: en los procesos de pena capital son aptos para participar «sólo los sacerdotes, los levitas y los israelitas que pueden casar a sus hijas con miembros del grupo sacerdotal» (M Sanhedrin 4,2), es decir, *sólo formaban parte del tribunal y de los testigos la clase sacerdotal y la clase de bien probada legítima ascendencia*; en los procesos de pena capital *era absolutamente necesario el testimonio de los testigos*, que eran severamente amonestados:

En los procesos pecuniarios una persona devuelve el dinero y expía así su culpa, en los procesos de sangre [pena capital], en cambio, la sangre del reo y la sangre de toda su descendencia penderá sobre el falso testigo hasta el fin del mundo (M Sanhedrin 4,5).

El examen de los testigos y de su testimonio está también perfectamente regulado (M Sanhedrin 5,1-4); en el proceso a un blasfemo, *una vez escuchada de los testigos la blasfemia pronunciada explícitamente (el Nombre divino), los jueces se ponían en pie y rasgaban sus vestidos* (M Sanhedrin 7,5); cuando se iba a ejecutar la sentencia (por lapidación) un pregonero antecedía al cortejo anunciando la causa de la muerte y haciendo saber los nombres de los testigos, y aun solicitando la declaración de algún otro testigo que considerara inocente al reo (M Sanhedrin 6,1); finalmente, en el lugar de la ejecución *se pedía al reo la confesión de su delito*:

Cuando se encontraba distante unos diez codos del lugar de la lapidación, se le decían «Haz la confesión», ya que es la costumbre de todos los condenados a muerte hacer la confesión, porque el que hace la confesión tiene participación en el mundo futuro. Así encontramos, en efecto, en Acán, al que dijo Josué: «Hijo mío, glorifica al Yhwh Dios de Israel, haciendo la confesión [...]». Acán respondió a Josué y confesó: Ciertamente pequé contra Yhwh Dios de Israel (Jos 7,19-20). ¿De dónde sabemos que la confesión le sirvió de expiación? Porque está escrito: «Hágate sufrir hoy Yhwh lo que tú nos has deparado» (Jos 7,25), hoy serás castigado, pero no lo serás en la vida futura. Si no sabía hacer la confesión, le decían: «di: "Sea mi muerte expiación por mis pecados"» (M Sanhedrin 6,2).

Llegados al lugar de la lapidación, *al reo se le dejaba desnudo* (M Sanhedrin 6,3). En los evangelios, háyase tratado o no de un proceso formal, es evidente la intención de mostrar que estamos ante un proceso por blasfemia a un reo al que se le pide la confesión de su delito para que lo expíe así por su muerte. Se trata del intento tan característico de la literatura evangélica de interpretar los hechos y palabras de la autoridad judía como profecías (cf. Jn 11,49-52 y el mismo título de la cruz). Si esto es así, sólo podemos considerar la pregunta del sumo sacerdote: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Dios bendito?», como la pregunta ritual hecha al reo para que confiese su pecado y obtenga la expiación por la muerte. Es absurdo suponer que se le preguntaba por algo que no era delito. Tenemos, pues, que el juez usa para su acusación los títulos cristológicos cristianos en la comprensión cristiana, que ciertamente es blasfemia para la autoridad judía. La respuesta de Jesús, lejos de negar, reafirma con mayor claridad recurriendo al título de Hijo del Hombre a la derecha de Dios. Estamos, a mi parecer, ante una construcción teológica cristiana, de la que históricamente sólo podemos decir que se trató de un interrogatorio o proceso por blasfemia.

A la muerte de Jesús siguen los relatos de Pascua, el núcleo de los cuales es la resurrección y las apariciones con sus mensajes. Se trata de hechos históricamente inverificables. Su valoración teológica es un desafío apasionante, pero cae fuera de nuestra competencia y del interés de este artículo.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Flavio Josefo

Y Dios le concedió [al exorcista Eleazar] también el don de conocer los ardidés para combatir a los demonios con vistas a conseguir ayudar y tratar a los hombres enfermos. En este sentido, compuso y nos legó encantamientos con que son aliviadas las enfermedades y distintos tipos de exorcismos, con los que los posesos expulsan tan radicalmente a los demonios que ya no vuelven a apoderarse de ellos. Y este tratamiento inventado por Salomón muestra entre nosotros hasta el día de hoy una eficacia inmensa. En efecto, conocí a un tal Eleazar, compatriota nuestro, quien en presencia de Vespasiano, de sus hijos, de tribunos y también de gran parte del ejército, libraba de los demonios a los que estaban poseídos por ellos. El método del tratamiento de curación era del siguiente tenor: acercaba a la nariz del endemoniado el anillo, que tenía debajo del sello una raíz del árbol que Salomón había indicado, y luego, al olerla el enfermo, le extraía por las fosas nasales el demonio, y, nada más caer al suelo el poseso, Eleazar hacía jurar al demonio que ya no volvería a meterse en él, mencionando el nombre de Salomón y recitando los encantamientos que aquél había compuesto. Y Eleazar, en su interés por persuadir e infundir a los presentes el convencimiento de que él tenía este poder, ponía un poco antes de salir de la persona posesada, que los volcara y permitiera reconocer a los espectadores que había dejado a la persona posesada. Y, como ello ocurría, se constataba con toda evidencia la perspicacia y sabiduría de Salomón (Ant. 8,2,5 C46ss.).

2. Selección de logia de Jesús en Q¹⁵

Sentencias cortas, de estructura bimembre, impactantes

Q 6,20-23: Dichosos los que tenéis hambre, porque seréis saciados. Dichosos los que lloráis, porque seréis consolados.

15. Tomamos la reconstrucción y numeración de los logia de la edición crítica de J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, Pee-

Q 6,27-37: A quien te abofetea en una mejilla, ponle también la otra. A quien busca llevarte al juzgado y quitarte la camisa, déjale también tu manto. A quien te obliga a acompañarle una milla, acompañaile dos. Da a quien te pide, y no reclames a quien te pide prestado. Como queráis que la gente os trate, tratad vosotros a la gente.

Autodesignación de Jesús como el Hijo del Hombre

Q 6,22: Dichosos vosotros cuando os insulten y os persigan y digan toda suerte de maldades contra vosotros por causa del Hijo del Hombre.

Q 7,34 (Mt 11,19; Lc 7,34): Vino el Hijo del Hombre comiendo y bebiendo, y decís: ¡Ahí tenéis a un comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores!

Q 9,58: Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo tienen nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde apoyar la cabeza.

Diversas enseñanzas

Q 17,33: Quien encuentra su vida, la perderá, y quien la haya perdido por mi causa, la encontrará.

Q 6,27-35: Amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que hace salir el sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos y pecadores. Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso.

Logia del reino de Dios

Q 6,20 (Mt 5,3): Bienaventurados lo pobres, porque vuestro es el reino de Dios.

Q 7,28 (Mt 11,11): Yo os digo: Entre los nacidos de mujer, nadie ha surgido mayor que Juan; pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él.

Q 10,9 (Mt 10,7-8): Curad a los enfermos que haya y decidles: El reino de Dios está cerca de vosotros.

Q 11,2 (Mt 6,9-10): Cuando recéis decid: Padre, santificado sea tu Nombre, venga tu reino.

Q 11,20 (Mt 12,28): Si con el dedo de Dios yo expulso los demonios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios (cf. 11,18: el reino de Dios se opone al de Satán).

ters, Leuven, 200; trad. esp. *El documento Q*, Sígueme, Salamanca, 2002. La numeración tras Q indica la cita de Lc. Véase también F. Amsler, *L'Évangile inconnu. La source des paroles de Jésus*, Labor et Fides, Genève, 2001.

Logia del Hijo de Dios

Q 10,22 (Mt 11,27): Todo me ha sido dado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.

3. Textos del Talmud sobre Jesús

Realiza incisiones sobre su carne. Es una tradición [se refiere a Misnah Sabbat 12,4]. R. Eliézer dijo a los sabios: ¿Acaso no fue Ben Stada quien trajo la brujería de Egipto por medio de las incisiones sobre su carne? Le dijeron: Era un loco, pero de los locos no se pueden aportar pruebas. ¿Ben Stada es Ben Pantera? Dijo R. Jisda: El marido era Stada, el amante era Pantera. El marido era Pappos ben Yehudah, pero su madre era Stada [*stah da*, «ella se extravió»]. Su madre era Miriam la que peinaba [*mgdl*, homófono con Magdala] a las mujeres. Pero, según se dice en Pumbedita, se extravió [*sotah*, «sospechosa de adulterio»; *stah dah*, «se extravió»] de su marido (Talmud de Babilonia Sabbat 104b).

R. Laazar, R. Yehosúa y R. Aqibah subieron a bañarse a los baños públicos de Tiberias. Los vio un cierto hereje, dijo lo que dijo [una palabra mágica] y la bóveda de la hornacina los subió arriba [en los baños públicos eran usuales estas hornacinas para representaciones de los dioses]. Dijo Laazar a R. Yehosúa: Yehosúa, mira qué puedes hacer. Cuando el hereje iba a salir, R. Yehosúa dijo lo que dijo [una palabra mágica] y el hueco de la puerta lo atrapó, de modo que todo el que entraba o salía tenía que golpearle [con la puerta]. Entonces les dijo [el hereje]: «¡Deshaced lo que habéis hecho!». Le contestaron: «Deshaz tú primero y luego desharemos nosotros». Unos y otros deshicieron [su magia]. Cuando hubieron salido, Yehosúa dijo al hereje: «¡Qué sabio eres!». Respondió: «Bajemos al mar». Cuando llegaron al mar, el hereje dijo lo que dijo [una palabra mágica] y el mar se partió. Les dijo: «¿No es así como hizo Moisés vuestro maestro?». Le contestaron: «¿Estás de acuerdo con nosotros en que Moisés nuestro maestro caminó por en medio?». Les respondió: «Sí». Le dijeron: «Pues camina tú por en medio también». Comenzó [el hereje] a caminar por en medio y entonces R. Yehosúa dio órdenes al príncipe del mar y el mar se lo tragó (Talmud de Jerusalén Sanhedrin 25d).

4. Parábolas rabínicas

Sobre el maná de cada día

[...] Recitaban el *shema*⁴, rezaban y luego uno salía a la puerta de casa y recogía su sustento y el de su familia [...] Oportunamente en relación con esto, R. Simón enseñaba: ¿por qué el maná no descendía sobre los israelitas una sola vez para todo el año? *Para que volvieran su corazón a su Padre que está*

en los Cielos. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey que decretó que a su hijo se le diera el sustento una sola vez para todo el año, y así resultó que [el hijo] no visitaba a su padre, sino una sola vez [al año], en el tiempo de recibir el sustento. Cambió de opinión y decretó que se le diera el sustento día a día. Y el hijo dijo: «Con que sólo visitara a mi padre en el tiempo de mi sustento, ya sería suficiente». Pues así todos los israelitas: si en una casa había cinco varones o cinco hembras, el hombre se sentaba a hacer cálculos diciendo: «¡Ay de mí!, acaso no caiga maná para mañana y nos encontraremos muertos de hambre. ¡Sea tu voluntad que descienda!», y se encontraban volviendo el corazón a los Cielos» (SNm 89,5 [a Nm 11,9]).

Sobre el salario proporcionado al trabajo

Me volveré hacia vosotros (Lv 26,9). Contaban una parábola. ¿A qué se parece esto? A un rey que contrató muchos obreros cuando ya tenía un obrero que había trabajado muchos días con él. Cuando entraron los obreros a cobrar su salario, entró aquel obrero con ellos. Le dijo el rey a este obrero: «Hijo mío, hacia ti me vuelvo. A todos estos, que han realizado conmigo un trabajo pequeño, les daré un salario pequeño. Pero contigo yo ajustaré una gran cuenta». Pues de la misma manera estaban los israelitas en este mundo pidiendo su salario ante el Omnipresente, y estaban las naciones del mundo pidiendo un salario ante el Omnipresente. Y el Omnipresente decía a los israelitas: «Hijos míos, hacia vosotros me vuelvo. Estas naciones del mundo han realizado conmigo un trabajo pequeño, y yo les daré un salario pequeño. Pero con vosotros yo ajustaré una gran cuenta». Por esta razón está dicho: «Me volveré hacia vosotros» (Lv 26,9) (Sifra Lv 26,9 [Weiss 111a]).

Parábola del padre que protege al hijo

«El ángel de Dios [que marchaba al frente del ejército de Israel] moviose y pasó detrás de ellos. También la columna de nube se retiró de delante y pasó a sus espaldas» (Ex 14,19). R. Yehudah decía: Atiende que ésta es una Escritura rica de sentido en muchos lugares. Una parábola. ¿A qué se parece esto? A uno que iba de camino y llevaba a su hijo delante de él. Venían los ladrones por delante para apresarlo, y él lo quitaba de delante y lo ponía detrás; venía un lobo por detrás: lo quitaba de detrás y lo ponía delante; venían ladrones por delante y lobos por detrás: lo quitaba y lo ponía sobre sus hombros; empezaba el hijo a padecer por el calor del sol: su padre extendía su manto sobre él; sentía hambre: le daba de comer; sentía sed: le daba de beber. Pues de la misma manera actuó el Santo, bendito sea, según está dicho: «Yo enseñé a andar a Efraim, lo tomé en mis brazos, pero no reconocieron que yo de ellos cuidaba» (Os 11,3). Empezaba el niño a padecer por el calor del sol: extendía sobre él su manto, como está dicho: «Extendió una nube a manera de toldo, etc.» (Sal 105,39). Tenía hambre: le daba a comer

pan, como está dicho: «Os voy a llover pan del cielo» (Ex 16,4). Tenía sed: le daba agua de beber, como está dicho: «Hizo brotar arroyos de la peña» (Sal 78,16); los arroyos son aguas vivas, pues está dicho: «Fuente de los huertos, manantial de aguas vivas, arroyos...»; y también: «Bebe el agua de tu cisterna y los arroyos que fluyen de tu pozo» (Prov 5,15) (Mek a Ex 14,19).

5. Fuentes greco-romanas sobre Jesús

Flavio Josefo (siglo I d.C.)

[Contando la condena de Santiago, se dice:] Anán creyó haber encontrado la ocasión propicia para aplicar esta severidad, ya que Festo había muerto y Albino no había llegado aún. Por eso convocó al sanedrín y presentó ante él a Santiago, hermano del Jesús llamado Cristo, y a otros, acusándoles de quebrantar la Ley, y mandó trasladarlos al lugar donde serían lapidados. [Los investigadores tienden a considerar auténtico el pasaje entero y la mención de Jesús. La información es absolutamente neutra] (Ant. 20,9-1).

[Texto de autenticidad discutida. Hemos puesto en cursivas las que son evidentes interpolaciones cristianas:] Por este tiempo vivió Jesús, un hombre sabio, si se le puede llamar hombre. Fue autor de obras increíbles y el maestro de todos los hombres que acogen la verdad con placer. Atrajo a muchos judíos y también a muchos paganos. Era el Cristo. Y aunque Pilato lo condenó a morir en cruz por instigación de las autoridades de nuestro pueblo, sus anteriores adeptos no le fueron desleales. Porque al tercer día se le apareció vivo, como habían vaticinado profetas enviados por Dios, que anunciaron muchas otras cosas maravillosas de él. Y hasta el día de hoy existe la comunidad de los cristianos, que se denominan así en referencia a él (Ant. 18,3,3).

Mara Bar Sarapion (siglo I d.C.)

[Carta en siríaco que escribe el filósofo estoico Mara Bar Sarapion a su hijo, cautivo de Roma, en la que le propone como modelos a «Sócrates, Pitágoras y el sabio rey de los judíos», los cuales sobreviven a sus asesinos. Su información proviene sin duda de los cristianos sirios]: [...] ¿de qué sirvió a los atenienses haber matado a Sócrates, crimen que pagaron con el hambre y la peste?, ¿o de qué les sirvió a los samios quemar vivo a Pitágoras, cuando todo su país quedó cubierto de arena en un instante?, ¿o a los judíos dar muerte a su sabio rey, si desde entonces se han visto despojados de su reino? Porque Dios se tomó justa venganza por esos tres sabios: los atenienses murieron de hambre, los samios fueron inundados por el mar, los judíos sucumbieron y fueron expulsados del reino, y viven dispersos en todas partes. Sócrates no murió, gracias a Platón; ni Pitágoras, gracias a la estatua de Hera; ni el rey, gracias a las nuevas leyes que promulgó».

Tácito (55-120 cc)

[Cuenta cómo Nerón se sirve de los cristianos para descargar en ellos su responsabilidad en el incendio de Roma; en este contexto explica la filiación del grupo]: Este nombre [*christiani*] viene de Cristo, que fue ejecutado bajo Tiberio por el gobernador Poncio Pilato. Esta superstición abominable fue reprimida de momento, pero más tarde irrumpió de nuevo y se extendió no sólo en Judea, donde había aparecido, sino también en Roma, donde confluyen y se cometen todas las atrocidades y horrores del mundo entero (*Anales* 15,44).

Suetonio (70-130)

[Cuenta la expulsión de los judíos de Roma por un edicto de Claudio del 49 d.C.; el suceso lo conoce Hch 18,2]: A los judíos que, instigados por Cresco, causaban constantes desórdenes, los expulsó de Roma (*Vida de Claudio* 25,4).

Plinio el Joven (61-120 cc)

[Procónsul del emperador Trajano en Bitinia. En su correspondencia con el emperador informa de sus averiguaciones sobre los cristianos]: Aquellos que negaban ser cristianos o haberlo sido, cuando precediéndoles yo invocaban a los dioses y a tu imagen [...] y les elevaban súplicas de incienso y vino y además maldecían a Cristo, juzgué que debían ser enviados a Casa [...] Se afirma que todo su delito y todo su error consistía en que acostumbraban a reunirse en un día determinado antes del amanecer, recitar alternativamente un canto a Cristo como a un Dios y comprometerse con juramentos a no cometer ningún delito, ni hurto, ni agresiones para robar, ni adulterios, ni faltar a la palabra, ni negarse a devolver un depósito cuando se les reclamase (*Ep.* X,96) (Texto completo en el cap. VI, pp. 318-320).

6. Poema targúmico del Mesías guerrero y pacífico

- 11a Cuán hermoso
es el Rey Mesías que ha de surgir
de entre los de la casa de Judá.
Ciñe los lomos y sale a la guerra
contra sus enemigos
y mata a reyes con príncipes.
- 11b Enrojece los montes
con la sangre de sus muertos
y blanquea los collados
con la grasa de sus guerreros.
Sus vestidos

están envueltos en sangre,
se parece al que pisa racimos.

- 12a Cuán hermosos
son los ojos del Rey Mesías,
como el vino puro para no ver
con ellos las desnudeces ni el
derramamiento de sangre inocente.
Sus dientes son más blancos que leche
para no comer con ellos
lo arrebatado y lo robado.

- 12b Se tomarán rojos los montes por las cepas
y sus lagares por el vino,
y blanquearán los collados
por la abundancia de trigo
y por los rebaños de ovejas.

(Targum Neofiti Gn 49,11-12)

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones, glosario y siglas de la literatura rabínica

- ARN: *Abot de Rabí Natán*, comentario al tratado *Abot* de la *Misnah*. Trad. española de A. Navarro Peiro, VD, Estella, 1987.
- GnR: *Génesis Rabbah*, midrás del libro del Génesis. Trad. española de L. Vegas Montaner, VD, Estella, 1994.
- M: *Misnah*, recopilación de la Ley oral judía. Trad. española de C. del Valle, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Mek: *Mekilta de Rabí Ismael*, midrás del libro del Éxodo. Trad. española de T. Martínez Sáiz, VD, Estella, 1995.
- PRE: *Pirqué Rabí Eliézer* (los capítulos de R. Eliézer), midrás de diversos textos bíblicos, Trad. española de M. Pérez Fernández, VD, Estella, 1984.
- SDr: *Sifre Deuteronomio*, midrás del libro del Deuteronomio. Trad. española de T. Martínez Sáiz y E. Corté, Herder, Barcelona, 1989 y 1997.
- Sifra: *Midrás del libro del Levítico*. Trad. española de M. Pérez Fernández, VD, Estella, 1997.
- SNm: *Sifre Números*, midrás del libro de Números. Trad. española de M. Pérez Fernández, VD, Estella, 1989.
- TB: *Talmud de Babilonia*, comentario rabínico a la *Misnah*.
- TJ: *Talmud de Jerusalén*, comentario rabínico a la *Misnah*.
- Tg: *Targum*, traducción aramea de la Biblia. *Targumim* es forma plural. En español están traducidos el Targum Neofiti y el PseudoJonatán (Díez

Macho, 1968-1979) al Pentateuco. El Targum de Isaías y Jeremías están publicados en VD, Estella, 1988-1992.

Términos rabínicos

Haggadah: narración, exposición didáctica o edificante.

Kelal: principio general, resumen. El *kelal* de la Biblia puede ser un precepto esencial: «ama a tu prójimo como a ti mismo».

Midrás: explicación o exégesis del texto bíblico. En plural, *midrasim*.

Shekinah: presencia divina, se usa como metonimia divina para no nombrar a Dios.

Tannaim: tannaítas, maestros rabínicos de los siglos I-III d.C. que recopilaron la *Misnah*.

Estudios modernos

Aguirre Monasterio, R., 2001: *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, VD, Estella.

Bock, D. L., 2000: *Blasphemy and Exaltation in Judaism. The Charge against Jesus in Mark 14:53-65*, Baker Books, Michigan, Grand Rapids.

Brown, R. E., 1979: *El Evangelio según san Juan I*, Cristiandad, Madrid.

Bornkamm, G., 1995: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca.

Bultmann, R., 2000: *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca.

Chilton, B., 2000: *Rabbi Jesús. An Intimate Biography*, Doubleday, New York.

Crossan, J. D., 2000: *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Crítica, Barcelona.

Dibelius, M., 1984: *La historia de las formas evangélicas*. Edicep, Valencia.

Dodd, C. H., 1978: *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid.

Fernández Ubiña, J., 2000: *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Universidad de Granada.

Fitzmyer, J., 1986-1987: *El evangelio según san Lucas*, Cristiandad, Madrid.

Flusser, D., 1975: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid.

Gil, L., 2001: «Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular», en A. Piñero (ed.), 2001, 197-215.

Gnilka, J., 1986: *El Evangelio según san Marcos*, Sígueme, Salamanca.

González Echegaray, J., 2000: *Jesús en Galilea, aproximación desde la arqueología*, VD, Estella.

Hengel, M., 1977: *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Fortress Press, Philadelphia.

Holmberg, 1995: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba.

Jeremias, J., 1970: *Las parábolas de Jesús*, VD, Estella.

Jeremias, J., 1977: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca.

Klausner, J., 1991: *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona.

Lapide, P., 2000: *¿No es éste el hijo de José? Jesús en el judaísmo actual*, Riepiedras, Barcelona.

Malina, B. J., 2000: *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, VD, Estella.

Meier, J. P., 1998 ss.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, VD, Estella.

Navarro Peiró, M. A., 2001: «Magia, medicina y milagro en el Judaísmo postbíblico», en A. Piñero (ed.), 2001, 237-260.

Peláez, J., 2001: «Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Posibilidad e historicidad», en A. Piñero (ed.), 2001, 165-195.

Piñero, A. (ed.), 2001: *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba.

Piñero, A., Montserrat Torrents, J. y García Bazán, G. (eds.), 1999: *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas*, Trotta, Madrid.

Sanders, E. P., 2000: *La figura histórica de Jesús*, VD, Estella.

Schweitzer, A., 1990: *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia.

Smith, M., 1988: *Jesús el Mago*, Martínez Roca, Barcelona.

Stegemann, E. W. y Stegemann, W., 2001: *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, VD, Estella.

Theissen, G., 1985: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca.

Theissen, G. y A. Merz, 1999: *El Jesús histórico. Manual*, Sígueme, Salamanca.

Trevijano, R., 2001: *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prelicenos. Gnósticos. Apócrifos*, VD, Estella.

Vermes, G., 1977: *Jesús el judío*, Muchnik, Barcelona.

Vermes, G., 1996: *La religión de Jesús el judío*, Anaya/Muchnik, Madrid.

Capítulo III

LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Juan Antonio Estrada

Introducción

ALGUNOS CRITERIOS PARA ESTUDIAR EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Al abordar los inicios del cristianismo hay que huir de una concepción positivista de la historia, basada sólo en la enumeración de hechos. Lo que interesa es analizar cómo surgió, a partir del judaísmo, qué cambios específicos llevaron a la ruptura entre ambos, y cuál es el proceso de génesis y evolución de lo que acabó siendo una religión mundial. Interesan los acontecimientos, pero no bastan, sino que hay que estudiar la experiencia, espiritualidad, doctrinas y prácticas que determinaron el fenómeno histórico cristiano. Hay que abordar las ideologías, el cambio de concepción religiosa y los eventos que originaron el cristianismo. Presentamos la evolución del judeo-cristianismo hacia una iglesia de judíos y paganos. Se trata de una interpretación e hipótesis reconstructiva, que clarifica la evolución histórica y teológica y ofrece claves explicativas de los cambios. La historia interna y las circunstancias externas condicionantes explican la evolución del judaísmo al cristianismo. Se trata, por tanto, de una reconstrucción histórica, desde un enfoque explicativo, crítico y reflexivo.

En lo que concierne a las primeras comunidades tenemos un problema similar al del fundador del cristianismo. Las fuentes sobre ellas mezclan historia y teología, recogen datos y los mezclan con reflexiones éticas y exhortaciones ejemplarizantes. Los primeros escritos no pretenden informar sobre la historia, sino presentar a las iglesias un modelo de lo que deben ser. Cuentan lo que pasó y, al mismo

tiempo, proponen un modelo de identidad. El hecho histórico es idealizado, narrado basándose en la realidad pero modificada idealmente para que sirva de ejemplo. Es un relato contado desde la fe con pretensiones exhortativas, testimoniales y teológicas. La hagiografía se mezcla con el relato modélico y la historia se cuenta con fines edificantes. Por eso, se tiende a idealizar a los personajes, a mitigar los conflictos, a disminuir las divergencias, a resaltar los acuerdos, etc. Son los vencedores los que nos cuentan unilateralmente lo que ocurrió, pretendiendo ofrecer a los lectores ejemplos para resolver sus conflictos.

Además los textos están condicionados por las circunstancias actuales de los redactores, tanto internos como externos. Se proyectan en los orígenes asuntos posteriores, proyectando anacrónicamente en el pasado el presente. Al contar un hecho del pasado se mira siempre al presente, de manera que la narración ofrezca perspectivas válidas que sirvan de inspiración a los lectores. Buscan ofrecer soluciones actuales bajo capa de la autoridad apostólica, por eso abundan escritos que ponen sus enseñanzas en boca del mismo Jesús o de sus apóstoles, aunque hubieran muerto hace años. El método histórico crítico, que se ha impuesto hoy, hace a veces una labor detectivesca de investigación para captar el núcleo histórico de lo que se narra, los intereses teológicos que motivan a los escritores, y la incidencia del contexto histórico y del trasfondo comunitario en los escritos.

El viejo problema del Jesús histórico y el Cristo de la fe, es decir, la mezcla del personaje real histórico (el judío Jesús) con el que fue objeto de la fe comunitaria (el Cristo resucitado), reaparece a la hora de plantear los orígenes del cristianismo y el surgimiento de las distintas iglesias. Hay que distinguir entre comunidad de discípulos de Jesús e iglesias cristianas, sin equipararlas ni ver a las segundas como un mero desarrollo y evolución de la primera. Además, la mayoría de la literatura y fuentes históricas sobre los orígenes son cristianas, ya que inicialmente el cristianismo no llamó la atención de los escritores judíos ni de los romanos, que sólo les mencionan ocasionalmente. Por tanto, la mayoría de la literatura sobre los orígenes de las comunidades cristianas es interna al movimiento, unilateral y selectiva. La iglesia católica comenzó, ya desde el siglo I, a seleccionar escritos, canonizando unos y rechazando otros, parte de los cuales se han perdido.

A esto se añade un tercer problema: el «dogma» ha vencido, a veces, a la historia. Inicialmente no hubo una clarificación ni delimitación universal de lo que era ortodoxia y heterodoxia, de lo in-

tegrable o rechazable dentro del cristianismo. La demarcación era complicada porque las comunidades cristianas eran un movimiento heterodoxo judío, con tensiones internas respecto a la religión madre de la que partían. Sólo con el paso del tiempo, sobre todo tras la primera guerra judía, se fueron estableciendo criterios de ortodoxia interna y surgió la herejía, como fenómeno intracristiano. Cuando hablamos de «herejía» lo hacemos en sentido descriptivo, subrayando que Israel, primero, y luego la Iglesia oficial calificaron de hereéticos a algunos grupos. No se trata de una valoración ética, sino de describir a grupos acusados de desviación por las autoridades cristianas y judías de la época, y que luego fueron denominados herejes.

Además, la ortodoxia de los vencedores se proyectó retrospectivamente. Es decir, los problemas que tuvieron las primeras iglesias cristianas en el último cuarto del siglo I influyeron en la presentación que se hizo de la vida de Jesús. Cuando se habla de los adversarios de Jesús, se pone el acento en los que luego jugaron un papel fundamental en la lucha contra los cristianos. Se hizo una evaluación interesada de los acontecimientos históricos, claramente condicionada por criterios dogmáticos posteriores que inicialmente no existían. La ortodoxia doctrinal se puede establecer *a posteriori*, a partir del bando de los vencedores, pero resulta difícil de precisar al comienzo. Lo que se impuso tardíamente tiende a presentarse como dominante en la época inicial, para subrayar la continuidad lineal entre Jesús, las comunidades y las iglesias. Los adversarios de las últimas se proyectan retrospectivamente en la misma vida de Jesús, falseando en parte los acontecimientos.

La evolución desde Jesús hacia la Iglesia está marcada por tres acontecimientos, que señalan discontinuidades y rupturas. Por un lado, hay que atender a la conexión entre Jesús y las incipientes comunidades. Es decir, hay que atender a la contribución de Jesús al cristianismo, aunque estrictamente él no fundara ninguna iglesia. En un segundo aspecto hay que tener en cuenta las diferencias entre la rama cristiana palestinese y la helenista, preponderante en las colonias judías del Imperio romano. Finalmente hay que estudiar las relaciones internas entre las comunidades judeo-cristianas, con sus dos ramas palestinese y helenista, y las iglesias de gentiles, es decir, de mayoría no judía. El cristianismo se basa en una doble división dualista: judíos y paganos, dentro del Imperio, y palestineses y helenistas dentro del judaísmo.

Estos tres ámbitos de demarcación (Jesús y las comunidades, las relaciones entre las comunidades judeo-cristianas, y las de éstas con

las de mayoría pagana) están, a su vez, vinculados a dos rupturas temporales. Por un lado, la que se produjo con la muerte de Jesús y el anuncio de la resurrección, que marcó un antes y después para la comunidad hacia el año 30. Por otro, la primera guerra judía (66-70), que estableció una cesura fundamental en el mundo hebrero y también en el movimiento cristiano, que se desligó del primero. Habría que añadir un tercer acontecimiento importante: la segunda guerra del 131-135 contra el César romano, que hundió definitivamente al pueblo judío y con él a la iglesia de Jerusalén, e inclinó definitivamente la balanza hacia los paganos.

1. JESÚS Y SU COMUNIDAD DE DISCÍPULOS

Jesús era un reformador judío, el profeta del reinado de Dios, tanto en sentido espacial (reino que se hace presente en Israel) como personal (señorío de Dios en la sociedad). El «reinado de Dios» es central en los evangelios, sobre todo en Mateo («reinado de los cielos», 33 veces) y Lucas (46 veces). Jesús se inscribe dentro de un movimiento profético reformador, con tintes mesiánicos y apocalípticos, vinculado a Juan el Bautista (Mt 3,2, «arrepentíos porque se acerca el reinado de Dios») y con una visión muy peculiar sobre el señorío de Dios sobre Israel. El propósito de Jesús no era fundar una iglesia separada; por eso, su predicación se centró en Israel y tenía resistencia a trabajar con no hebreos. Buscaba reconstituir la sociedad para que Dios reinara en ella. Para ello formó un grupo de discípulos en torno suyo, un núcleo itinerante de acompañantes, en el que algunos tenían más protagonismo, y un círculo mucho más amplio de seguidores que les servían de apoyo y cobertura. Ambos grupos constituyeron su comunidad de discípulos, simbolizada por doce discípulos o apóstoles, que representaban a todo Israel. Se subrayaba que lo habían dejado todo (Lc 5,11.28; 12,33; 14,33; 18,22; 22,35). Este movimiento, itinerante y carismático, se convirtió en el núcleo duro del posterior cristianismo y mantenía una relación amplia con simpatizantes, que les atendían de lejos, sin integrarse en el movimiento.

La comunidad inicial utilizaba el simbolismo de los doce apóstoles o discípulos (Mt 19,28; Mc 10,37 par.). Éstos interesaban como número colectivo, no en cuanto individuos concretos, cuyos nombres e identidad desconocemos. Entre ellos destacan algunos con mayor vinculación o cercanía a Jesús, como Simón (luego llamado Pedro) y Juan, Santiago o Andrés. No hay que olvidar que la

tendencia de las comunidades es proyectar en tiempos de Jesús la autoridad posterior de algunos discípulos. Es decir, los grandes apóstoles de las iglesias se presentaron también como líderes de la comunidad de discípulos de Jesús, aunque ni todos los apóstoles fueron discípulos ni siquiera todos y cada uno de los doce jugaron un papel fundamental en las iglesias.

A partir de la constitución de ese grupo, Jesús intentó cambiar sus mentalidades y transformar las relaciones personales que tenían entre ellos en función del reinado de Dios que predicaba. Ese grupo fue también la plataforma para transformar la sociedad israelita y de él salieron las primeras misiones, siempre limitadas a las fronteras de Israel. Las «parábolas del reino» expresan la urgencia y radicalidad del cambio que Jesús propuso, aunque posteriormente perdieron en intencionalidad mesiánica y se convirtieron en admoniciones espirituales y morales para el comportamiento de las iglesias. Es decir, históricamente Jesús fue un reformador judío y no fundó ninguna nueva religión. Se ubicaba dentro de las corrientes proféticas y estaba cercano a algunos círculos reformadores y críticos con las autoridades sacerdotales y políticas.

El «movimiento de Jesús» fue un grupo carismático y profético, con claros rasgos heréticos y cismáticos respecto de la religión oficial hebrea. Su comprensión del judaísmo se basó en una reinterpretación de la Escritura, de la tradición y de las leyes en función de una renovada concepción de Dios. Contrastaba con los rasgos severos, legalistas y judiciales de la ortodoxia judía de su tiempo, e incluso de Juan el Bautista, del que derivan Jesús y su grupo inicial. Pretendía renovar a Israel con el anuncio de la llegada cercana de Dios y respondía a expectativas populares acerca de una restauración futura de Israel (Mt 17,11; Mc 9,12; Hch 1,6). Jesús y sus discípulos esperaban la pronta llegada de ese reinado de Dios. Es decir, defendían una «escatología» cercana y estaban convencidos de que ya se había iniciado la etapa final de la salvación, aunque ésta se prolongara en el futuro. Jesús era un profeta que anunciaba el final de los tiempos, la época mesiánica en que Dios cumpliría sus promesas.

Tras su muerte y el anuncio de su resurrección, su tiempo se calificó de mesiánico, sin que tengamos certeza acerca de si Jesús se veía a sí mismo como el Mesías, o fue una proclamación de su comunidad. Las expulsiones de demonios y los milagros fueron signos que llevaron a datar la era mesiánica en la misma vida de Jesús. De las treinta y ocho veces que se habla de la llegada del Mesías en el Antiguo Testamento, sólo tres se refieren expresamente al enviado

del final de los tiempos (1Sam 2,10; Sal 2,2; Dn 9,25-27), en la línea proclamada por las comunidades cristianas. El anuncio de la resurrección y la proclamación de la entronización de Cristo (el Ungido) a la derecha del Padre (que es el contenido teológico de las imágenes de la Ascensión y de Pentecostés) reforzó los trazos mesiánicos anteriores. La guerra judía se interpretó como un signo de la proximidad del final, mezclando predicciones de Jesús sobre la llegada del reino con descripciones posteriores sobre la guerra. El mensaje era claro: se acerca el tiempo final (Mc 14,25; Mt 10,23; 24,29) y la guerra confirmaba el juicio de Dios sobre su pueblo y el cumplimiento de sus promesas. De ahí el entusiasmo comunitario, que veía en la resurrección el gran signo de que ya había comenzado el reinado de Dios esperado y en la guerra un nuevo signo de que la cercanía del final.

1.1. *Cómo surgió la Iglesia*

La escatología cercana que también defiende Pablo (1Tes 4,15-18; 1Cor 15,52-54) se convirtió en un problema por el retraso del tiempo final, insistiendo en la necesidad de perseverar vigilantes (Mc 13,22.33-35; Mt 24,36.42-50; Lc 12,39.40.46; Hch 1,6). Esta expectativa cercana (*Maranatha*, ¡Ven, Señor Jesús!: 1Cor 16,22) dejó paso a una esperanza más lejana (2Tes 2,1-11), la cual se legitimó con una teología misionera (2Pe 3,8-9; 1Clem 23,3-5). Las misiones se consideraban inspiradas por Cristo resucitado y el Espíritu divino (Mt 28,18-20), y les permitió salvar la crisis de una parusía siempre aplazada. La dilación se remitió al mismo Cristo (Mt 24,45-51; Lc 12,42-46) y se justificó aludiendo a que mil años son para Dios como un día (2Pe 3,8-9; 1Clem 23,3-5). Finalmente, se pedía a Dios que retrasase la llegada final, para que diera tiempo a anunciar el evangelio hasta el fin del mundo: «Dios dilata llevar a cabo la destrucción y confusión del universo, a causa de la semilla de los cristianos, recién arrojada al mundo» (Justino, *Diál.*, 31,2; *Apol.*, II,6,1). Tertuliano, a finales del siglo II, afirma que los cristianos piden a Dios por el emperador y porque se retrasase el tiempo final (*Apológico* 32,1; 39,2). Se pasó de una gran tensión escatológica (¡venga tu reino!), que favorecía la crítica y la resistencia respecto del entorno judío y romano, a una progresiva integración en el Imperio, al que se buscaba evangelizar como paso necesario antes del final. El cristianismo recorrió un largo camino desde sus orígenes marginales, estigmatizados y contraculturales hasta convertirse en una reli-

gión oficial en el Imperio. El resultado fue la cristianización del Imperio romano y la helenización y romanización del cristianismo. De esta síntesis surgió Occidente.

Esta tensión escatológica explica también la ausencia de estructuras, instituciones y cargos en la época de Jesús. La comunidad inicial estaba muy poco estructurada. Se vivía en una época carismática, en la que la autoridad moral del fundador y la vinculación personal con él eran lo determinante. A esto se añade el desinterés de Jesús por dotar de estructuras a un grupo que tendría que pervivir más allá de su muerte. La conciencia de que el grupo formaba parte de Israel, como el mismo Jesús, y de que el reinado de Dios se impondría en Israel desde la comunidad de discípulos, se unía a la idea de una cercana intervención divina. Por eso, no había gran interés por organizar el grupo y prepararlo para la misión. Se esperaba a Dios y a su reino, y se ponía el acento en la conversión de personas. Cuanto más convencidos estaban de que se acercaba el final de la historia, menos interés había por la reforma social o por la organización institucional de la comunidad. Lo importante era cambiar a las personas y las relaciones personales, ante un reinado divino cada vez más cercano. En ese marco, tampoco había interés por las misiones fuera de Israel ni intencionalidad alguna de constituirse como una religión aparte del judaísmo.

Lo básico era el contraste de los discípulos con Israel, mientras que había un lógico desinterés por instituciones, cargos y estructuras, que luego cobraron un gran significado. No se puede hablar en sentido estricto de una fundación de la Iglesia por parte de Jesús, mucho menos de un momento fundacional. Jesús no estableció un marco institucional para la futura Iglesia. Todo esto es obra posterior de la comunidad postpascual de discípulos que sirvió de nexo de unión entre Jesús y las comunidades posteriores. Éstas surgieron como consecuencia de la acción de los discípulos y no del mismo Jesús. La comunidad cristiana era un camino dentro del judaísmo (Hch 9,2; 16,17; 18,25-26; 19,9.23-24) y fue llamada secta de los nazarenos (Hch 24,5.14; 28,22). Finalmente, se constituyó como iglesia aparte, recibiendo sus seguidores el título de cristianos (Hch 11,26).

Inicialmente la comunidad formaba parte de Israel y después de la muerte de Jesús siguió integrada en él, frecuentando el templo y participando de la vida judía, aunque con puntuales y crecientes medidas hostiles de las autoridades contra los herejes cristianos. Las confrontaciones cristalizaron en expulsiones de las sinagogas y persecuciones (Mt 23,34; Lc 12,11; 21,12; Jn 16,2; Hch 22,19; 26,11;

Ap 2,9-10) y otras medidas coercitivas, como introducir una maldición contra los herejes en la oración cotidiana judía. La ruptura global entre el movimiento cristiano e Israel hay que situarla en la primera guerra judía. Hay que comprender la reacción mayoritaria hebrea contra un grupo escindido, que fue creciendo y se convirtió en una alternativa a Israel. Había que defender la ortodoxia hebrea contra los nazarenos heterodoxos, que querían apropiarse de sus tradiciones, comenzando por la «Escritura», y que se autopresentaban como el verdadero resto de Israel. Este ataque frontal, en el que jugó un papel fundamental Pablo, explica la reactividad defensiva del judaísmo, sobre todo tras la primera guerra, y la hostilidad creciente contra los cristianos. Algunos historiadores olvidan que la historia del antisemitismo cristiano tiene un prólogo de anticristianismo judío, que azuzaba a las autoridades romanas contra los cristianos. El miedo al antisemitismo secular del cristianismo lleva, a veces, a olvidar la hostilidad reactiva inicial de los judíos contra los herejes que pretendían usurpar su tradición.

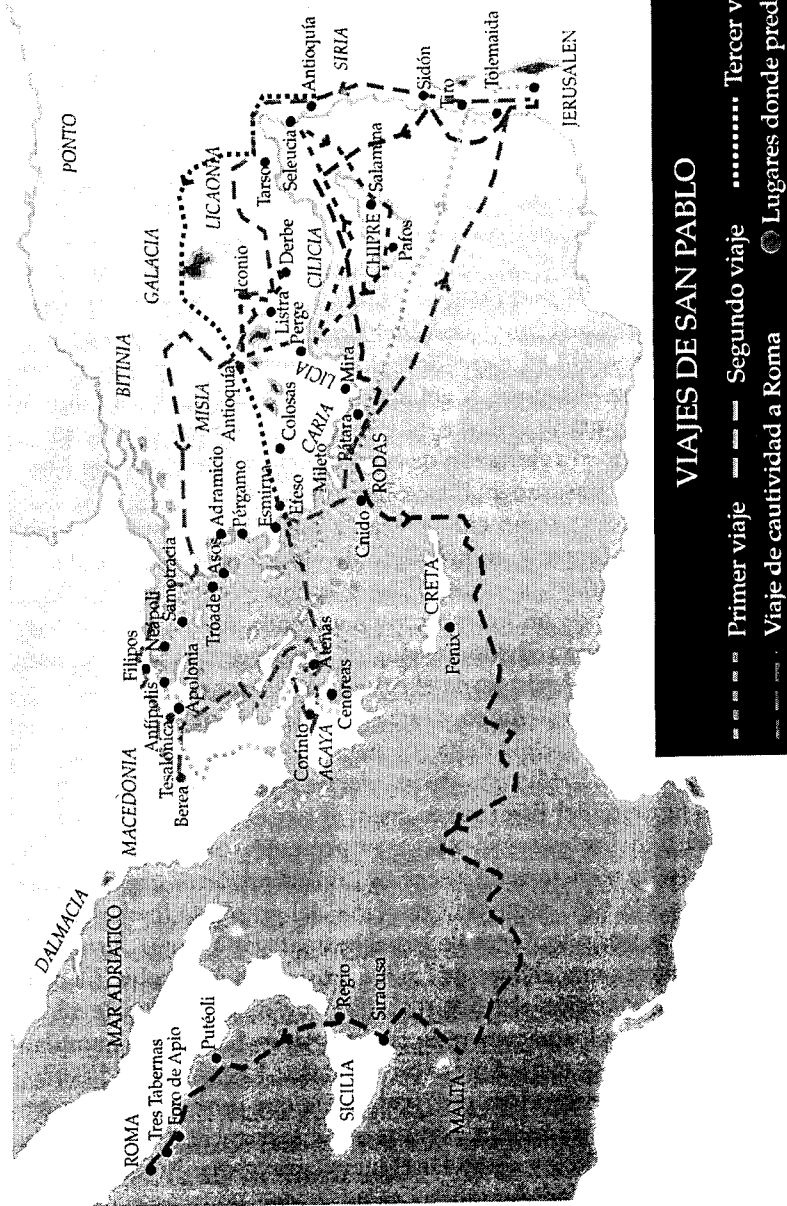
2. EL NACIMIENTO DE LA IGLESIA CRISTIANA

La muerte y el anuncio de la resurrección de Jesús marcaron el final de la comunidad de discípulos y el inicio del proceso hacia la Iglesia. Primeramente, se transformó el mensaje de Jesús: la preferencia por los pobres y pecadores como sus destinatarios primeros dejó paso al anuncio a Israel, en su conjunto, y, luego, a los gentiles. La proclamación del reino de Dios fue desplazada por el anuncio de la llegada del «reino de Cristo» (1Cor 12,3; Ef 5,5; Col 1,13). Luego, se proclamó a Cristo como el «auto-reino» (Orígenes), perdiéndose las connotaciones sociales y políticas que tenía el término en los comienzos. El predicador pasó a ser objeto de predicación y el reino se transformó para acomodarlo a la idea revolucionaria de un mesías crucificado (1Cor 1,23). La parusía del Crucificado, la segunda venida del Cristo triunfante, desbancó a la esperanza primera de un reinado de Dios sobre Israel y desde ahí sobre toda la humanidad. La comunidad pascual oscilaba entre el triunfalismo del reino de Cristo, como salvación ya presente (Lc 23,42-43; Col 1,13), y la idea de que el reino está en conflicto con los poderes de este mundo hasta la llegada de Cristo juez.

Este cambio de acentos implicó la espiritualización y eticización del mensaje del reino, en contraste con la sociedad romana. Co

mienza el paso del Jesús histórico al Cristo señor de la fe. Esta evolución transformó la idea de Dios, vinculando a Cristo resucitado con Dios, bajo imágenes como las de Hijo de Dios, Palabra divina, Nuevo Adán, Hijo del Hombre escatológico, etc., que constituyen el punto de partida de los títulos dogmáticos posteriores. Los títulos cristológicos de los escritos fundacionales cristianos son una creación comunitaria. Reflejan la nueva interpretación que se hizo de Jesús y su obra a la luz de la resurrección. La imagen del Dios creador se presentó como la de Padre Dios que resucitó a Jesús, resaltando la especial relación de filiación que tuvo el judío Jesús con Dios, para deducir desde ahí su divinidad. Es decir, se pusieron las bases para transformar el monoteísmo judío desde una concepción trinitaria de la divinidad. Dios se revela bajo tres nombres, figuras o personas diferentes: el Padre creador, el Hijo en la historia, y el Espíritu que habita en el hombre y genera testigos de Dios. Estos cambios produjeron una nueva religión, el cristianismo, diferente del monoteísmo judío por su valoración de la inmanencia histórica divina respecto al radical trascendentalismo hebreo.

Junto a esto, se tomó conciencia de que Dios es Espíritu, viéndolo como una fuerza y un principio de vida. Éste es el simbolismo de la «resurrección», la «ascensión» y «pentecostés», que son tres formas de hablar de un mismo acontecimiento que sirvió de punto de partida para una reflexión teológica retrospectiva. Dios Espíritu estuvo presente en Jesús desde el bautismo (Marcos), desde su nacimiento y concepción (Mateo y Lucas) y desde la preexistencia divina (Juan). Los evangelios de la infancia son teología narrativa, que pretende resaltar la filiación divina de Jesús. Jesús es, por antonomasia, el hombre del Espíritu, es decir, el enviado de Dios. Ese mismo Espíritu divino que guió a Jesús se presentó como inspirador de la Iglesia (se le menciona 37 veces en los dos primeros capítulos del libro de los Hechos) motivó la creación del grupo de los helenistas y condujo las misiones fuera de Israel hasta llegar a Roma. Este proceso es el que cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles. La apelación a la inspiración del Espíritu sirvió de instancia legitimadora para responder a los nuevos retos que se planteaban a la comunidad de discípulos en su evolución hacia la Iglesia. La comunidad personal de fe y de vida fundada por Jesús tenía que ser completada con una organización misionera, ministerial y sacramental, doctrinal y ritual, para consolidar y agrandar el incipiente cristianismo. Jesús estableció la comunidad discipular, mientras que la necesaria organización eclesiástica fue el resultado de una serie de decisiones ecle-



MAPA 3. Viajes de san Pablo. Fuente: Biblia del Peregrino.

siales, que luego asumieron un valor dogmático, vinculándolas al Espíritu Santo y a la vida de Jesús. La dinámica histórica y teológica del catolicismo se caracterizó por su capacidad de absorción y de transformación de las estructuras organizativas del Imperio romano y de la religión judía, en base a las cuales se desarrolló buena parte de su organización institucional. El carácter contingente de esas decisiones a lo largo de su evolución, a las que se absolutizó con una doble referencia a Cristo y al Espíritu, fueron la causa de las rupturas del cristianismo en el segundo milenio, al ser impugnadas por iglesias cristianas que cuestionaron el entramado organizativo asumido por el catolicismo a lo largo de los siglos II y III.

2.1. La complejidad de la misión a los gentiles

Varios cambios dieron lugar a las iglesias cristianas. El primero es la expansión misional, a la que se llegó desde circunstancias históricas imprevisibles, por la conversión súbita de algunas personalidades, y de forma no planificada ni controlada. El libro de los Hechos de los Apóstoles explica el origen de las iglesias cristianas y sus crecientes disputas y distanciamientos de Israel. Presenta una visión idealizada y armónica del proceso, históricamente mucho más tenso y complicado de lo que afirma Lucas, como muestran las cartas paulinas. Las disputas internas entre las iglesias se mencionan de pasada, haciendo lo posible por disculparlas y minimizarlas, para no escandalizar a los lectores. Las cartas de Pablo, que se escriben ocasionalmente en medio de controversias y tensiones, son mucho más realistas y verosímiles.

Pasamos de una misión intrajudía, la de Jesús, que se limitó voluntariamente al pueblo de Israel (Mc 7,24-29; Mt 10,5-6; Lc 4,18; Rom 15,8), a círculos misionales expansivos desde las comunidades en Judea (Gál 1,22; 1Tes 2,14). Primeramente, la comunidad de discípulos intentó la conversión de Israel desde Jerusalén, proclamando que Dios ofrecía una segunda oportunidad a su pueblo (Hch 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12.24-30). Tras el fracaso inicial de la cruz, el discipulado comenzó a dispersarse, hasta que volvió a unirse en torno al anuncio de la resurrección. Se pasó de la defensiva a la segunda misión judía, tras la de Jesús y sus discípulos. Los capítulos 1-13 del libro de los Hechos muestran la predicación cristiana en Israel y cómo se constituyó la primera iglesia, la de Jerusalén. La resurrección se interpretó en clave teofánica, como nueva y definitiva revelación de Dios para Israel.

En un segundo momento el cristianismo comenzó a expandirse hacia las fronteras de Israel por las regiones de Judea, Cesarea y Samaría (Hch 8,1-40; 9,31-38), a causa de la persecución de los helenistas (Hch 8,1.4), la rama judeo-cristiana más abierta. Las frecuentes peregrinaciones al templo de Jerusalén y la importancia política y cultural de Jerusalén favorecían la presencia en la ciudad de muchos judíos del Imperio (Hch 2,10-11). Entre ellos surgen los helenistas, un grupo importante de judeo-cristianos, vistos con recelo por las autoridades judías y los otros judeo-cristianos palestinos, que los discriminaban (Hch 6,1). El ámbito sincretista y heterodoxo de Samaría fue el primero que se abrió a la acción de los líderes helenistas (Hch 8,5-12), hostigados por las autoridades centrales judías. En un segundo momento esta corriente se estableció en Antioquía de Siria. Allí comenzó una política proselitista en Asia Menor, asumida luego por la iglesia de Jerusalén (Hch 8,14-17).

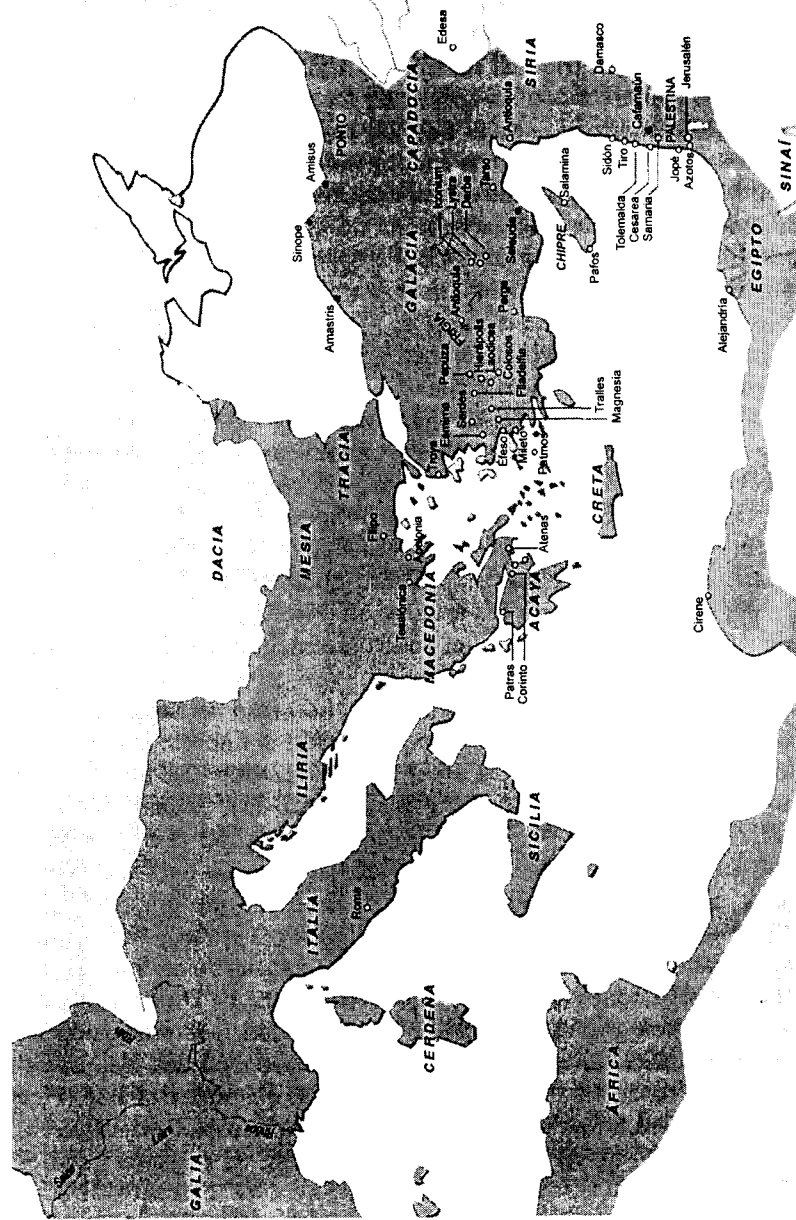
A partir del capítulo 11 del libro de los Hechos de los Apóstoles, comienza el relato sobre la expansión definitiva fuera de Israel, con los antecedentes de la conversión de Pablo de Tarso en Damasco (Hch 9,2-30) y la de un etíope bautizado por el helenista Felipe (Hch 8,26-39). El cristianismo se extendió por el Imperio a través de la predicación en sinagogas judías, y se comenzó a predicar a los griegos en Chipre y Antioquía (Hch 11,19-26). Esta expansión generó fuertes polémicas, ya que la misión entre los paganos se debió a los helenistas, considerados heterodoxos por las autoridades judías y cristianas. Estos helenistas tenían como líder a Esteban, el primer mártir cristiano. Encontraron un gran aliado en el converso Pablo, que se convirtió en el «apóstol de los gentiles» (Rom 1,14-16; Gál, 1,15-16) e inició una serie de viajes misionales, siempre con la ilusión de llegar hasta España (Rom 15,28), el extremo occidental de la tierra.

La primera misión de Pablo tiene como centro a Antioquía, Seleucia, Chipre, Salamina y otras ciudades de Asia Menor (Hch 13,2-14; 14,1.8.19.24-27), con Bernabé como compañero principal y bajo la supervisión de la iglesia de Jerusalén. El segundo viaje de Pablo amplía la expansión del cristianismo con nombres ya más conocidos como Galacia, Filipos, Tesalónica y culmina en Atenas, capital del helenismo, Corinto, Éfeso y Siria (Hch 15,34-18,22). Se puede decir que este viaje produjo la expansión europea del cristianismo y su inculturación helenista. Finalmente, la tercera misión (Hch 18,23-21,16) tiene como epicentro a Éfeso, recorre toda la Galacia y Macedonia, tiene estancias ocasionales en Jerusalén y culmina en el viaje final hacia Roma (Hch 21,27-28,31). Es la etapa más conflictiva

para Pablo: entró en confrontación con los círculos judaizantes, fue hecho prisionero, tuvo tensiones con Jerusalén, pasó a Cesarea y finalmente apeló al tribunal del César y acabó en Roma, desde donde mantuvo contactos con las iglesias de sus correrías anteriores y donde sufrió el martirio hacia el 67 o 68 bajo Nerón.

La misión a los paganos suscitó muchas polémicas. Tropezaba con la mentalidad judía de ser en exclusiva el pueblo de Dios y con la misma praxis de Jesús, que se limitó a las ovejas de Israel. Además, al anunciar el cristianismo a los paganos se silenciaban o se anunciaban como superadas muchas tradiciones judías. Las instancias legitimadoras de la expansión a los gentiles fueron diversas. El primero es Pedro, cuyo papel mediador es resaltado por Lucas, que lo presenta como el auténtico inspirador del paso a los paganos, en contra de las pretensiones de Pablo de ser el «apóstol de los gentiles». Lucas muestra la misión de los gentiles a partir de una acción de Pedro (Hch 10,1-18), que inspirado por el Espíritu bautiza a no judíos y da vía libre a la misión en Antioquía (Hch 11,20). Luego, cuando la iglesia de Jerusalén se alarma por la propagación del cristianismo entre los no judíos, es Pedro quien confirma la misión de Pablo, aludiendo a su propia inspiración (Hch 11,1-18), y el que consigue la aprobación en lo que, anacrónicamente, llamamos concilio de Jerusalén (Hch 15).

Jerusalén, presidida por Santiago, el hermano del Señor, asumió, controló y dirigió la expansión misionera en el Imperio, primero en los ámbitos fronterizos con Israel (Hch 11,22-30; 12,24-25), y luego en Antioquía, Siria y Cilicia (Hch 15,22-35). Se sometió a los convertidos a algunas condiciones, pero sin exigirles la circuncisión, tal y como defendía Pablo (Hch 15,28-29). En realidad, Lucas presenta el proceso como guiado por el Espíritu, que por tres veces amonestó a Pedro a que rompiera con las leyes judías y se abriera a los paganos (Hch 10,16-20,28-29,44-48), en claro paralelismo con las tres negaciones de Simón respecto de Jesús. Es Dios mismo, según esta teología, el que llevó a la comunidad, por mediación de Pedro, a abrirse al mundo gentil y superar las fronteras del judaísmo. A partir de ahí, el proceso no hizo más que desarrollarse (Hch 15,41; 16,1-2.6-8), pasando el cristianismo a Europa (Hch 16,9-12; 17,1.10.16) y constituyéndose iglesias mixtas, de paganos y judíos (Sant 1,1; 1Pe 1,1), que se convirtieron, a su vez, en centros misioneros del Imperio romano. Lucas combina la acción de los apóstoles con las referencias al Espíritu para legitimar el paso a los paganos (Hch 16,6.9-10). El proceso fue muy complicado. No se debía



MAPA 4. Comunidades cristianas del siglo I. Fuente: Atlas d'Histoire de l'Église, Brépols, 1990.

a instrucciones de Jesús, ni se veía con buenos ojos por las autoridades cristianas de Jerusalén. Fue un proceso indirectamente causado por la hostilidad de las autoridades judías y las tensiones internas de los judeo-cristianos.

Pablo tuvo muchas dificultades para ser aceptado como un líder a la altura de los primeros apóstoles. Era sospechoso de herejía por su radicalismo y tenía en contra el no haber conocido a Jesús, así como su persecución inicial de los cristianos. Su misión era sospechosa y los grupos que la promovían eran los que más recelos despertaban en las autoridades de Jerusalén. De ahí la importancia legitimadora del Espíritu, al que se presenta como el verdadero inspirador de Pablo y guía de la misión. Tiene también gran importancia el apoyo inicial de Pedro, y luego del mismo Santiago y la iglesia de Jerusalén, que acabaron aceptando la misión entre los paganos, aunque poniendo algunas limitaciones. Lucas combina el relato de la actividad paulina, al que dedica la segunda mitad del libro de los Hechos, con la legitimación teológica y apostólica de su actividad. El último cuarto del siglo I está determinado por el paso de comunidades de base hebrea a otras de mayoría pagana. Las comunidades mixtas de paganos y judíos se afianzaron, mientras que la comunidad de Jerusalén, afectada por las leyes imperiales sobre Palestina, perdió progresivamente importancia. El futuro ya no estaba ni en Jerusalén ni en las comunidades judeo-cristianas, sino en Roma y en las de mayoría pagana.

Estos problemas internos muestran que Jesús sólo fundó una comunidad de discípulos que se convirtió en una entidad aparte del judaísmo tras un largo proceso histórico y teológico. Surgieron dos religiones, el judaísmo, que se transformó en religión del Libro, una vez destruido el templo de Jerusalén, y el cristianismo, inicialmente rama de Israel, y luego entidad aparte, que se apropió de las tradiciones hebreas, las reinterpretó y construyó con ellas su especificidad propia. Hay que distinguir entre la variedad y complejidad de Israel antes de la primera guerra judía y el proceso de simplificación y de homogeneización que se dio después. Se trataba de un problema de pervivencia, en el que había que redefinir la identidad judía, una vez destruido el poder sacerdotal y las corrientes mesiánicas nacionalistas. Los fariseos y los rabinos, el poder laico, asumieron el control de Israel, que se constituyó en torno a la *Torah*, con la «Escritura» como base de su identidad. La tradición oral fue el instrumento de control y de creación de una tradición, cuyo mayor logro es la pervivencia de la identidad judía a lo largo de dos mil años.

2.2. La ruptura con el templo y el sacerdocio judío

Junto a la expansión misional, que creó iglesias mixtas de judíos y gentiles, jugó un papel importante la aniquilación del poder sacerdotal y el surgimiento de un judaísmo fariseo, rabino y laico. La destrucción del templo de Jerusalén en la guerra judía, no sólo produjo un *shock* en el judaísmo, sino que tuvo consecuencias para el cristianismo. La religión judía era esencialmente cultural, se caracterizaba por multitud de sacrificios y estaba centrada en el único templo de Jerusalén, al que peregrinaban los judíos del Imperio. La importancia del segundo templo, tras la destrucción del de Salomón, agrandado y enriquecido por Herodes y ampliamente descrito por Flavio Josefo (*Ant.* XV,11,3) era indiscutible. El santuario era el lugar por excelencia de Dios en el mundo (1Re 8), la clave desde la que se entendía la primacía de Israel sobre todos los pueblos. La guerra judía concluyó con la destrucción del templo y en Jerusalén se instaló una legión romana. Según Flavio Josefo, hubo una confiscación de todas las propiedades judías, en favor del César. El poder imperial aniquiló al sacerdotal, el impuesto del templo fue integrado en los tributos al César y los romanos se incautaron del tesoro del templo. Se llevaron tal cantidad de metales preciosos a Roma, que, al ponerlos en circulación, bajó el valor del oro y hubo una inflación en el Imperio.

Israel era el pueblo elegido y consagrado por Dios, es decir, un pueblo sacerdotal en referencia a los paganos. La tribu de Leví era la porción elegida (el «clero») que Dios se reservó dentro de Israel, y las grandes familias sacerdotales se referían al sacerdocio de Aarón para legitimar su poder. A su vez, el templo, como lugar de Dios en la tierra (Mt 12,5-6; 21,12-14; Lc 2,27.37; 18,10; Hch 21,26-30) era el centro de la vida cultural judía y la base del comercio y la economía, así como un elemento de indudable influencia política. Las familias sacerdotales, enfrentadas entre sí y controladas por el gobierno romano, tenían un gran dominio sobre el pueblo por sus funciones sagradas, todas dependientes del culto y el templo. Las corrientes proféticas fueron muy críticas con el templo, el culto y los sacerdotes, resaltando la ética e interiorizando a la religión, que es lo que también hizo el cristianismo posterior (Mt 9,13; 12,7; 15,4-9).

El cambio de una religión del templo a otra sólo del Libro, del gobierno sacerdotal al de laicos (fariseos y rabinos), del culto sacrificial al monopolio de la sinagoga, transformó la identidad judía. Hubo una auténtica re-fundación del judaísmo, gracias a la cual logró sobrevivir en el Imperio romano. Después de la guerra se con-

servaron elementos de la vieja teología en relación con el monte y la ciudad santa, como lugares santos de peregrinación, y mantuvieron la esperanza de un mesías restaurador del templo. Hubo también una adaptación de la legislación cultural anterior en favor de la sinagoga como centro de la piedad y doctrina judías. El poder sacerdotal perdió definitivamente su base social, por su corrupción, su colaboracionismo romano y la ilegitimidad de las familias sacerdotales reinantes. El binomio de Ley y Templo, dentro del contexto de la alianza entre Dios e Israel, dejó paso a la concentración en la *Torah* y el rabinato, que permitió la subsistencia de Israel como pueblo.

Éste es el contexto para evaluar la postura de los cristianos judíos, que, probablemente, no participaron en la guerra con los romanos. Muchos autores sostienen que la ruptura entre el cristianismo e Israel se debió a la doble acusación de herejía y de traición a la patria de los judíos contra los judeo-cristianos. Por una parte, las tradiciones cristianas remitían a la crítica profética al templo, con la que sintonizaba el mismo Jesús (Mc 11,15-19; Lc 24,53), que hizo de él un lugar habitual de su enseñanza (Mt 21,23; Mc 12,35; Lc 2,46), de sus curaciones y milagros (Mt 21,14-15) y de su confrontación teórica y práctica con las autoridades (Mc 12,41-44; Mt 21,23-27; Lc 19,47). A la luz del anuncio de la resurrección cobró fuerza una teología que anunciaba el final del templo, como signo de la superioridad de Jesús (Mt 12,6). Hubo una evolución desde las iniciales visitas de los judeo-cristianos al templo (Hch 2,46-47; 3,1; 5,12.20-25; 21,26; 22,17) al distanciamiento final a causa de la crítica de helenistas y grupos afines, que anunciaban su final definitivo (Mc 11,15-19; 13,1-14; Mt 21,12-17; 23,34-38; 24,1-2; Jn 2,13-22; 4,19-26; Hch 7,48-50).

Hubo una superación del templo, en favor de la comunidad. Cristo y su Iglesia eran el nuevo lugar de la presencia divina en el mundo. Dios estaba presente en el nuevo templo comunitario (Mt 18,20; 28,20; 1Cor 3,16-17), en una línea ya apuntada por las comunidades de Qumrán (1QS 8,7; Hch 2,13; 2Cor 6,16-17) y cercana a las críticas de los samaritanos al templo de Jerusalén (Jn 4,21-26). Esta interpretación sirvió también para dar un significado teológico a la destrucción del templo. El acontecimiento se conectó con Jesús, no sabemos si como *prophetia ex eventu* o debido a que realmente Jesús había previsto su destrucción final (Mc 13,2; Mt 26,61; Jn 2,19; Hch 6,13-14). Se proclamó que Jesús había anunciado su reconstrucción a los tres días (Mc 14,58; Mt 26,61; Jn 2,19) y que la resurrección confirmaba que su cuerpo era el nuevo templo. No

sólo se presentaba a Jesús como un profeta crítico sino también como el nuevo referente de la presencia divina en el mundo. De esta forma se radicalizaba la crítica profética y se daba un nuevo énfasis a la trascendencia divina, haciendo de la cruz el centro de la revelación. La comunidad se veía como nuevo lugar de la presencia de Dios (Mt 18,18-20; 24,1-2.30-31; 28,20). Los cristianos unieron las críticas proféticas al templo y las del mismo Jesús, haciendo de la comunidad la alternativa al templo destruido. Combinaban así la crítica y la apologética, para defender que el cristianismo era el heredero de la historia sagrada judía.

Dentro del cristianismo había diversas tradiciones respecto a Israel. En cualquier caso, la destrucción del templo fue vista como el final de una época salvífica (Mt 27,51-54; Hch 7,41-50). A partir de ella se iniciaba otra en la que el cuerpo resucitado de Jesús sustituía al templo y su vida marcaba un nuevo modelo de culto y sacerdocio (Jn 4,21-24; 6,62-63). La muerte de Jesús era el nuevo sacrificio que anulaba a los otros, siendo Jesús el nuevo sacerdote, que con su vida inauguraba una nueva forma de relación con Dios. La misma presencia de judeo-cristianos procedentes de Samaría favoreció esta concepción, que atacaba el núcleo de las prerrogativas de los hebreos y dentro de ellas al poder sacerdotal. El cristianismo se unió a las corrientes proféticas y críticas del judaísmo desde una cristologización del reino de Dios, del templo, el culto y el sacerdocio, que permitió distanciarse de las concepciones anteriores.

Inicialmente el cristianismo surgió como una religión sin templos, siendo las casas los lugares de reunión y de culto (Hch 10,22-23; 11,3.12-14; 16,15.31-32; 17,5-7; 18,7-11; 20, 7-8; Rom 16,5; 1Cor 1,16; 16,19; Col 4,15), hasta bien avanzado el siglo II. Fue también una religión de laicos, aunque hubiera cargos y funciones, y se desarrolló en una línea convergente con el judaísmo de la postguerra en lo referente a la ausencia de un poder sacerdotal. Las iglesias domésticas fueron la alternativa cristiana a las sinagogas del judaísmo, poniendo el acento en las relaciones interpersonales comunitarias, más que en un espacio geográfico dado. Esta interpretación teológica, radicalizada por Esteban y Pablo, portavoces de las corrientes helenista y gentil del incipiente cristianismo, atacaba frontalmente al judaísmo, proclamando su desfase en la historia de salvación y la superioridad de las nuevas comunidades cristianas. No sólo criticaban al sacerdocio y al culto judíos recientes, como hacían los fariseos y rabinos tras la guerra, sino que cuestionaban la misma instauración del templo salomónico y la existencia de un sacerdocio consagrado

intrajudío. Ésta fue una de las causas del enfrentamiento entre ambas comunidades, del linchamiento de Esteban (Hch 7,54-60), de la persecución de sus seguidores helenistas (Hch 8,1-5.14; 9,1-2.26-31) y de la hostilidad contra Pablo.

El cristianismo procedió también a una desacralización de los cultos y santuarios paganos (Hch 19,24-29.34-35). El bautismo y la eucaristía fueron las nuevas marcas de identidad cristianas, ambas remitiendo a la cruz de Cristo (Mc 10,39; Mt 20,22-23), de la que deducían una nueva forma de entender el culto, el templo y el sacerdocio. De los sacrificios habituales se pasó a un nuevo culto existencial, a partir de la interpretación sacrificial de la muerte de Cristo (1Cor 5,7; Rom 3,25; 5,6.9; 1Jn 2,22; 4,10; Heb 9,11-15.23.25-28; 13,11-12). La idea joánica de que Cristo es el cordero de Dios, así como la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús, facilitó la superación de la concepción judía. No sólo se criticó el culto y el sacerdocio, como los profetas anteriores, sino que cambió la misma idea sobre lo sacerdotal. Se puso el énfasis en el culto de personas que hacían del seguimiento y la solidaridad con los demás la base de su relación con Dios (Rom 12,1-2; 15,16; Flp 2,17; 4,18; Heb 12,3-4). Esto se vio como un nuevo culto, en espíritu y verdad (Jn 2,19-22; 4,21-24; 1Pe 2,5), centrado en el bautismo y en la eucaristía (Jn 3,5; 6,51-55; 19,34-35), que remitían al significado martirial de la vida de Jesús (Ap 5,8-14; 21,22-27). En este contexto, cobró una especial importancia la liturgia de la palabra, que recogía textos del Antiguo Testamento, de la vida de Jesús y los comentarios de los grandes apóstoles y personalidades cristianas.

Surgió así un movimiento paralelo a la sinagoga, con un nuevo cuerpo de escritos fundacionales, que llamamos canon del Nuevo Testamento, en paralelo a los del judaísmo (Ef 5,19-20), y como base de una nueva liturgia. La Biblia cristiana se formó con los textos judíos, llamados Antiguo Testamento, y los del cristianismo primitivo, Nuevo Testamento, ambos englobados bajo la idea de la alianza entre Dios y el pueblo. A esto se añade la importancia del nuevo sacerdocio, que ya no consistía en una consagración ritual como la tradicional judía, que segregaba a una casta sacerdotal y la separaba del pueblo, sino en una forma de vida solidaria común con los demás, desde la que se entendió el mismo sacerdocio de Jesús. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo posterior hay una amplia teología de Israel como pueblo sacerdotal (Ex 19,6), como mediador, en el marco de la alianza entre Dios y la humanidad. Moisés era el legislador por excelencia de las funciones sacerdotales (Ex 24,4-11;

40,29-31) y había una segregación de la tribu de Leví (Nm 3,1-4.6-13.49) y de familias sacerdotales, vinculadas a Aarón (Ex 29,1-37; Lv 6,8), que era el prototipo del sacerdocio. Podemos hablar, por tanto, de un pueblo sacerdotal y, dentro de Israel, de una tribu y familias sacerdotales, segregadas del resto del pueblo.

Las tradiciones hebreas sobre el sacerdocio tienen su núcleo en el libro del Levítico, documento que recoge la legislación de distintas épocas y determina con minuciosidad las leyes, funciones, obligaciones y derechos del sacerdocio dentro de Israel. De ahí el carácter asimétrico y segregado del sacerdocio judío (Dt 33,8-11), con personas sagradas (Lv 9,3; 21,1-24) y consagradas (Ex 29,1-37), con competencias exclusivas en lo que concierne a la relación con Dios. El «pontífice» es el que tiende el puente entre Dios y los hombres y en la época de Jesús dominaban un colegio de familias sacerdotales, entre las que destacaban Ananías y su yerno Caifás. A esos pontífices se alude 62 veces en los evangelios y en el Nuevo Testamento. El cambio se produjo tras la guerra, asumiendo los rabinos el liderazgo del pueblo y presentándose como sucesores de Moisés y los profetas. La literatura rabínica posterior acusó a los sacerdotes de la destrucción del templo, de avaricia y explotación del pueblo y de interpretaciones abusivas de la Escritura. El judaísmo se transformó en una religión de laicos, con liderazgo de los jefes de familia patriarcales y rabinos. Mantuvieron la idea del carácter sacerdotal de Israel, en el conjunto de las naciones, pero se perdió la tradición cultural levítica y sacerdotal, hasta la restauración final de templo, sacerdocio y culto con la llegada del mesías.

Los cristianos hicieron de la necesidad virtud. Jesús de Nazaret era un laico, sin participación en el sacerdocio judío (Heb 7,13-14) y murió profanamente, sin consagración alguna (Heb 11,26; 13,12-13). Lo nuevo de Jesús era su estilo de vida (Heb 2,14-16), su solidaridad y semejanza con los hombres (Heb 2,9-11.17-18; 4,15-16), en contraste con la distancia y privilegios que exigía el clero hebreo. Los cristianos veían a Jesús como el nuevo hombre, caracterizado por la cercanía existencial con los demás, desde la que se hizo juez e intercesor ante Dios (Heb 8). Ya no había la dignidad sacerdotal de un cargo, sino de una vida, en la que coincidían sacerdote y víctima (Heb 7,24-27; 5,9). Lo que los cristianos plantearon fue un estilo de vida, al que denominaron sacerdotal, que ya no se basaba en una consagración aparte, ni en la pertenencia a una colectividad segregada. El sacerdocio dejó de ser una dignidad y se transformó en una forma de ser y de vivir que afectaba a todos.

La novedad respecto a las corrientes críticas judías era que ya no había mediadores ni sacerdotes dentro de la comunidad, ni siquiera inicialmente una consagración sacerdotal aparte de la del bautismo. Asumieron el papel sacerdotal de Israel, en el conjunto de las naciones, reclamándolo para sí, pero añadieron además un sacerdocio igualitario para todos, en el que no había lugar a los privilegios de los levitas y de las familias sacerdotales. Esta tendencia era diferente pero convergente respecto del judaísmo de finales de siglo. Una diferencia fundamental estaba en la distancia crítica respecto del mismo sacerdocio mosaico, al que se consideraba superado. Ya no había expectativas acerca de una restauración del sacerdocio intrajudío, porque no esperaban al mesías. Consideraban a Jesús el mesías, el cual no vino para restaurar el legítimo sacerdocio, en lugar de las corrompidas familias sacerdotales, sino a abolirlo en favor del igualitarismo de todos los miembros de la comunidad. Como Jesús era el mediador final entre Dios y los hombres, no hacían falta más pontífices (puentes), sino que todos tenían acceso a Dios porque estaban ungidos por el Espíritu (1Jn 2,1.20.27).

A partir de ahí, el sacerdocio se aplicó a todos sus seguidores, integrándose en el marco del seguimiento de Jesús. La Iglesia postpascual se consideraba toda ella sacerdotal (1Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6; 21,22). En los escritos del Nuevo Testamento no hay sacerdotes segregados consagrados a Dios, sino que toda la comunidad era laica y sacerdotal al mismo tiempo, siendo el bautismo la consagración cristiana por antonomasia. El sacerdocio se entendía como una forma de relación entre Dios y los hombres, en la que predominaban los aspectos éticos y existenciales, no los culturales y sagrados. Como movimiento comunitario, carismático y laico, no había templos ni sacerdotes, porque la comunidad era ambas cosas. Todos eran sacerdotes, pero no había ningún cargo ni dignidad sacerdotal dentro de la comunidad. El sacerdocio universal de Israel respecto a las naciones lo reclamaron para sí los cristianos, pero sin la asimetría de sacerdotes y laicos.

Estas características, que cambiaron progresivamente desde la segunda mitad del siglo II, explican el rechazo que inicialmente produjeron los cristianos tanto en los judíos como entre los ciudadanos del Imperio romano. Se les acusaba de ateos, de gente sin religión y de impíos precisamente por la ruptura que presentaban con las tradiciones religiosas de la época. A partir de ahí hay que explicar el progresivo proceso de sacralización, sacerdotalización y rejudaización que se dio en la comunidad cristiana. Se pasó de la comunidad

a los ministros, se creó un clero y una jerarquía no sólo diferenciada de la comunidad sino, en la práctica, superior a ésta, y se acumularon privilegios y funciones en analogía al sacerdocio judío y pagano del Imperio. Desde el siglo II se nota una creciente tendencia a tomar el Antiguo Testamento como referencia inspiradora y a sacerdotalizar a los cargos. La evolución consistió en una pérdida de contenidos del carácter sacerdotal de todos los cristianos. Perdió protagonismo la comunidad en su conjunto, y los laicos en particular, en favor de una creciente sacerdotalización de los ministerios, cada vez más influidos por los modelos del Antiguo Testamento y de las religiones del Imperio. La originalidad y especificidad del cristianismo primitivo fue diluyéndose con el paso del tiempo, imponiéndose una inculturación que le hizo configurarse cada vez más como una religión parangonable a las otras del Imperio, y sobre todo al monoteísmo judío.

Cuanto más se sacerdotalizaba a la jerarquía, más laica se volvía la comunidad. El dualismo de consagrados y profanos comenzó a equipararse con el de clero y laicos, y las ideas de consagración, segregación y superioridad configuraron una nueva teología de los ministerios. Este largo proceso forma parte de la helenización del cristianismo, de su inculturación y de una creciente rejudaización, sobre todo desde la segunda mitad del siglo III. El cristianismo luchó contra los judíos pero se apropió de sus escrituras, tradiciones e instituciones. La apologetica defensiva era una cara del frente antijudío, la otra consistía en asimilar sus influencias porque se consideraban sus herederos. El Antiguo Testamento y las tradiciones judías sirvieron de modelos y referentes para el proceso creciente de institucionalización y eclesialización de las comunidades cristianas. Esa herencia se ha mantenido hasta hoy.

2.3. *Los cambios en la interpretación de la Ley*

La Ley es, junto al sacerdocio y el culto, uno de los elementos en los que el cristianismo tomó distancia del judaísmo. Dentro de Israel había distintas corrientes respecto de la «Ley» (Mt 5,17-18; 7,12; 11,13; 12,5), que oscilaban entre el rigorismo y la literalidad, agrandada por los comentarios y protegida por una enorme reglamentación, y otra tradición liberal, que era más mayoritaria en el judaísmo de la diáspora. Jesús se situó en la corriente reformista y liberal, relativizando la Ley en función del hombre (Mc 2,17-3,6), criticando la dureza de la interpretación oficial y quebrantando muchas re-

glamenciones y prescripciones de las autoridades (Mc 7,1-30). Se movía entre una ética del amor y la justicia para evaluar la Ley (Mt 5,17-20; 7,12); la crítica a la ley mosaica desde su propia autoridad (Mt 5,21-48) y el rechazo de leyes como las del sábado (Mc 2,23-28; 3,1-6) o las purificaciones (Mc 1,41; 5,41; 7,1-23), siempre en clave humanista y liberal. El doble mandamiento del amor era el criterio último para evaluar la Ley (Mc 12,28-34; Mt 7,12; 22,36-40; Lc 10,25-29). Lo que le distingue más de otros críticos judíos de la Ley es la conciencia de su autoridad y supremacía respecto del mismo Moisés y la legislación judía basada en las Escrituras.

La Ley, que expresa la voluntad salvífica de Dios, se había convertido en un instrumento de opresión del pueblo por parte de las autoridades. La proclamación jesuana del reinado de Dios exigía una transformación de la Ley, tanto de prescripciones del Antiguo Testamento como las interpretaciones rigoristas de su época. Lo primero es lo que más escandalizó, el oponer su autoridad a mandatos de las Escrituras, mientras que en lo segundo estaba cercano a las tradiciones liberales y reformistas intrajudías. El evangelio de Mateo, que procede de una comunidad judeo-cristiana, es el que más relieve da a la crítica jesuana de la Ley, aunque no es posible delimitar con claridad su propia denuncia y qué es lo que corresponde al mismo Jesús. Mateo es un tradicionalista en contraposición a Pablo y al cristianismo pro-gentil que pretendía superar la Ley, pero también un liberal reformador respecto a las corrientes rigoristas judías. En realidad pretendía una vía intermedia entre la mera conservación de la Ley y su superación.

La postura de Jesús, que combina la crítica y el rechazo basándose en su autoridad superior, se convirtió en superación a partir de Pablo. Ya no se trataba sólo de criticar la Ley en una línea ética, liberal e interiorista, sino de eliminarla. El problema de las relaciones entre Jesús y Pablo es tan viejo como el cristianismo, así como la acusación de que fue él, y no Jesús, el verdadero fundador de la nueva religión. Es decir, si Jesús es un liberal judío que se opuso a la interpretación rigorista de la Ley, Pablo es un revolucionario porque quería abolirla del todo. Él fue quien llevó a sus últimas consecuencias la crítica de la Ley y de su valor salvífico a la luz de la cruz, haciendo de esa denuncia el centro de su «evangelio». Ya no se trataba tanto de un cumplimiento de las normas, que se revelaba como imposible para el hombre, cuanto de esforzarse por el amor al prójimo y abrirse a la gracia gratuita de Dios. Pablo buscaba superar la conciencia satisfecha por el deber cumplido, y con ella las exigencias en virtud de la

obediencia a la Ley. Su alternativa era la autonomía y creatividad de la conciencia que discierne, cuya única Ley es el amor y la confianza en Dios. Este nuevo esquema teológico no sólo rompía con el legalismo mayoritario de la tradición judía, sino con la misma Ley.

Pablo fue el gran apóstol de los gentiles y el que más influyó en la organización del cristianismo, sobre todo por la popularidad y eficacia de sus cartas. También el que más contribuyó a los cambios teológicos en favor de una nueva identidad, lejana a la judía. De la misma forma que la carta a los Hebreos anuncia la superación del culto judío, Pablo proclamó el final de la Ley (Rom 7,10-14.22; 9,4), a la que contrapuso el evangelio (2Cor 5,15-17; Rom 6,1-23; 7,4-6; 8,3-10). El régimen de la Ley contrasta con el de la gracia, y proclama la libertad respecto del sometimiento a las normas. De la obediencia a la Ley pasó al discernimiento de la propia conciencia (1Cor 4,4; 2Cor 1,12; 5,11; Rom 2,14-16; 9,1; 13,5), a partir de la experiencia del espíritu (Gál 6,1-5; 1Tes 5,19-22). La Ley remite a la infancia espiritual, a la necesidad de directrices que guíen la conducta humana, mientras que Cristo trae la libertad y el Espíritu inspira a la conciencia (Gál 3,23-25; 4,1-11.21-31; 5,1). Una religión de la libertad contrapuesta a otra de la obediencia a la Ley fue el esquema revolucionario que adoptó contra fariseos y rabinos judíos. Esta alternativa exigía comunidades fuertes, con vinculaciones interpersonales y protagonismo carismático. El proceso institucionalizante y jerárquico acarreó la decadencia de la comunidad, y con ella de la libertad y el discernimiento en favor de la autoridad y los mandamientos. El futuro no estaba a favor de Pablo.

«El hombre no se justifica por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo» (Gál 2,16; Rom 3,20), el evangelio de la gratuidad de la gracia desplaza al del cumplimiento de los mandamientos, el régimen de la conciencia se antepone al de la obediencia. Esta línea paulina contrasta con la que siguió el judaísmo rabínico tras el año setenta y agudizó los enfrentamientos. La concentración en la *Torah*, tras la destrucción del templo, llevó a resaltar la separación espiritual y legal de los judíos respecto de los paganos, ya que el mestizaje implicaba el peligro de desaparición de la identidad judía en el mayoritario entorno pagano. Los mandamientos se transformaron desde una perspectiva moral, en paralelo a las virtudes helenistas, y se multiplicaron para proteger y reglamentar la especificidad judía en un entorno pagano. La pluralidad de las tradiciones del Antiguo Testamento dejó paso a una concentración en la Ley, clave de la supervivencia hebrea. La Ley fue el núcleo de la identidad judía, defi-

nida por la Escritura y adaptada desde la tradición oral, que permitía una relativa flexibilidad dentro de un marco unitario común.

Pablo tuvo que defenderse contra los judeo-cristianos que criticaban su apostolado y su evangelio sobre la Ley. Representa el ala más extremosa del cristianismo en su distanciamiento de las tradiciones judías. Esto hizo que fuera perseguido por los judíos, que veían en él un renegado, y por los judeo-cristianos, que le acusaban de radical. Sus intentos de ser reconocido y aceptado fracasaron en parte, como prueba su ruptura con Pedro y Bernabé (Gál 2,11-14), la subordinación con que lo presenta el libro de los Hechos respecto de la iglesia de Jerusalén (Hch 15,12.22.30.35) y de Pedro (Hch 15,14.19), y la defensa que tuvo que hacer de sí mismo contra los que lo degradaban a mero apóstol delegado de las iglesias (Rom 16,17; 2Cor 8,23; Flp 2,25).

Los conflictos de autoridad existentes, las divergencias en torno a la Ley, las resistencias iniciales a la misión de los paganos y las distintas teologías acerca del sacerdocio, el culto y el templo muestran la falta de planificación del cristianismo. No se trata de un plan que parta de Jesús y que continúen sus sucesores, sino de un proceso abierto, en interacción con Israel y con el Imperio romano. Las circunstancias provocaron un distanciamiento creciente del cristianismo respecto de sus raíces judías y la consiguiente reflexión teológica y crítica, no sin graves tensiones internas. No había una autoridad indiscutible a la que todos se remitieran, ni un cuerpo de escritos canónicos consensuados, ni tampoco unas estructuras organizativas y sacramentales que generaran identidad y dieran especificidad. La muerte del fundador, probablemente imprevista por repentina, dejó a las comunidades en una situación de indigencia institucional, teológica y práctica. Ésta fue la causa de las tensiones internas y las confrontaciones externas con el judaísmo y las autoridades romanas, pero también ofreció la oportunidad de una creatividad teórica y práctica a la que debemos el cristianismo como religión mundial, diferenciada del árbol hebreo del que provenía.

3. LAS IGLESIAS CARISMÁTICAS Y LAS PRIMERAS TEOLOGÍAS

Los inicios del cristianismo encajan bien en la tipología de Max Weber sobre la dominación carismática, en la que lo determinante es la vinculación con la persona del fundador, de tal modo que la autoridad personal es la decisiva. Este período carismático se prolongó

más allá de la vida del fundador, ya que la vivencia del Espíritu divino fue determinante para las comunidades. Inicialmente, los discípulos vivieron un período de entusiasmo y de exaltación espiritual, poniendo en primer plano la inspiración divina. Esto llevó al evangelista Lucas a escribir su evangelio y el libro de los Hechos de los Apóstoles con el Espíritu de Dios como el auténtico protagonista de las nacientes comunidades. Ya en la época de Jesús aparece el Espíritu como el que guía al fundador, no sólo desde el inicio de la vida pública con el bautismo (Lc 3,21-22; 4,1), sino desde el anuncio a María («el Espíritu Santo bajará sobre ti»: Lc 1,35.42.47). Jesús es el hombre del Espíritu ya desde los evangelios de la infancia. La referencia al Espíritu Santo no sólo es una forma de afirmar la inspiración divina de la comunidad discipular, enfrentada con las autoridades religiosas del judaísmo, sino también una forma de explicar la abundancia de carismáticos, profetas y otros entusiastas. De ahí la presentación lucana de Pentecostés como una auténtica «borrachera» del Espíritu (Hch 2,4.13). Pentecostés y resurrección son dos maneras de hablar de un mismo evento, se refieren a una única intervención divina, en la que Dios confirmó a Jesús y donó su Espíritu a sus seguidores (Jn 20,21-23). Lo que conocemos como «tiempo pascual» o de manifestaciones del Resucitado es la época carismática del cristianismo primitivo, diferenciada de la de Jesús. Inicialmente el cristianismo fue un movimiento carismático con autoridades carismáticas como «los Doce», los apóstoles, Santiago, Pedro, etc. Se pasó del Jesús carismático a una comunidad vivencial y entusiasta. La tipología inicial del cristianismo primitivo es la de carismáticos itinerantes, lo cual contrasta con el fuerte acento institucional que cobró en los siglos siguientes.

El carácter carismático explica algunos de los problemas que se plantearon las comunidades tras la muerte de Jesús, ya que no estaban preparadas para pasar a una fase organizativa e institucional. No tenían una identidad clara respecto del judaísmo y el paganismo y carecían de estructuras, autoridades e instituciones claras y constituidas. La improvisación carismática se prolongó durante un tiempo, bajo el entusiasmo despertado por las vivencias del Resucitado. La idea de que la resurrección de Cristo iniciaba el tiempo final no sólo llevó a una cristologización del reino de Dios, anunciado por Jesús, sino también a un entusiasmo contagioso ante la abundancia de carismas, vivencias, prodigios y signos que autentificaban a la comunidad, de forma análoga a los signos y milagros del profeta y mesías Jesús.

3.1. *Los primeros conceptos sobre la Iglesia*

Esta dinámica se mantuvo también en las comunidades de mayoría gentil, sobre todo por obra del apóstol Pablo, que fue el que más potenció esas vivencias. La idea griega, sobre todo estoica, de un cuerpo social en el que hay muchos miembros sirvió para desarrollar una eclesiología del cuerpo de Cristo, como entidad global con múltiples carismáticos, colaborando todos en función del cuerpo social, que se identificaba con el mismo Cristo resucitado. Dios habita en cada cuerpo personal (1Cor 6,13-19; 2Cor 5,16) y comunitario (1Cor 3,16; 6,15-16; 12,12), y la presencia del Resucitado en medio de la comunidad se traducía en una proliferación de carismas. Esta vivencia exultante llevó a una comprensión comunitaria y asambleísta del cristianismo, dándole resistencia para resistir la hostilidad del entorno judío y pagano. Se tradujo también en una teología de cohesión y corresponsabilidad de todos, que dinamizó la comunidad y reforzó la conciencia de identidad y pertenencia. Muchas denominaciones evangélicas actuales se inspiran en esta concepción eclesiológica, tan antigua como el cristianismo, pero difícilmente mantenible a partir de la expansión del cristianismo y los problemas nuevos que se presentaron.

La doble función de una religión de generar identidad y cohesión se realizó plenamente a partir de la proliferación de carismáticos que afirmaban tener experiencias de Dios. Esta idea de que el Espíritu divino está presente en la comunidad potencia el valor de la conciencia personal (ya que cada seguidor experimenta a Dios), la asamblea y el consenso como formas de organización eclesial, y favorece las iniciativas misioneras. La dinamicidad de esta concepción tiene como contrapartida su potencialidad conflictiva, por su carácter caótico, y la latente dispersión que puede generar, precisamente por la riqueza de las vivencias individuales y la escasez de elementos institucionales. Es un esquema apropiado para grupos pequeños, que se rompe cuando el cuerpo social se agranda y multiplica. Esto es lo que le ocurrió al cristianismo. Desde ahí se puede explicar el proceso posterior de institucionalización.

La idea del cuerpo de Cristo se unió a la de que el cristianismo es el «pueblo de Dios», concepto judío por antonomasia (Rom 11,1-2), que también reivindicaron los cristianos para sí porque se veían como herederos de las promesas del Antiguo Testamento (1Pe 2,9-10; Tit 2,14; Ap 18,4; 21,3; 2Cor 6,16; Rom 9,22-26). La Iglesia es el Israel de Dios (Gál 6,16) y la descendencia de Abrahán (Gál, 3,29).

El «pueblo de Dios» servía para subrayar la alianza entre Dios e Israel, y la esperanza mesiánica del pueblo elegido como centro de la humanidad. Este enfoque se replanteó desde la teología del endurecimiento de Israel (Rom 11,25-27), porque no habían reconocido a Jesús como el enviado esperado. Los cristianos reclamaban ser el verdadero «resto» de Israel, aunque no rechazaron definitivamente a Israel, cuya salvación última esperaban (Ef 2,14-16; Rom 11,26-28). Comenzó así el enfrentamiento teológico entre las dos entidades, ambas reclamando para sí ser pueblo de Dios. La secta de los nazarenos acabó desligándose del tronco hebreo y los cristianos persistieron en rogar a Dios por la conversión de Israel (Rom 10,1-4) y esperar su salvación final (Rom 11,7-32). Había también corrientes más hostiles que hablaban de «los judíos» como un pueblo más, sin resonancias salvíficas sino étnicas. Es lo que ocurre en el evangelio de Juan, el que más tendió a acentuar el contraste entre Israel y Jesús.

Las reivindicaciones de ser verdaderos hijos de Abrahán (Rom 4,16; 8,14-17.28-30; 9,6-29; 11,28-32) agudizaron el rechazo de muchos judíos contra Pablo e hicieron fracasar los intentos de algunas corrientes judeo-cristianas de no romper con Israel. Históricamente, el cristianismo desligó etnia y religión, en favor de comunidades mixtas, judías y gentiles, que formaban el «nuevo» pueblo de Dios. La idea de «Antiguo» y «Nuevo» Testamento deriva también de esta eclesiología, y los judíos siempre consideraron un latrocinio cristiano estas concepciones teológicas. Reclamaban ser los herederos del pueblo de Dios, contra el monopolio judío, y se presentaron en el Imperio romano como el «tercer pueblo» (Rom 3,30; Gál 3,26-29), que superaba la división entre judíos y gentiles, ciudadanos y bárbaros. Pretendían ser el pueblo síntesis y, respecto de Israel, el heredero de las promesas salvíficas.

Este universalismo favoreció la propagación del cristianismo en un Imperio multinacional y plural, hasta que, finalmente, el cristianismo acabó identificándose con la sociedad romana, perdiendo peso las iglesias orientales de fuera del Imperio. La expansión misionera está relacionada con la capacidad plural de inculturación, muy viva hasta el siglo IV. Ésta explica la proliferación de iglesias, cada una con su teología, su concepción comunitaria, su liturgia y su cuerpo jurídico, en contra de la uniformidad que luego se impuso. La eclesiología de comunión que desarrollaron está más cercana del modelo civil de confederación que de un régimen unitario y homogéneo con un poder central monárquico, como prevalece en la actualidad. El carácter del cristianismo inicial se expresa también en la

idea de «pueblo» (*laós*), de la que viene el concepto de laico como forma usual de designar al cristiano, sin más especificaciones. Estos dos títulos, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, reflejan cómo se iba objetivando la idea de comunidad, haciéndose un tópico de reflexión teológica. Emergía la conciencia de pertenecer a una única Iglesia, más allá de las locales de pertenencia.

A estos conceptos se une el de «iglesia» (*ecclesia*), que es el término que utilizaba la traducción griega de la Biblia hebrea, los Setenta, para designar a Israel como asamblea jurídica, cultural y militar. Iglesia es una denominación usual para designar a la comunidad hebrea (Ex 19,4-8; Dt 4,10.34; 9,10; 32,8-9; Sal 135; Hch 7,38). Jamás se utilizó el concepto para designar a la jerarquía o los ministros, en contra del sentido usual actual, en el que la parte, la jerarquía, se identifica y apropia del todo, de la Iglesia. Es otro exponente de la conciencia comunitaria de los cristianos y de sus pretensiones de ser herederos de los títulos y prerrogativas religiosas de los judíos. Es un título cristiano definitorio, que Mateo pone anacrónicamente en boca de Jesús (Mt 16,18; 18,17), y que se utiliza como sustantivo sin más, «la Iglesia» (Hch 5,11; 8,1.3; 9,31; 11,26, etc.), o con genitivos teológicos (Iglesia del Señor [Gál 1,22; Rom 16,16; 1Tes 2,14]) y geográficos de pertenencia (1Cor 1,2; 2Cor, 1,1; 1Tes 1,1, etc.). El hecho de que se hablara de «la Iglesia», en abstracto, indica que las comunidades pensaban sobre su propia identidad. En los dos primeros siglos hubo una gran evolución cristológica y eclesiológica. Se reflexionó teológicamente sobre Jesús y su significado divino, y luego sobre la Iglesia como entidad salvífica.

De la misma forma que la asamblea del pueblo judío discutía los problemas de todos, así también el orden y la «edificación» se convirtieron en criterios de evaluación para los cristianos, buscando limitar el caos resultante de la multiplicidad de carismáticos (1Cor 14,26). Se buscaba la coordinación entre autoridades y asamblea (Hch 14,23; 2Cor 8,19), y se amonestaba a ésta para que guardara disciplina al abordar los problemas (1Cor 14,40). Estos títulos sirvieron para clarificar la idea del cristianismo como un cuerpo único, aunque existiera en diversas comunidades. La ruptura con el judaísmo reforzó el peligro de fragmentación, ante la pluralidad de inculturaciones en las diversas partes del Imperio romano y en el Oriente próximo. De ahí la importancia de mantener la unidad sin negar la pluralidad. Llevó a la teología de «Iglesia de iglesias», «comunidad de comunidades», «pueblo de pueblos», y comunidad con plurales carismas y ministerios. El esquema eclesiológico partía del

protagonismo de la asamblea con muchos cargos, y no el dualismo de clero y laicos como entidades diferentes.

La pertenencia a una comunidad local se equilibró con una perspectiva universalista y misionera, y la concepción universal llevó a la integración en lo local. Esta tensión de comunitarismo y universalismo es una de las claves del éxito cristiano en el Imperio romano, ya que se ajustaba muy bien a sus intereses y necesidades. Este tenso equilibrio llevó también a un cristianismo plural. En él no hay homogeneidad ni uniformidad, ni siquiera en cuestiones esenciales como las de las Escrituras, los ministerios y los sacramentos. Sólo se llegó a un consenso después de mucho tiempo y de no pocas tensiones entre las iglesias. Por eso, no se puede hablar de una eclesiología, de una cristología y, ni siquiera, de una antropología en los escritos del Nuevo Testamento. Hay concepciones plurales en cuestiones de fondo, tanto teóricas como prácticas, que llevaron a las discusiones dogmáticas posteriores.

3.2. *La decadencia de la época carismática*

La fase carismática del cristianismo primitivo fue seguida por un proceso creciente de institucionalización. Inicialmente se procedió a jerarquizar los carismas por orden de importancia para la comunidad —«Dios ha puesto en la Iglesia primeramente a los apóstoles, en segundo lugar a los profetas y en tercero a los maestros»— para, a continuación, enumerar funciones y distintos carismas de curación, de asistencia, de gobierno, etc. (1Cor 12,28). Todos eran carismáticos y corresponsables en la comunidad, pero los apóstoles, por su relación con Jesús y su función de liderazgo, jugaban un papel principal. Los profetas y maestros eran las otras funciones predilectas, ya que eran las que mejor servían para legitimar al cristianismo, defenderlo de los ataques judíos y fomentar la misión.

Una serie de circunstancias favorecieron el proceso de institucionalización. Por un lado, la expansión del cristianismo en la pluralidad de culturas del Imperio romano, que radicalizó la necesidad de unidad y de cohesión ante el peligro de fragmentación. A esto hay que añadir el inevitable sincretismo entre las corrientes filosóficas y religiosas del Imperio y el cristianismo. La idea de presentar al cristianismo como la «verdadera filosofía» lo hacía vulnerable a los ataques de las escuelas filosóficas y a la irrupción de doctrinas helenistas y orientales como la gnosis. Los gnósticos contribuyeron al descrédito de carismáticos y profetas, e indirectamente favorecieron

la institucionalización y el control reactivo de la jerarquía sobre las comunidades. Con sus pretensiones de sabiduría y conocimiento, de origen divino, no sólo pretendían completar la revelación del maestro Jesús, sino corregirla y, a veces, superarla. De ahí el grave problema doctrinal del último cuarto del siglo I.

El gnosticismo experimentó un período de auge en los dos primeros siglos de nuestra era, influyendo en el judaísmo y el cristianismo. Tras la helenización de Oriente, desde Alejandro Magno, representa la punta de lanza de la orientalización del helenismo. La cultura helenista adquirió carácter religioso, mezclándose con el judaísmo helenista (sobre todo en Alejandría), con la astrología babilónica, los cultos místicos, las corrientes filosóficas neoplatónicas y el cristianismo. La carta a los Efesios y a los Colosenses, de un discípulo de Pablo, el evangelio joánico y apócrifos como el *Evangelio de Tomás* muestran su influjo en el cristianismo. Harnack definía al gnosticismo como un exponente de la «helenización aguda del cristianismo», aunque hay un gnosticismo no cristiano y anterior a él. En este contexto surgieron corrientes cristianas, que fueron denunciadas como heréticas por las iglesias de origen apostólico, aunque en el siglo II no había todavía una delimitación clara entre ortodoxia y heterodoxia. Éste el caso de Montano, Marción y Simón el Mago (Hch 8,9-13), figuras populares en la literatura gnóstica posterior, que muestran el pluralismo cristiano, la ambigüedad de las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia, y el carácter sincretista y helenista (más que romano) del cristianismo en los dos primeros siglos.

A estos problemas de identidad y ortodoxia teórica hay que añadir otros prácticos. Cuanto más crecía el cristianismo, más necesario era un control y organización central, que mantuviera la unidad y la cohesión. El entusiasmo carismático era poco apropiado para un movimiento en expansión y con peligros de fragmentación. Además, históricamente, el cristianismo se enfrentó a nuevos retos institucionales tras la muerte de los apóstoles que habían conocido a Jesús. Santiago el de Zebedeo fue asesinado en los años cuarenta (Hch 12,1-2), bajo Herodes Agripa. Posteriormente cayeron Pedro y Pablo, probablemente bajo el reinado de Nerón, y también Santiago, el hermano del Señor, que presidía la iglesia de Jerusalén, quizás hacia el 62. La desaparición progresiva de testigos y apóstoles de Jesús planteó el problema de la sucesión apostólica y la continuidad doctrinal.

La situación era cada vez más tensa: entre el judaísmo y el cristianismo, por un lado, y entre ambos y las autoridades romanas, por

otro. La guerra generó la dispersión de los judíos fuera de Palestina y la caída de la iglesia de Jerusalén, que se había mantenido como centro del cristianismo primitivo. Al caer esa iglesia, además de la ortodoxia y del mantenimiento de las tradiciones judías, se perdió también la hegemonía de los judeo-cristianos. A partir de ahí, proliferaron las expulsiones de las sinagogas y los enfrentamientos con los fariseos y rabinos, que asumieron el liderazgo tras la primera guerra judía. Esto se refleja en los mismos evangelios, redactados antes (Marcos) o después de la guerra (Mateo y Lucas). Los sinópticos resaltan la polémica de Jesús con ambos grupos, proyectando en la época de Jesús algunas de las controversias de los redactores de los evangelios y sus comunidades con las autoridades judías. El paso de la primera a la segunda generación cristiana, la primera guerra judía, y los problemas teóricos y prácticos de una expansión misionera en un contexto hostil, explican la dinámica institucional. Había que salvar la herencia cristiana cuando desaparecían los carismáticos iniciales y los testigos privilegiados de la primera época. Se consuma así el paso de la autoridad carismática a otra tradicional. El precio fue una pérdida de la tensión mesiánica y profética, en favor de una espiritualización del mensaje, y se procedió a una reorganización institucional.

Las comunidades de tradición paulina se abrieron a una teología espiritualista con claras adherencias gnósticas y helenistas. Tras haber cristologizado la idea del reino, se pasó a la exaltación entusiasta de la comunidad, como si en ella ya hubiera comenzado a vivirse la resurrección. Los apóstoles y profetas se convirtieron en figuras del pasado, en los fundamentos de la Iglesia (Ef 2,20), mientras que el acento se desplazaba a la Iglesia misma, idealizada y exaltada como meta del plan de Dios (Ef 1,22-23; 2,11-12; 4,12-13). Cada vez cobraba más importancia la Iglesia como entidad, como realidad equivalente al reino prometido (Col 1,13; 2,12.15.20; Ef 3,10; 4,8-16). El entusiasmo por la resurrección llevó a una revalorización de la Iglesia en cuanto realidad celestial que formaba parte del plan divino (Ef 2,5-6; Col 2,12-14). Las dificultades externas se compensaron con un vuelco interiorista, en sintonía con carismáticos, gnósticos y entusiastas. Surgió así un triunfalismo eclesiológico, el de una Iglesia ideal, sin mancha ni arruga (Ef 5,22-27), con repercusiones posteriores.

La pérdida de los carismas fue lenta y progresiva, y no se dio en todas partes. Todavía a finales del siglo I y comienzos del siglo II, la *Didajé* o *Doctrina de los doce apóstoles* defendía la existencia de

profetas itinerantes en la Iglesia (*Did.* 11,1-3.7; 13,1) y resaltaba sus funciones eclesiales, litúrgicas (*Did.* 10,6-7; 11,7) y asistenciales (*Did.* 11,9,12). Por primera vez, se habló de «sumos sacerdotes» para designar a personajes concretos de la comunidad, en contra de la tradición anterior. Como todavía prevalecía el carisma sobre la institución, se aludía con ese término a los profetas (*Did.* 13,3), no a cargos institucionales. La evolución institucionalizante llevó consigo la sacerdotalización de los ministros y la pérdida del profetismo. La Iglesia universal surgió tras una transformación profunda del cristianismo, siendo los laicos, los carismáticos (entre ellos los profetas) y la comunidad los grandes perdedores. El carácter itinerante de los apóstoles fue sustituido por los ministros locales, que cobraron cada vez más fuerza, no sin protestas y tensiones intracristianas (3Jn 5,9-10; 1Clem 44).

La vitalidad del profetismo, visible en este escrito de comienzos del siglo II, estaba frenada por los falsos profetas. Se buscaban criterios de discernimiento para evaluarlos (*Did.* 11,8-12; 13,1-7), un índice de que había problemas con ellos. Comenzaban a escasear los profetas y para sustituirlos se eligieron obispos y diáconos que administraran su ministerio (*Did.* 13,4; 15,1-2). Es decir, en la *Didajé*, que fue un escrito a punto de entrar en el canon del Nuevo Testamento, el protagonismo lo tenían los profetas y carismáticos. Los obispos fueron sus sustitutos ante la escasez de los primeros. La escasez de carismáticos y los problemas ocasionados por los falsos profetas favorecieron la transición hacia la institucionalización. En el siglo II hay alusiones esporádicas a los profetas y se defiende la supervivencia del carisma de la profecía (Eusebio, HE V,17,4). Comenzaba a preocupar el declive profético, tanto más cuanto que los grupos rivales (montanistas y marcionistas) tenían muchos profetas, que legitimaban su pretensión de estar inspirados por el Espíritu. Ante la escasez se alude a la colaboración de profetas y presbíteros (Hermas, *Pastor*, Vis. III,1,8-9) y a la necesidad de distinguir los buenos de los malos (*ibid.*, Mand. XI,17-9; Vis. III,1,8).

De esta manera se salía al paso de los grupos heréticos, con peligro de sofocar lo que quedaba de genuinamente carismático en las iglesias mayoritarias. De ahí la advertencia de que no se debía expulsar la auténtica profecía por miedo a la falsa (Ireneo, *Adv. haer.* III,9,9). Sin embargo, el declive profético era imparable, así como su sustitución por ministros institucionales. En el siglo III se afirma que el número de los profetas había concluido (Fragmento Muratori 79). Había terminado la fase carismática y los ministros crecían en



MAPA 5. Comunidades cristianas en el siglo II. Fuente: *Atlas d'Histoire de l'Église*, Brépols, 1990.

número, importancia y poder. En el marco de las iglesias domésticas, los ministros locales, muchos de ellos anfitriones de familias destacadas, jugaron un papel relevante en la consolidación y expansión de las iglesias. La colaboración inicial entre carismáticos y cargos institucionales se transformó en control de los primeros por los segundos, hasta acabar en un monopolio de éstos. Es una prueba más de que el origen de los cargos eclesiales es mucho más plural y complejo de lo que se afirmó desde la segunda mitad del siglo II, cuando se quiso trazar una línea directa entre Cristo, los apóstoles y los ministros, lo cual no corresponde a la historia sino a la teología.

4. UNIDAD Y PLURALIDAD DE LA LITERATURA CRISTIANA: CORRIENTES E INFLUENCIAS

La literatura cristiana del siglo I y comienzos del II refleja una gran variedad de posturas y corrientes. Precisamente porque Jesús no fundó ni determinó con detalle cómo debería ser la Iglesia, hubo un gran espacio para la creatividad de las comunidades y los redactores de los textos al establecer la identidad y las señales referenciales del cristianismo. El actual canon del Nuevo Testamento recoge escritos fundacionales a los que se dio valor oficial, después de un largo proceso de evolución eclesial, dentro de la fase de institucionalización que siguió a la carismática. Las comunidades no tenían homogeneidad doctrinal ni uniformidad organizativa, tampoco un órgano centralizado que impusiera su propia teología. De ahí la pluralidad de corrientes y escritos, así como la imprecisión inicial en la que se movían las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia, iglesia y secta, pluralidad y cisma. Desde el último cuarto del siglo I comenzaron a establecerse criterios y pautas de orientación, una de cuyas concreciones fue el canon oficial del Nuevo Testamento.

Los escritos más antiguos del canon son las cartas paulinas de los años cincuenta (primera a Tesalonicenses, primera y segunda carta a los Corintios, Romanos, Gálatas) y comienzos de los sesenta (Filipenses, Filemón, Colosenses y Efesios, siendo estas dos últimas discutidas en cuanto a su autenticidad paulina, como la segunda carta a los Tesalonicenses). Más tardías son las cartas pastorales (Tito y primera y segunda a Timoteo) y la carta a los Hebreos, todas ellas compuestas en el último cuarto del siglo I por discípulos de Pablo, que se escudaban en su autoridad. El *corpus* paulino, junto con los evangelios, analizados en el capítulo anterior, son los dos grandes

bloques del Nuevo Testamento. Un papel relevante tuvo también el libro de los Hechos de los Apóstoles, del mismo autor que el evangelio lucano, que completa la vida de Jesús con la del nacimiento de la Iglesia. Finalmente, destaca el «*corpus* joánico», que abarca escritos diversos provenientes de Asia Menor, como el evangelio de autor desconocido y que puede ser obra de una escuela o grupo de discípulos, las tres cartas joáneas (de autores distintos) y el Apocalipsis, de otro autor. Son escritos de transición de finales del siglo I, en los que se refleja un tipo de cristianismo claramente diferenciado del de los sinópticos y el *corpus* paulino. Hay también un grupo de cartas, las de Santiago, las dos de Pedro y la de Judas, también llamadas católicas. Están escritas por autores anónimos que se refugiaron en la autoridad de los apóstoles y reflejan los problemas eclesiales de finales de siglo.

Fuera de los escritos canónicos destacan dos grandes bloques. Por un lado, los escritos apócrifos, de autores desconocidos y procedencia y fechas muy variadas, entre los cuales destacan los evangelios, pero que recogen gran cantidad de cartas, hechos y apocalipsis. Muchos de estos escritos son de origen cristiano, pero se caracterizan por el fuerte influjo oriental, sobre todo gnóstico. Tienen un fuerte acento doctrinal y esotérico y recogen gran diversidad de fuentes, tradiciones y lugares. Muestran un cristianismo helenista, no romano, y muy sincretista. De todos estos escritos los más importantes son *El evangelio de los Hebreos*, del que sólo tenemos fragmentos dispersos del siglo III, y los famosos *Evangelio de Tomás* y *de Felipe* de la literatura gnóstica descubierta en Nag Hammadi (1945). Son muy interesantes como complemento y contrapunto a los evangelios canónicos.

El otro gran bloque de la literatura cristiana es el que llamamos de los «padres apostólicos» de la primera mitad del siglo II, que incluye estudios muy importantes como la *Didajé*, también llamada *Doctrina de los doce apóstoles*. Es un escrito muy interesante para captar la organización, liturgia y preceptos morales de las comunidades cristianas de finales del siglo I. Sirvió luego de prototipo para las Constituciones y Cánones apostólicos. También tiene interés la carta de Clemente de Roma a los Corintios, que muestra los problemas que se daban en esa comunidad paulina y el esfuerzo del autor por someter la comunidad a los ministros. Es el primer escrito que delimita las competencias de la jerarquía respecto de los laicos. Fue una carta que tuvo una gran autoridad en la Iglesia antigua. Dio lugar a una segunda carta, también a los Corintios, que recoge una homilía cristiana hacia el año 150.

El robustecimiento de la jerarquía, sobre todo del obispo, se refleja en las cartas de Ignacio de Antioquía (98-117), segundo obispo de Antioquía, que murió bajo el reinado de Trajano. Ofrecen una perspectiva general de la situación en Asia Menor y muestran iglesias muy organizadas en Éfeso, Magnesia, Tralía, Filadelfia y Esmirna, y una carta a la iglesia de Roma. Son cartas famosas por su episcopalismo acendrado, aunque muchas referencias a la autoridad del obispo pueden deberse a interpolaciones posteriores. Muestran los lazos que comenzaban a establecerse entre las iglesias, en pleno proceso de evolución de lo local a lo universal. Tuvieron una gran difusión por su espiritualidad y por el prestigio del martirio de Ignacio, narrado en un documento que se convirtió en la primera de las «actas de mártires». Importancia menor tienen la epístola de Bernabé, escrito doctrinal de hacia el 138 dedicado a la cristología, el bautismo y la liturgia dominical, y el fragmento de Papías de Hierápolis, transmitido por Eusebio de Cesarea, que conserva una tradición oral sobre Jesús y testimonia la preocupación eclesial por conservar la doctrina inicial y transmitirla a las comunidades. También tuvieron relevancia la carta y el martirio de Policarpo de Esmirna (69-155).

De esta época son también el escrito de *Hermas, el Pastor* (138), muy interesante para captar la organización y jerarquización de las iglesias, el proceso de colaboración, primero, y de sometimiento luego, de los profetas a los ministros, y el paso de una iglesia carismática a otra institucional. El núcleo de la obra es un sermón sobre la penitencia, con clara influencia apocalíptica, que se transmite en forma de visiones, mandamientos y comparaciones. Tanto los escritos apócrifos, en su inmensa mayoría denunciados como heréticos por las iglesias de origen apostólico, como los de los padres apostólicos del siglo II ofrecen muchos elementos para analizar el contexto histórico y teológico de las comunidades cristianas. Entre las fuentes no cristianas del siglo I y primera mitad del II destacan las alusiones esporádicas del historiador Flavio Josefo a Cristo, a Juan el Bautista y a Santiago. También tiene interés histórico el rescripto de Plinio el Joven al emperador Trajano, demandando instrucciones acerca de cómo proceder con los cristianos, y la respuesta de éste.

Podemos hablar, de forma simplificada, de tres grandes corrientes del cristianismo primitivo y tres grandes centros de irradiación misionera y reflexión teológica: Jerusalén, Antioquía (Siria) y Roma. Naturalmente se trata de escuelas con rasgos específicos predominantes, aunque históricamente no hubo tradiciones puras. Todos los

grupos tienen mezclas, y plurales influjos se entrecruzan en los distintos escritos. Jerusalén simboliza al cristianismo judeo-cristiano más conservador, el palestinese. Antioquía, a los judeo-cristianos más abiertos, los helenistas, y Roma, al cristianismo de mayoría gentil o pagana.

4.1. *La tradición judeo-palestinense*

La primera corriente es el grupo judío palestinese, cuyo centro neurálgico es Jerusalén, que se esforzaban en mantener la vinculación con Israel y el templo (Hch 2,46; 3,1; 5,42; 21,24). Seguían viéndose como parte integrante de Israel y no querían romper con el judaísmo porque defendían a Jesús como el mesías prometido a los judíos. Insistían en la plena observancia de la Ley (Hch 5,33-39; 15,1-5) y defendían la circuncisión para todos los miembros de la Iglesia (Hch 21,20-26). Aceptaron el paso a los gentiles como un hecho consumado, tras la resistencia inicial (Hch 11,2; 15,5; Gál 2,4; Flp 1,15-17), pero se esforzaban siempre en conservar todo lo posible del judaísmo (Hch 15,20.29). Quizás veían a los gentiles como los prosélitos predichos por el mismo Jesús, a pesar de que éste se dedicó a las ovejas de Israel (Mt 8,11; 10,5.15; 15,24). Este grupo tenía como líder a Santiago y se centraba en Jerusalén (Hch 15,20-23; Gál 2,12). Pedro y Bernabé se esforzaron siempre por tener buenas relaciones con ellos por su gran autoridad (Hch 11,22-23; Gál 2,13), ya que inicialmente Jerusalén fue la iglesia principal.

Esta postura influyó en el evangelio de Mateo, que defiende un compromiso moderado (Mt 15,11) entre las tradiciones judías y el cristianismo. Es el evangelio más comprensivo con ellos, a pesar de que mantuvo distancia crítica de esta corriente (Mt 10,5-6; 15,24). Mateo combina el tradicionalismo palestinese con las exigencias innovadoras de los helenistas cristianos, pero mantuvo la controversia con los poderes sacerdotal, escriba y fariseo del judaísmo. Igualmente Mateo rechaza a los que pregonaban la mera superación de la Ley (Mt 5,17-20; 7,15-23; 13,41; 23,28; 24,10-12). También la carta de Santiago refleja este judeo-cristianismo moderado, que defiende la Ley (Sant 1,25; 2,8-12), y polemiza contra la fe sin obras (Sant 2,14-26 contra Rom 3,28; 4,5). También se puede notar su influencia en la primera carta de Clemente, que presenta el culto judío como un ejemplo para los cristianos, y busca fusionar la herencia cristiana y judía. Esta corriente representa el grupo de los «judai-zantes» que opusieron mayor resistencia a Pablo, el líder de la co-

rriente más opuesta. Su antipaulismo se mantuvo hasta el siglo II, como muestran los ebionitas o *El evangelio de los Hebreos*. Su conservadurismo extremo dificultaba su hegemonía en las comunidades, pero sus posturas influyeron en la literatura apócrifa de los siglos II y III.

4.2. *La corriente judeo-cristiana helenista*

El grupo de los helenistas es el de la mayoría de judíos de la diáspora del Imperio romano, mucho más liberales y abiertos que los palestineses. Tenían en Esteban, el primer mártir del cristianismo, su portavoz y líder natural (Hch 6,5.8-10). Su teología estriba en la superación del culto, del templo y del sacerdocio judío (Hch 7,1-53) y eran la corriente judeo-cristiana más receptiva del apóstol Pablo. Éste los perseguía, antes de su conversión, porque los veía como judíos herejes (Hch 9,1-2), pero luego estuvo cercano a ellos y también acusado de menosprecio del templo (Hch 24,7). Su teología influyó en Mateo, en el mismo Lucas (Lc 24,53; Hch 28,25-28) y también en la carta a los Hebreos, que se dirige a judeo-cristianos que tenían añoranza del culto, sacerdocio y templo judíos, para disuadirlos de volver a la vieja fe. Es una teología influyente, que continuó en la carta de Bernabé, la carta a Diogneto y el apologeta Arístides.

Antioquía es con certeza la ciudad clave de los helenistas (Hch 11,19-20.22) que se habían dispersado por Asia Menor (Hch 6,9) a causa de la persecución que las autoridades judías lanzaron contra ellos. Mientras que los judeo-cristianos helenistas eran perseguidos (Hch 11,19; 12,1-3), los judeo-cristianos palestineses seguían en Jerusalén y disfrutaban de una paz relativa con las autoridades (Hch 8,1-5.14; 9,1-2.26-31). En Antioquía hubo un enfrentamiento entre Pedro, que tenía miedo de los judaizantes, y Pablo, que defendía a los gentiles y rechazaba todo compromiso en favor de las tradiciones judías (Gál 2,11-14). Allí tuvieron un papel importante ambos grupos, los santiaguistas, opuestos a Pablo, y los helenistas, más receptivos y abiertos a éste (Hch 14,19-21.26). También en Antioquía había contactos entre los helenistas y los grupos proféticos y carismáticos (Hch 11,27-30), tan frecuentes en las iglesias paulinas.

Entre los evangelios con influjos helenistas también Mateo ocupa un lugar especial. Oscila entre la defensa de la Ley (contra el radicalismo paulino) y la crítica al Templo, lo cual le acerca a los helenistas (Mt 24,1-2; 27,51). No sabemos exactamente el origen y

procedencia del evangelio mateano, pero es posible su datación en Antioquía (Siria), lo cual explica que fuera bien conocido por Ignacio de Antioquía, que alude a ese evangelio en sus cartas. El obispo y los presbíteros de las cartas de Ignacio serían luego los herederos y sustitutos de los profetas y maestros de la inicial iglesia antioqueña, a los que quizás se refiere el mismo evangelista Mateo (Mt 7,15-23; 10,41; 23,34), el relato de Lucas (Hch 11,27-28; 13,1-3; 15,32), el libro de la *Didajé* (*Did.* 11,3; 12,1-5; 13,2-4; 15,1-2) y las cartas de Ignacio (Fil 5,2; Magn 8,2; 9,2). Con esta corriente podría estar emparentada teológicamente también la *Didajé* o *Doctrina de los doce apóstoles*, que refleja un judaísmo mucho más mitigado que el del Mateo y con mayor apertura a lo carismático profético (*Did.* 6,2; cf. Mt 5,48; 11,28-30). Probablemente porque pertenece a una etapa posterior. En algunos aspectos, como el ayuno, la *Didajé* es más conservadora que Mateo (*Did.* 8,1; cf. Mt 6,1-18). Los escritos judeo-cristianos oscilan entre la apertura helenista, que es la preponderante, y los influjos del cristianismo palestinese, más cercano al judaísmo. Mateo está lejano de la teología paulina y se mueve en el ámbito judeo-cristiano, en cambio Lucas es más cercano a Pablo y más receptivo de los gentiles.

4.3. La corriente pro-pagana

El tercer grupo, y el más radical, es el de Pablo. A la larga fue el de mayor influjo en el cristianismo primitivo y tuvo en Roma un centro fundamental de difusión, en el que vivió y murió Pablo. Representa la superación de Israel y la ruptura mayor con sus tradiciones. Pablo toma distancia respecto de los judeo-cristianos (2Cor 11,22; Flp 3,5; cf. Hch 9,29) y fue tajante respecto a la superación de la Ley, la circuncisión y el mismo Israel (Rom 3,21-31). Es posible que su muerte en Roma se deba a la denuncia de sus adversarios judíos y judeo-cristianos (Rom 11,23-27.30-32; 16,17-18; Hch 28,17.22.24-25). Quizás también sus adversarios de la carta a los Filipenses son judíos romanos (Flp 1,14-15; 3,2-11). Esa enemistad fue recogida por la primera carta de Clemente que afirma que Pedro y Pablo murieron por celos y envidia (1Clem 5,2-7; 6,1). Pablo era para muchos un apóstol radical, que había roto totalmente con el judaísmo, del que provenía, y que rehusaba todo compromiso con el judaísmo. La superación de la Ley, que es la otra cara de su evangelio de la gracia y de la justificación, resultaba inadmisibles para los que querían preservar las tradiciones y mandatos del Antiguo Testamento.

Lucas presentó una visión idealizada de Pablo e intentó amortiguar las tensiones de las dos corrientes. Lo presenta en los Hechos de los Apóstoles como respetuoso con la Ley y el culto (Hch 16,1-3; 20,6.16; 21,26), aunque no oculta su decidida apertura a los paganos. Mitiga su radicalismo para hacer su figura aceptable a los judeo-cristianos moderados e integrarlo en la visión armónica, unitaria e idealista de la Iglesia que ofrecía en los Hechos. La herencia paulina es amplia y diversa. Las cartas pastorales lo presentan como el apóstol que organizó la Iglesia, mientras que la primera carta de Pedro defiende un paulismo carismático (1Pe 2,2.5.12), con apertura a los judeo-cristianos (1Pe 2,6-10) y alusiones a los compañeros de Pablo (1Pe 5,12-13; cf. Hch 15,22-27; 12,12). La supuesta carta de Pedro está dentro de la corriente tardía que busca equilibrarlo y moderarlo, subordinándolo a Pedro, cuya autoridad legítima la carta (1Pe 1,1-2). En esta línea se podrían también poner las cartas a los Efesios y a los Colosenses, que reflejan la variedad e importancia de la escuela paulina y la pervivencia de las corrientes carismáticas, que entraron en crisis a consecuencia de los gnósticos y otros herejes entusiastas. El marcionismo del siglo II será el exponente extremo de la herencia paulina, contraponiendo el Dios judío al cristiano y haciendo de Pablo el núcleo del canon cristiano.

Dentro de la corriente más pro pagana y menos pro judía hay que poner, junto a los escritos paulinos, los escritos del cuerpo joánico, que, a pesar de su variedad y diversidad de autores, refleja una postura común de distanciamiento de los judíos. El cuerpo de escritos joánicos es también parte de la tradición rupturista, emparentado con la teología paulina que legitima el paso de Israel a los gentiles. Para Juan «los judíos» han pasado a ser una etnia más (Jn 1,19; 2,6.13.18-20; 3,1.22.25, etc.). Siempre que se alude a Moisés y Abrahán es para subrayar la superioridad de Jesús, la enemistad de los judíos (Jn 5,12), la oposición de los fariseos (Jn 12,42-43) y el miedo de muchos que no osaban unirse a él (Jn 2,23-25; 6,60-66; 7,1-8.30-33.59). Refleja claramente una situación de ruptura con el judaísmo, la expulsión de las sinagogas y un desconocimiento de sus costumbres y tradiciones para una parte de la comunidad (Jn 5,1; 6,4; 7,2). Los escritos joánicos tienen raíces judías, pero reflejan un horizonte de comprensión diferenciado de los otros evangelios. Hay una larga discusión sobre sus posibles influjos extrajudíos, helenistas y gnósticos. Probablemente su origen está en Asia Menor, concretamente en Éfeso, en círculos judeo-cristianos cercanos a los helenistas, ya que, como éstos, defienden un culto sin templos, en espíritu y verdad (Jn 4,21-24.26;

cf. Hch 7,48-51) y a Cristo como el nuevo templo (Jn 1,14.51; 2,21-22) con expresiones culturales cercanas a la carta a los Hebreos.

Algunos defienden que esos escritos provienen de una teología de círculos samaritanos, por eso aluden a Jesús como un samaritano (Jn 8,48) y destacan al apóstol Felipe, quizás identificándolo con el misionero de Samaría (Hch 8,5), subrayando que se abrió a los gentiles en vida de Jesús (Jn 12,21-22). En estos textos, el protagonismo lo tiene el Espíritu, como en las comunidades paulinas, y defienden una comprensión entusiasta de la historia, marcada por una resurrección que ya se hacía incoactivamente presente (Jn 3,16-18; 5,19-25). Identifican a Jesús con el *lógos* divino, preexistente y mediador en la creación (Jn 1,9-14; 3,16-17; 14,2-4.11.20; 17,3-5), desde el trasfondo las especulaciones hebreas sobre la sabiduría. El peligro latente de esos círculos era el docetismo, es decir, olvidar al Jesús humano en favor de un Verbo divino desencarnado (1Jn 1,22-23; 2,22; 4,2-3.15; 5,5-6; 2Jn 7). La gran figura de los escritos es un discípulo místico, con claros rasgos carismáticos y proféticos (Jn 13,23; 20,8-9; 21,20-24). El fuerte acento en el Espíritu generó una crítica relativizadora de la institucionalización, en favor del carisma y la experiencia (1Jn 2,20-21.27; 4,13). Fueron un conjunto de escritos masivamente utilizados por gnósticos de los siglos posteriores, dificultando su recepción en el canon del Nuevo Testamento.

En el conjunto de escritos joánicos se puede integrar el Apocalipsis, claramente diferenciado de los otros y con una marcada tendencia anti-imperial y anti-romana, que completa la variedad y la tensión de la literatura cristiana. El Apocalipsis recoge buena parte de los influjos milenaristas, radicales, sectarios y apocalípticos primitivos. Busca mantener la tensión por la llegada de Cristo, como ocurre con la primera carta a los Tesalonicenses. Pero está aislado en su intento porque esa teología ya había entrado en decadencia. La pérdida de tensión mesiánica y radical, unida al creciente proceso institucional, que se impuso a finales de siglo ha llevado a hablar de «catolicismo temprano en el Nuevo Testamento», subrayando el paso progresivo a la Iglesia y a la institucionalidad. Esa tendencia es la que quieren frenar los escritos joánicos.

5. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LOS CARGOS EN LAS IGLESIAS

La impregnación carismática y profética de las comunidades, así como la fuerte tensión ante la cercanía del final de los tiempos, hizo

que inicialmente no hubiera una clara estructuración de cargos y ministerios. En torno a Jesús, surgió un grupo de discípulos, también designados apóstoles, que fueron enviados a misionar a Israel. En ese grupo la figura de «los Doce» jugó un papel importante, ya en vida de Jesús, porque simbolizaban a Israel. El asesinato temprano del Maestro y la falta de planificación acerca del futuro generaron una situación de crisis generalizada.

5.1. Los apóstoles como prototipo de autoridad

En este contexto surgieron las primeras autoridades, los apóstoles, testigos del Cristo resucitado, inspirados a asumir un liderazgo en las comunidades. Los apóstoles tienen un origen carismático y experiencial, no son delegados de las comunidades ni sus representantes, sino personas que afirmaban haber tenido un encuentro con Cristo resucitado, del que derivaban su autoridad. El número, identidad y funciones de los apóstoles son oscuros. Sabemos los nombres de algunos que jugaron un papel esencial en las iglesias, como Pedro, Santiago, el hermano del Señor (que no pertenecía al grupo que acompañaba a Jesús) y Pablo, que no conoció a Jesús. Algunos otros, como los hijos de Zebedeo o Andrés, fueron también personajes importantes en el cristianismo primitivo. Los «doce apóstoles» son válidos como grupo, pero no como individuos. No conocemos ni el nombre ni la identidad completa de los doce, ya que las listas no coinciden (Mc 3,16-19; Mt 10,2-26; Lc 6,14-16; Hch 1,13).

Ni siquiera había acuerdo a la hora de definir quién era un apóstol. Pablo y Santiago reivindicaron y ejercieron la autoridad apostólica sin que fueran discípulos de Jesús. Según Lucas, el apóstol tenía que ser un discípulo de Jesús (Lc 6,13-17; Hch 1,2,21-22.26; 6,2.6; 10,39-41), con lo que excluía a Pablo del círculo estricto de los apóstoles (Hch 9,26-30; 15,2-4; 21,17-18). Pablo, por el contrario, acentuaba su igualdad con el resto de los apóstoles y afirmaba que no interesaba en absoluto el haber conocido o no a Jesús, porque bastaba con ser testigo de la resurrección (Gál 1,1.11-12.15.17.19.22; 2,6-7.10; 1Cor 9,1; 15,3.5; 2Cor 11,5; 12,11). Esta falta de acuerdo a la hora de determinar lo que constituye a un apóstol se da también a la hora de definir sus competencias. Pablo reivindica ser apóstol de los gentiles, mientras que los otros serían apóstoles de los judíos. Pero este planteamiento no es aceptado por Lucas (Hch 10,47-48; 15,7), ni por las restantes iglesias, que interfirieron en su

misión (Gál 2,2.11-14) e intentaron influir en sus comunidades (Rom 15,20; 2Cor 10,14).

Esta falta de claridad muestra que la vinculación entre Jesús y los apóstoles es genérica y poco precisa. Incluso hay autores que sospechan que la concepción de apóstol se desarrolló en círculos heterodoxos gnósticos, y que luego se asumió el concepto por parte de todas las iglesias, para designar a las primeras autoridades cristianas. Probablemente los orígenes del apóstol, en cuanto institución, remite a raíces judías, al *shaliaj*, al enviado, que representa a aquel que lo envía. Implica el tránsito del carismático inspirado al cargo institucional, reconocido, en cuanto tal, por la comunidad. En cualquier caso, se puede afirmar que el apostolado no fue instituido por Jesús en el sentido que tuvo luego en las iglesias. Surgió tras la resurrección con un origen plural y un número impreciso de personas. Luego se convirtió en un concepto teológico clave, un término técnico para fundar la autoridad en las iglesias.

5.2. Dos tipos de ministerios locales: el judeo-cristiano y el pagano

En lo que corresponde a los ministerios cristianos hay que atender a la diversidad de comunidades existentes. Lógicamente las comunidades cristianas copiaron las estructuras y funciones de las sociedades de las que provenían, judías y helenistas, y asumieron de ellas los títulos para sus dirigentes y las funciones y tareas que éstos ejercieron. Por un lado, estaban las comunidades de origen hebreo, como la iglesia de Jerusalén. En ellas había un gobierno colegial de ministros, a los que se llamaba «presbíteros» o ancianos, según la tradición patriarcal judía. Eran representantes de las familias principales, encargados de las comunidades y miembros importantes en las sinagogas. En las comunidades cristianas de origen hebreo también gobernaba un colegio de ancianos, presididos por un anciano, que en Jerusalén era Santiago, el hermano del Señor (Hch 15,4.6.12.22-23). Quizás influyó la tradición semita que daba relieve a los parientes del fundador, ya que en Jerusalén hubo varios parientes del Señor que presidieron la iglesia, con los ancianos o presbíteros. Junto a este grupo surgió otro de siete, símbolo de plenitud y perfección, para atender a la rama helenista de los judeo-cristianos, que se quejaban de ser discriminados por las comunidades (Hch 6,1). Lucas los presenta como predicadores, evangelistas y misioneros (Hch 6,5.8-13; 8,4), elegidos por la comunidad e instituidos por los apóstoles, que les impusieron las manos (Hch 6,2-6). De esta forma se

explica el origen de los ministerios en las comunidades judeo-cristianas a partir de la doble estructura de presbíteros con un presidente para los judíos palestinos (Hch 4,5.8.23; 6,12; 23,14; 24,1; 25,15) y ministros escogidos por las comunidades e instituidos por los apóstoles para los judíos helenistas.

Junto a estas comunidades, presididas por un gremio de senadores laicos, estaban las iglesias de mayoría gentil o pagana, gobernadas por un colegio de obispos y diáconos, términos ambos usuales en la sociedad romana. En las comunidades paganas los dirigentes gobernaban gremialmente (1Tes 5,12-15.19-23), con ministros llamados servidores o diáconos (Rom 13,4; 15,8; 1Cor 3,5; 2Cor 3,6; 6,4; 11,15,23; Gál 2,17) y también obispos, en plural como grupo (*episcopoi*: Flp 1,1). No podemos analizar aquí la pluralidad y diversidad de ministerios que había en las comunidades paganas. Unos eran de origen carismático, otros, delegados escogidos por las comunidades, otros, colaboradores de Pablo. Muchos eran ministros itinerantes, otros, fijos y estables, a veces matrimonios (Rom 16,3; 1Cor 16, 19; Hch 18,2.18.26; 2Tim 4,19), y con toda seguridad algunos eran mures (Rom 16,1; 1Tim 3,11-13).

Una de las claves del éxito cristiano en la sociedad romana está en su excelente organización, inspirada en la estructura administrativa del Imperio. Los obispos (en plural, porque constituían un colegio u *ordo*) eran los administradores, prefectos, *managers* y gestores, mientras que los diáconos eran los servidores, domésticos y siervos. Hay algunos autores que defienden también la influencia del *mebaqqer*, o vigilante de comunidades esenias y helenistas, como un antecedente para la figura del obispo cristiano. Son cargos técnicos, profanos y laicos, a los que nunca se denomina sacerdotes ni se les concede atribuciones litúrgicas o culturales (con la excepción tardía del libro del Apocalipsis, que habla de una acción litúrgica de los presbíteros en la Jerusalén celestial: Ap 4,4-11; 5,6-10.14). Es significativo que los cristianos no asumieran el título de sacerdotes para sus ministros, diferenciándose de la sociedad romana y de la judía, porque habían roto con la concepción cultural y sacral que éstos tenían.

5.3. Cómo surgió una estructura ministerial común

La doble estructura organizativa y jerárquica del cristianismo, presbiteral en el caso de los hebreos y de obispos y diáconos en el de las comunidades gentiles, resultaba inviable a largo plazo. Jugaba en

contra el proceso de fusión entre ambas, el progresivo declive de lo judeo-cristiano y la creciente afluencia de ciudadanos del Imperio. Además, la doble estructura organizativa resultaba poco eficaz en un proceso de expansión y de dificultades crecientes, como la guerra y sus consecuencias. Por eso, en el último cuarto del siglo I se dio un doble proceso. Por un lado, se tendió a la homogenización de la estructura ministerial, por otro se buscó una legitimación teológica a las estructuras ya existentes. Se creó una estructura común para todas las iglesias, fueran judeo-cristianas o gentiles, y se buscó una fundamentación teológica que, a ser posible, las vinculara al mismo Jesús, a pesar de que éste ni creó ni fundó ministerios locales, entre otras cosas porque tampoco fundó iglesias.

En lo que respecta a la homogenización, se produjo una fusión entre los obispos y los presbíteros, es decir, entre los dos ministerios principales de los dos tipos de comunidades. En los mismos escritos se utiliza uno u otro título indiscriminadamente para las mismas personas (Hch 20,17.28; 1Pe 5,1-7), de tal forma que unas veces se habla de obispos y otras de presbíteros (1Tim 3,2; 5,17; 6,11-16; Tit 1,5-9). Se exhorta a los presbíteros a que, como pastores, «episcopeen», a que se comporten como buenos obispos (Hch 20,17.28; Tit 1,5-9). El episcopado se convirtió en un cargo al que se podía aspirar y se establecieron las condiciones que tenían que cumplir los candidatos (1Tim 3,1-7; Tit 1,5-9). Éstos son también los requisitos exigidos, con ligeras variantes, para los diáconos, que tenían tareas asistenciales y administrativas, y eran auxiliares de los obispos-presbíteros (1Tim 3,8-13; 4,6). Cuando se trata de mujeres que aspiran a cargos se les pide que sean viudas o mujeres de un solo marido, buenas educadoras de sus hijos, hospitalarias, caritativas, etc. (1Tim 5,9-10). En las comunidades cristianas había también un ministerio de viudas, cuyas funciones y competencias son poco claras. Probablemente algunas de ellas ejercían también como diaconisas, ministerio femenino que se mantuvo hasta bien entrado el siglo III.

Los apóstoles tomaban decisiones conjuntamente con los presbíteros de las iglesias, como ocurrió en el llamado «concilio de Jerusalén» (Hch 15). En el período inicial las comunidades eran pequeñas, lo cual permitía relaciones interpersonales, y las competencias estaban poco delimitadas. De ahí la conjunción entre una clara conciencia de autoridad apostólica, que remitía al mismo Cristo (Rom 10,14; 1Cor 15,11), y una praxis de colaboración con los ministros locales y las comunidades, que eran las que tenían el protagonismo. Por eso, en las cartas paulinas se apela al discernimiento comunita-

rio (1Tes 5,19-22) más que a la obediencia a las normas. La autoridad del cargo no quita la necesidad de argumentar y dar razones, sin buscar dominar sobre ellas (2Cor 1,24). En el último cuarto de siglo se impuso la doble estructura de obispos-presbíteros y de diáconos auxiliares, en un contexto de crecientes exhortaciones a vigilar el rebaño, a controlar la disciplina y a velar contra los herejes y cismáticos. En una época de dificultades, como la de la postguerra, se robusteció y unificó el ministerio, dándoles crecientes atribuciones, funciones y responsabilidades. El centro de gravedad se fue desplazando progresivamente de la comunidad a los ministros. Si en la época de Pablo se dirigían las cartas al conjunto de la comunidad, ahora se escriben para un ministro representativo. Las cartas a Timoteo y Tito son buenos ejemplos de este proceso institucional.

Por otra parte, había que legitimar teológicamente los ministerios y establecer criterios para controlar a los candidatos. El problema de discernir entre verdaderos y falsos profetas se extiende a los cargos locales. Ya no bastaba la legitimación carismática del que se siente inspirado por el Espíritu y se ponía a servir a la comunidad, como ocurría en la primera fase. Ni tampoco era suficiente que algunos anfitriones de iglesias domésticas se convirtieran en ministros, reconocidos por las comunidades. Ni siquiera bastaba la elección comunitaria, dada la gran amenaza de herejes y cismáticos. Entonces se recurrió al esquema de los apóstoles, cuya autoridad última derivaba de Cristo. Éstos escogían a los ministros, e incluso les imponían las manos, según un ritual judío para los enviados o instaurados en un cargo. Unas veces era el colegio de presbíteros el que ordenaba: en 1Tim 4,14 se indica que los presbíteros impusieron las manos a Timoteo «tras una intervención profética». En cambio, en 2Tim 1,6 se alude a la imposición de manos directamente por Pablo. No había una praxis única de designación de ministros, ni una única teología legitimadora, sino variedad, según las iglesias y circunstancias. En contra del desarrollo posterior, que fijó un procedimiento estricto de consagración de los ministros, inicialmente el cristianismo no tenía una regla fija, ni ésta venía de los apóstoles, mucho menos de Jesús. Había distintas formas de elección, designación e instauración en los cargos, que luego se homogeneizaron y universalizaron.

El gobierno era gremial, el de un colegio, y el acceso era institucional. Se expresa en el gesto de ordenación, la imposición de manos, que probablemente viene del judaísmo, y que es usual en la ordenación de rabinos, delegados y misioneros de las comunidades. El apóstol se convirtió en el cargo o ministerio del que derivaban to-

dos los demás. El supuesto Pablo de las cartas pastorales se dirige a un colaborador itinerante, Tito, y le dice:

Te dejé en Creta para que acabases de organizar y constituyeses en cada ciudad presbíteros como te he mandado. Que sean irreprochables, maridos de una sola mujer, que tengan hijos fieles y que no puedan ser acusados de mala conducta ni de insumisos. Porque un obispo debe ser irreprochable, como vigilante de Dios, y no ser soberbio, ni iracundo, ni dado al vino, ponderado, justo, piadoso, maestro de sí mismo y que se ajuste a la enseñanza segura y conforme a la doctrina, de manera que pueda exhortar a la sana doctrina y convencer a sus contrincantes (Tit 1,5-9).

Éstas son las bases de la praxis institucional durante muchos siglos: comunidades que escogen a los ministros, siendo éstos «ordenados» por los sucesores de los apóstoles.

5.4. De los cargos a la acumulación de funciones

El proceso de institucionalización y las crecientes dificultades de las comunidades llevaron a una concentración en los cargos desde finales del siglo II. Primeramente, en los obispos, que reclamaron para sí el título de maestros en la fe, al que se subordinaban los presbíteros y, sobre todo, los laicos. Este desarrollo jerárquico estaba dirigido contra los gnósticos, profetas y carismáticos, que interpretaban libremente las Escrituras y amenazaban sincretistamente el mensaje de Jesús (Hch 20,25-32; 1Tim 5,17; *Did.* 15,1-2). Los obispos reivindicaron el control sobre los maestros y las enseñanzas, luego el control de las Escrituras y de su interpretación. El cristianismo proyectó en la época de Jesús el creciente conflicto de interpretación de las Escrituras con los fariseos y rabinos para resaltar la continuidad entre los adversarios de Jesús y los perseguidores de las comunidades. De esta forma se generó el proceso que llevó a crear un canon de escrituras, que conocemos como el Nuevo Testamento. Esta actividad magisterial se vio luego favorecida por la práctica de nombrar a grandes teólogos como obispos, con lo que unían la autoridad del cargo y la del conocimiento teológico.

En este contexto de concentración de poderes, cambió lo cultural. Cuando había abusos en la celebración de la eucaristía, Pablo se refería a toda la comunidad, sin responsabilizar a ningún ministro (1Cor 11,17-22.28-34). Es un indicio de la libertad y protagonismo que tenía el grupo. Las comunidades celebraban de forma es-

pontánea y creativa la cena del Señor, sin que ningún ministro recibiera el título de sacerdote hasta la primera mitad del siglo II, en que Clemente compara por primera vez a los ministros cristianos con los del Antiguo Testamento (1Clem 40,1-5; 41,1-4; 44,4-6), contraponiéndolos a los laicos. El paralelismo con el sacerdocio judío llevó a una sacerdotalización progresiva de los ministros, perdiendo influencia el sacerdocio laico y comunitario en favor del cargo. El proceso de sacerdotalización de los ministros comienza en el siglo II. El obispo era el presidente por antonomasia del culto comunitario. Luego presidieron los presbíteros, a causa de la multiplicación de eucaristías domésticas, sobre todo en los pueblos que rodeaban las ciudades, que hacían inviable el monopolio del obispo.

Faltaba establecer la teología de la sucesión de los apóstoles, que está relacionada con el surgimiento del obispo monárquico. Los gremios de obispos-presbíteros gobernaban las iglesias y de entre ellos emergió una figura que asumió el papel de coordinador, portavoz y presidente. Es el que, en nombre del colegio, escribe y se relaciona con los dirigentes de otras iglesias vecinas. En un largo y complejo proceso, que en algunas iglesias, como la de Alejandría, dura hasta comienzos del siglo III, la figura del presidente o coordinador fue asumiendo cada vez más relieve, acumulando competencias y distanciándose del colegio del que era miembro. Del colega portavoz se pasó al presidente del colegio, y éste afianzó su poder y autonomía sobre el presbiterio hasta que se independiza de él como obispo (inspector), mientras que los demás conservaron el título de presbíteros. Así surge la tríada clásica, que la iglesia católica ha mantenido hasta hoy. El presidente, que conserva el título de obispo (vigilante, inspector, intendente); el colegio de presbíteros (luego llamados sacerdotes) que gobierna la iglesia, presidido por el obispo; y un conjunto de diáconos, dedicados a tareas administradoras y asistenciales, ayudantes natos del obispo y de entre los cuales se elige, en muchos casos, su sucesor. Es el «obispo monárquico», que algunos autores ven ya presente, al menos como tendencia, en las cartas pastorales del Nuevo Testamento.

De esta forma culminó un complejo proceso institucional de dos siglos. La comunidad perdió protagonismo en favor de sus dirigentes. Éstos concentraron el poder, desbancando a los profetas, maestros y demás carismáticos. Finalmente, se impuso la tríada de obispos, presbíteros y diáconos con una graduación y subordinación cada vez más delimitada y jerárquica. Se creó el perfil de lo que fue la carrera clerical. Entonces, a finales del siglo II, se desarrolló la teo-

logía de la sucesión apostólica, sobre la base de los obispos como seguidores y sucesores de los apóstoles. De nuevo se recurrió a una institución profana del Imperio, que fue muy eficaz como instrumento de control doctrinal y ministerial. Se crearon listas paralelas a las de gnósticos y filósofos, que establecían cadenas sucesorias en las distintas escuelas del Imperio. Estas listas tenían la doble función de defender la ortodoxia doctrinal y ministerial de las iglesias respecto de los herejes, y afianzar la autoridad de los ministros en las comunidades. Éstas debían someterse a ellos y no podían destituirlos, porque habían sido impuestos por los apóstoles (1Clem 1,3; 44,2-6; 54,1). En este contexto de robustecimiento de la autoridad jerárquica, se recurrió al Antiguo Testamento (1Clem 42,5-43,6) y se multiplicaron las llamadas al orden y la disciplina, como en los grupos estoicos. Este proceso se agudizó en la segunda mitad del siglo III, cuando la Iglesia cristiana había definitivamente vencido al judaísmo y comenzaba a ser influida masivamente por el Antiguo Testamento.

A la hora de redactar listas sucesorias que vincularan al obispo actual de cada comunidad con un apóstol, tropezaban con una serie de años sin nombres episcopales, porque todavía no había obispos-presidentes sino un gobierno gremial (*Did.* 15,1; 1Clem 1,3; 42,4; 44,1.4-5; 47,6; 57,1). Entonces se inventaron las listas, escogiendo nombres de presbíteros-obispos relevantes, que ahora se presentaban como obispos monárquicos, con anterioridad a esta institución episcopal. Esto explica que las listas existentes no coincidan y, a veces, se contradigan. Lo que quieren realzar no es tanto la materialidad de una sucesión, que históricamente no se ha dado en la forma personal a la que se alude, cuanto la continuidad de una tradición y un ministerio apostólicos, a partir del cual las iglesias se vinculaban a Cristo. Estas listas sucesorias dieron principalidad y prestigio a algunas iglesias respecto de otras, las llamadas iglesias apostólicas, supuestamente fundadas por algún apóstol. De ahí la necesidad de darles un origen apostólico a iglesias a las que se quería potenciar, como ocurrió con la nueva capital imperial en Constantinopla (330). Las metrópolis romanas se convirtieron en sedes de los grandes obispos y las listas de sucesión apostólica legitimaron teológicamente su importancia política. La gran reorganización del Imperio bajo Diocleciano, que creó cien provincias y doce diócesis, fue la que sirvió de infraestructura institucional a la Iglesia.

6. LAS LUCHAS POR LA SUPREMACÍA EN LA IGLESIA

En las comunidades primitivas había varias figuras apostólicas en competencia, con autoridad, funciones y jurisdicciones poco claras. Representaban distintas corrientes y grupos cristianos, con intereses y teologías encontradas. Los problemas se concentraron en torno a Pedro, Santiago y Pablo, las tres instancias de poder en el cristianismo primitivo.

Simón Pedro es uno de los primeros discípulos (Mc 1,17-18), el primero de la lista de los Doce, el apóstol al que Jesús cambió el nombre (Mc 3,14-16) y el primer varón al que se apareció el Resucitado (1Cor 15,5). Es posible que su famosa designación como piedra sobre la que se fundaría la Iglesia (Mt 16,16-18), tradición que sólo recoge Mateo, corresponda a un hecho histórico. La comunidad se encontraba en estado de *shock* tras la muerte de Jesús y había comenzado su dispersión y disolución. La experiencia que tuvo Pedro del Resucitado hizo que, en torno a él se reconstituyera la comunidad. Esta función fundacional, la piedra sobre la que se constituyó la Iglesia, es la que Mateo habría convertido en una promesa del mismo Jesús, siguiendo la tendencia usual de la *prophetia ex eventu*, es decir, el recurso de achacar retrospectivamente a un personaje la promesa de un acontecimiento ya ocurrido. Mateo puso en boca de Jesús la función que Pedro ejerció después de su muerte. Esto explicaría que sólo Mateo conociera esa predicción que todos los demás ignoran. De modo parecido actúa Juan cuando predice su martirio (Jn 21,18-19), que había ocurrido muchos años antes de la composición de este evangelio.

En cualquier caso, Pedro fue el portavoz, el líder y el primero de los doce discípulos, tanto antes de la muerte de Jesús como luego. La triple negación de Jesús, que recogen todas las tradiciones, se equilibró con la aparición del Resucitado, que le confirió autoridad apostólica y le constituyó como el principal del grupo de los Doce. Sólo el evangelio de Juan rechaza que fuera el primer discípulo (Jn 1,41-42) y le da menos realce que al «discípulo amado», figura enigmática que simboliza el modelo de discípulo en la comunidad joánica (Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). El discípulo amado es un prototipo del carismático sin cargos, que Juan pretende revalorizar ante el proceso de institucionalización. Pero Juan también reconoce la autoridad y principalidad petrina (Jn 1,40-42; 13,6-11.36; 18,11; 21,15-19). Históricamente podemos dar por bien fundada la autoridad de Pedro dentro de los doce apóstoles, así como su prestigio apostólico en la Iglesia primitiva.

El interés mateano por Pedro apóstol podría estar también motivado por el deseo de tomar distancia respecto de los judaizantes, que favorecían la supremacía de Santiago. Esta postura explicaría por qué la familia de Jesús siempre aparece con trazos negativos en el evangelio, a pesar de la valoración positiva de los padres de Jesús en su relato de la infancia. También el evangelio marquiano es claramente pro-petrino, a pesar de que desmitifica al apóstol y resalta sus rasgos negativos contra el idealismo posterior de Mateo y Lucas. Pedro era el prototipo del discípulo y su caída era un aviso para la comunidad marquiana. El evangelio de Marcos quizás está escrito en Roma, pero no hay indicios claros de su procedencia, ya que los latinismos de su redacción permiten una datación fuera de Italia. Tuvo una gran importancia porque sirvió como fuente de inspiración para Mateo y Lucas.

Posteriormente, Pedro jugó un papel de mediador entre las corrientes judeo-cristianas y las pro-gentiles, evitando la ruptura con los primeros aun a costa de enfrentamientos con Pablo (Gál 2,11-14). Lucas canonizó la figura de Pedro como el apóstol sin más: el apóstol de los gentiles (Hch 10,44-48; 15,7.11.14), el misionero de las iglesias (Hch 9,32.38) y el inspirado por el Espíritu para superar la Ley (Hch 10,10-17.34; 11,2.4.7.13). Los Hechos de los Apóstoles son en su primera mitad los «hechos de Pedro» con los otros (Hch 1,13-15; 2,14.37-38; 3,1.4-6.11-12; 4,8.13.19; 5,3.8-9.15.29; 9,34.39-43; 12,3.5-11.14-18). No hay duda del interés por enaltecer la figura de Pedro muchos años después de su muerte. Otra teología menos entusiasta es la paulina. Para Pablo, Pedro era uno de los apóstoles principales (1Cor, 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14), pero rechaza que sea el apóstol de los gentiles (Gál 2,7-8) y reivindica la igualdad de su apostolado con el suyo (1Cor 15,8-10). Lucas escribe después de Pablo y retrospectivamente agranda la autoridad de Pedro a costa de las pretensiones del primero. De la misma forma que las cartas pastorales se esconden bajo la autoridad de Pablo para legitimar el proceso de institucionalización de fines de siglo y reforzar la autoridad de los ministros, así también Lucas engrandece a Pedro como dique contra los carismáticos y herejes que amenazaban a la Iglesia.

En la iglesia de Jerusalén la figura principal es Santiago, hermano del Señor. Su relevancia quizás se apoye en la influencia «califal» que favorecía a los parientes del fundador como herederos de su autoridad. Santiago era un hermano de Jesús (Mc 6,3; Mt 13,55; Gál 1,19), cuya familia se distanció de él y su misión (Mc 3,21-33-35;

6,3; Jn 7,3-5.10; Mt 10,36). Eusebio de Cesarea recoge una tradición que afirma que Santiago era un hijo de José, el padre de Jesús. Flavio Josefo también afirma que era hermano del Señor, aunque no pertenecía a sus discípulos. Sin embargo, es uno de los testigos de la resurrección (1Cor 15,7), uno de los que Pablo visita en Jerusalén (Gál 1,19) y una autoridad de esa iglesia (Gál 2,9; Hch 12,17; 15,13; 21,18), en la que lleva la voz cantante por encima de Pedro y Pablo (Hch 15,28-29). Es el representante de los judeo-cristianos, la instancia conservadora que controla a Pablo (Gál 2,12; Hch 21,18) y el que envía delegados a las iglesias gentiles de la diáspora (1Cor 9,5; Gál 1,6-7; 2,12; Hch 21,20-21). La misma carta de Santiago, escrita por otro en su nombre, se dirige «a las doce tribus en la diáspora» (Sant 1,1).

Santiago coordina la Iglesia universal en nombre de la de Jerusalén. Es el líder de los judaizantes y el apóstol de los judeo-cristianos, que afirman su superioridad por encima de Pedro y Pablo. Mantuvo buenas relaciones con los judíos y con el templo hasta que fue lapidado en el año 62. Según Flavio Josefo, el sumo sacerdote Ananías aprovechó la ausencia del procurador romano para condenarlo como violador de la Ley, a pesar de la protesta de algunos grupos judíos. Este asesinato está en conexión con los disturbios anteriores a la guerra contra los romanos. Los seguidores de Santiago defendieron durante siglos su primacía sobre todos, como muestra el evangelio de Tomás: «Los discípulos dijeron a Jesús: Sabemos que tú nos dejarás; ¿quien es el que será grande sobre nosotros? Jesús les dijo: Dondequiera hayáis ido, os dirigiréis a Santiago el Justo, este por quien fueron hechos el cielo y la tierra». Éste es un escrito de una comunidad de Transjordania de la primera mitad del siglo II, que está emparentado con *El evangelio de los Hebreos*, otro apócrifo que también defiende la superioridad de Santiago. Esta corriente declinó con la primera guerra judía, y acabó mezclándose con grupos judeo-cristianos como los ebionitas y los gnósticos.

Queda por último Pablo, que se autodenominaba apóstol de los gentiles, defensor de la ruptura con el judaísmo y acusado de cismático y hereje no sólo por los judíos sino también por muchos judeo-cristianos. Ya hemos analizado su teología y sus luchas intraeclesiales. La guerra acabó con la supremacía de Jerusalén y de Santiago, pero Pablo era demasiado radical para una parte de las iglesias. Por eso fue Pedro quien se convirtió en el apóstol por antonomasia, aceptable para todos los grupos, incluso para los santiaguistas y paulinos. Su martirio en Roma (64) afianzó su prestigio y su figura se

mitificó. La religiosidad popular lo vio como misionero, santo, milagrero y protector de la Iglesia. Las dos cartas de Pedro muestran la irradiación de su teología a fines del siglo I, así como la clara tendencia de imponerlo sobre Pablo, cuyas escrituras son difíciles de comprender (2Pe 3,16). Su función mediadora afianzó su universalidad, aunque no fuera el preferido de ninguno de los dos grupos más enfrentados. Pablo fue una figura controvertida hasta el segundo siglo, para luego convertirse en el apóstol por antonomasia del cristianismo, juntamente con Pedro, simbolizando respectivamente el apostolado entre los gentiles y entre los hebreos. La civilización urbana mediterránea fue el campo principal de expansión del cristianismo y el modelo paulino se impuso por su universalismo y su capacidad de mestizaje de lo helenista, lo romano y lo judío.

En cambio no tiene validez histórica la pretensión de que Pedro fuera obispo de Roma, aunque aparezca el primero en las listas episcopales de finales del siglo II. No fue ministro de ninguna iglesia local, ni de Jerusalén ni de Roma, ni mucho menos obispo. La iglesia romana, como las otras, fue inicialmente presidida por un colegio de presbíteros obispos. Hegesipo, en el 180, es el primero en hablar de una sucesión de obispos en Roma, a pesar de que escritos anteriores como el del *Pastor* de Hermas o las cartas de Clemente y de Ignacio de Antioquía reflejan la estructura presbítero-episcopal que existía en la primera mitad del siglo II. Al reivindicarlo como primer obispo de la iglesia romana se alude a su vinculación por haber sufrido allí el martirio. El doble martirio de Pedro y Pablo en Roma unía a ambos apóstoles y daba a esa iglesia un origen apostólico doble, lo cual aprovecharon los posteriores papas para afianzar su autoridad.

7. RASGOS SOCIALES Y ORGANIZATIVOS DE LAS COMUNIDADES

Si Jesús anunció el reinado de Dios e hizo de los pecadores, los pobres y los enfermos los destinatarios primeros de su mensaje, el cambio escatológico, misional e institucional del cristianismo cambió la prioridad de los destinatarios. El entorno hostil romano, que contrastaba con el entusiasmo por la resurrección de Cristo, hacía necesaria una gran cohesión comunitaria. De ahí el fuerte carácter ético y testimonial que adoptaron las comunidades, teniendo como referente a la sociedad romana. El cristianismo se convirtió en una forma de vida con pretensiones de ejemplaridad, asimilando las perspectivas de la sociedad de pertenencia. Se asimiló la moral romana

y judía (Gál 5,22; 6,2) y sus catálogos de virtudes y vicios, que excluían a los injustos, fornicadores, idólatras, ladrones, afeminados, etc. (1Cor 6,9-11; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5). Había que ser simultáneamente buen ciudadano y cristiano, de ahí la transformación ética y espiritual que sufrió el mensaje de Jesús, para inculturarlo en la sociedad.

7.1. *El conservadurismo socio-político y el radicalismo*

La progresiva helenización del cristianismo y la asunción de las virtudes domésticas patriarcales favoreció la doble dinámica apologética y misional respecto del Imperio. Los cristianos eran buenos ciudadanos y el comportamiento moral adquirió valor religioso en sí mismo (Rom 2,14-15; 13,3; 1Cor 5,1). Había corrientes minoritarias que persistían en la ruptura con el Imperio y en la tensión mesiánica milenarista, oponiéndose a la integración social (1Pe 1,13-16; 2,11-12; 4,7-10; Sant 1,21; 2,13; 5,7-12; 1Jn 2,15-17.28-29; 4,17). Pero se impuso la fusión cultural, que dio origen al Occidente cristiano. La buena noticia a los pecadores pasó a segundo plano ante las exigencias testimoniales de una vida virtuosa para que no viniera el castigo de Dios (1Tes 4,1-7). El ideal cristiano se hizo ascético y ético, con peticiones «a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y dignidad» (1Tim 2,1-2). Cuanto menos tensión escatológica había, tanto mayor era la insistencia en la virtud, la ascética y el sometimiento a las autoridades. Se favoreció el conservadurismo político, para tranquilizar a las autoridades. Inicialmente la autoridad romana era hostil y les criminalizaba, aunque no se puede hablar de persecuciones generales en el sentido que hizo popular san Jerónimo. Los conflictos con la autoridad imperial son anteriores a la primera guerra judía (1Tes 1,6; 2,14; 3,3-4; 4,11), sobre todo en Roma (Hch 18,2), donde hubo tumultos en los años cuarenta entre los judíos a causa de un tal «Cresto» (Suetonio). Esta hostilidad culminó el año 64, bajo el gobierno de Nerón. Se les emparentaba a veces con los judíos, mientras que otras veces se aludía a sus diferencias y se recordaba la crucifixión de su fundador. Según Tácito, era «una religión extranjera corrupta y corruptora de las costumbres», acusada de «odio al género humano».

De ahí las tensiones respecto del Imperio romano. Había una corriente anti-romana, que influyó en los escritos joánicos y el Apocalipsis, en los que hay muchas alusiones contra el poder imperial. Sin embargo, las corrientes más críticas apenas pudieron cambiar una

mentalidad basada en el orden natural y jerárquico, que exigía someterse a las autoridades y pedir por ellos. Consecuentemente, la desobediencia formaba parte esencial de los catálogos de vicios cristianos (Rom 1,30). Por eso se impuso la corriente pro-romana, representada por Pablo (Rom 13,1-7) y Lucas (Hch 22,25-30; 23,15.19-35; 24,19.22-23; 25,12; 26,24-32; 27,43-44; 28,16.30). Este último presentaba a la autoridad imperial como protectora de Pablo contra las insidias de los líderes judíos. Quería contrarrestar la animosidad de las autoridades, subrayada por otros escritos (1Pe 1,6; 2,19-20; 3,14.17; 4,1.16.19; 5,9-10), con un conservadurismo pro-estatal. Todavía en el 112, el mismo nombre de «cristianos» era suficiente para acusar a personas ante el poder romano. Trajano rechazó las acusaciones anónimas y que el Estado debiera investigar sobre quiénes eran cristianos, pero no cuestionó el que el mero ser cristianos fuese un hecho criminal, como muestra la carta de Plinio el Joven (*Ep.* 10,96,3) y el testimonio de Tácito (*Ann.* 15,44).

El radicalismo religioso era compatible con el conservadurismo socio-político, sobre todo de trasfondo estoico. Tuvo una amplia cobertura en la literatura cristiana de los siglos I y II: «Danos ser obedientes a tu nombre santísimo y omnipotente, y a nuestros príncipes y gobernantes sobre la tierra» (1Clem 60,4-61,2; Dióg. 6; Arístides, *Apol.* 16,6; Justino, *Apol.* 1,17). El cristianismo como grupo alternativo fue muy desigual, según las comunidades y sitios. Se presentó como una religión, una filosofía y un estilo de vida. El igualitarismo de la gracia se acomodó al orden socio-cultural existente, y éste se legitimó desde el orden natural estoico equiparado con la teología de la creación. El orden político y familiar se veía como designio divino, y sólo los grupos minoritarios radicales fueron sensibles a la transformación de ambos órdenes. La decadencia de los profetas, la pérdida de tensión escatológica y el creciente poder jerárquico favorecieron la identificación con la sociedad romana, asimilando sus asimetrías e interiorizando y espiritualizando las exigencias cristianas.

También en la problemática social hubo cambios. El cristianismo se movió preferentemente entre la baja clase media y el proletariado urbano, siendo excepcionales los mendigos y miserables, así como los altos dignatarios y la aristocracia. Hubo continuidad entre las críticas de Jesús a las riquezas y los ricos, y las posteriores exigencias comunitarias. Como los pitagóricos y los esenios, éstas aconsejaban la comunión de bienes y avisaban sobre los peligros de la acumulación de riquezas (1Tim 2,9; 3,8; 6,5-19; Heb 13,5; Sant 2,1-7; Ap 3,17). El ideal era la puesta en común de bienes, aunque la situación

real distaba del ideal presentado (Hch 2,44-45; 4,32-37; 5,1-11; 6,1). La solidaridad se tradujo en colectas, recogidas entre las comunidades, para atender a los pobres (Hch 11,27-30; Rom 15,26-31; Gál 2,10; 2Cor 8,3-4).

El contexto socio-político y la crisis económica palestina en el período entre las dos guerras favorecieron la solidaridad cristiana, que fue un eficaz elemento de la propaganda en la sociedad romana. La «caja de los pobres» fue el punto de partida para la creación de un patrimonio eclesiástico, que se desarrolló en los siglos posteriores. Junto a esa praxis hubo también una clara espiritualización e interiorización de las exigencias que proponían los evangelios. Esto llevó a tensiones entre grupos enfrentados y a interpretaciones divergentes de los textos evangélicos, que permanecieron en los siglos posteriores. Especial importancia tuvo la hospitalidad entre las iglesias. Fue una de las características que más favoreció el prestigio de la iglesia de Roma. Era famosa su capacidad organizativa y administrativa y su generosidad para con los pobres y los muchos huéspedes de otras iglesias.

El cristianismo es un fenómeno urbano. Se desarrolló a partir de iglesias domésticas, en las que los anfitriones ejercían como ministros de las comunidades (1Cor 16,15-16). La «casa» era el modelo para la comunidad, también llamada «casa de Dios» (1Tim 3,15; Ef 2,19-22; Heb 3,4-6; 10,21; 1Pe 2,5; 4,17). La estructura de la casa sirvió de plataforma para la expansión urbana y de modelo para la teología, y la casa se convirtió en el modelo de la Iglesia (1Tim 3,15). Se comparó a Dios con el amo de la casa (1Tim 2,21) y a los ministros con los administradores de Dios (Tit 1,7). Las cualidades domésticas cobraron valor eclesiológico (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,19) y se copió la autoridad patriarcal doméstica como modelo para los cargos ministeriales. El cristianismo no cambió el orden social existente, que incluía la propiedad de esclavos. Hubo un intento de humanizar las relaciones sociales, en la línea de la carta a Filemón, pero no una transformación social, en parte por la expectativa de un cercano final de los tiempos. Se buscaba cambiar a las personas más que las estructuras.

7.2. *El papel de la mujer y de los laicos en las comunidades*

Jesús se apartó del código de conducta judío en lo concerniente a la mujer (Jn 4,27), abogando por una concepción igualitaria de obligaciones y derechos (Mc 10,2-12; Mt 19,1-12) y rechazando que las

diferencias de sexo tuvieran algún valor para Dios (Mt 22,23-30). En su movimiento abundaron las mujeres, como discípulas y simpatizantes. Las mujeres fueron también un factor clave en cuanto protectoras del cristianismo (Hch 9,36-41; 12,12.15; 13,50; 16,13-15; 17,4), como discípulas (Hch 1,14; 2,17; 5,14; 8,3; 21,9; 22,4; Gál 3,28) y como personalidades relevantes en algunas comunidades. Frecuentemente la conversión de la mujer arrastraba a toda su casa, marido, hijos y domésticos. De ahí su protagonismo eclesial: eran cooperadoras de los apóstoles (Hch 16,14-15; 18,26; Rom 16,3-6.12-15; 1Cor 16,19) y profetisas (1Cor 11,5; Ap 2,20-23). Había ministras diaconisas (Rom 16,1-2; 1Tim 3,11), anfitrionas de las iglesias (Col 4,15) y, al menos, una apóstol, Junia (Rom 16,7).

También destacan las viudas, cuyas funciones eran imprecisas, respetadas y atendidas por las comunidades (Hch 6,1; 9,41; 1Tim 5,3-7; Sant 1,27). Lógicamente, no hay la menor alusión al sacerdocio de las mujeres, ya que en el siglo I toda la comunidad era sacerdotal, pero no ningún ministro en particular. Tampoco hay menciones acerca de mujeres presbíteros. El pasaje de 1Tim 5,2 contraponen a «presbíteras» (ancianas) y jóvenes, pero no hay alusiones ministeriales, sino referencias a la edad. En la misma línea está 1Tim 2,11-12. El estatuto público de la mujer en una sociedad patriarcal hacía muy difícil que las mujeres, como los esclavos, pudieran acceder a cargos ministeriales importantes. No hay que olvidar que ambos grupos seguían sometidos al padre de familia y amo, respectivamente, por lo que, en caso de ser ministros, no tenían independencia en la sociedad romana. Esporádicas alusiones posteriores a mujeres presbíteros aluden a esposas de presbíteros sin que tengamos testimonios claros de un ministerio presbiteral.

El cristianismo aceptó las relaciones entre varón y mujer que había en la sociedad. Sólo buscó humanizarlas y neutralizar las diferencias desde la perspectiva teológica (Gál 3,27; 1Cor 7,1-6; 11,11-12), sin pretender una reforma social. Se aceptaron muchas costumbres sociales como la sinagoga, que prohibía a las mujeres hablar en las reuniones (1Cor 14,33-35), aunque se rompió con la separación de sexos, sin que hubiera una práctica única y universal (1Cor 11,3-16; 16,19). En las cartas paulinas se advierte una cierta misoginia, aunque se discute si no hay pasajes interpolados posteriormente. A veces da la impresión de que la argumentación paulina no conviene a las comunidades: «si a pesar de esto, alguno disputa, nosotros no tenemos esa costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios» (1Cor 11,16), lo cual prueba que no había un consenso respecto del esta-

tuto y funciones de las mujeres en las comunidades. Los discípulos de Pablo reforzaron el sometimiento de la mujer al varón, más que la igualdad entre ambos (Ef 3,23; 5,22.33; Col 3,5-11.18; 1Pe 3,4-7), y las cartas pastorales asumieron la concepción asimétrica de la sociedad.

Esto repercutió en una imagen conservadora de la mujer, acentuada en los escritos tardíos: debía ser obediente y sometida al esposo (1Tim 2,11-15; 3,2.11-12; 5,1-16; Tit 1,6; 2,3-5), «madre que se salvará por la crianza de sus hijos» (1Tim 2,15; 5,10.14), sobria y honesta (1Tim 2,9-15), etc. Es una tipología impregnada del patriarcalismo judío y de la teología hebrea que negativizaba a la mujer por el pecado de Eva (1Cor 7,2-6; 11,10; 1Tim 2,11-14; Ef 5,21-33; Col 3,18-19; 1Pe 3,7). Se resalta siempre la igualdad de mujer y varón ante Dios, pero se mantienen las estructuras patriarcales discriminatorias. Esto se reflejó en la teología posterior: se desarrolló la idea de que Cristo es la imagen de Dios, y el varón lo es de Cristo, excluyendo a la mujer, que se subordinaba al varón. Influyeron también los textos de Aristóteles, que consideraba a la mujer como un «hombre deficiente». La dignidad de la persona pasó a un segundo plano en favor de la diferencia de género sexual.

La inculturación en la sociedad romana y la progresiva acomodación eclesial a las estructuras culturales de la época repercutieron también en la identidad y funciones de los laicos. La denominación específica de los cristianos era la «fraternidad» (1Tes 4,9; Rom 12,10; Heb 13,1; 1Pe 1,7.22; 2,17; 5,9), término poco frecuente en las escrituras judías, pero no excepcional, y que en la literatura cristiana cobró un significado eclesial y no étnico. Es el contrapunto a la afirmación hebrea de que todos los hombres son hijos de Dios. Es un concepto que tuvo mucho influjo en los siglos posteriores: Cipriano de Cartago lo utilizó como título para la Iglesia más de cincuenta veces, aunque no fue un concepto generalizado. En este contexto de fraternidad popular, el laico era el cristiano sin más, el miembro del pueblo de Dios, vinculado a los demás por lazos de fraternidad. Inicialmente, el término de hermanos designaba a todos los miembros de las comunidades. Esta concepción igualitaria chocó con el entorno socio-cultural, judío y romano. En ambos ámbitos se partía del contraste entre lo sagrado y lo profano, asimilado a lo laico, contraponiendo a sacerdotes y laicos (1Clem 40,5).

Hubo otros cambios negativos del concepto de laico, que acabó designando al hombre sin letras, a la persona inculta, etc. Estas connotaciones sociales favorecieron la progresiva devaluación de los lai-

cos, comenzando por su derecho a predicar y a la actividad teológica (Heb 8,10; 10,16; 1Jn, 2,27; 1Tes 4,9; 2Cor 3,3; Hch 2,17-21). La enseñanza de los laicos fue inicialmente reconocida por todos, abundaba en las comunidades paulinas y era autónoma respecto de la jerarquía. Sin embargo, los ministros iniciaron un proceso de control desde el siglo III y finalmente monopolizaron la enseñanza teológica y catequética, aunque en Oriente permanecieron vestigios de los antiguos teólogos laicos. Lo laico se vio también como lo no sacerdotal. Se refiere a los objetos profanos, a lo no consagrado a Dios. Inicialmente, en las comunidades cristianas todos eran consagrados (ungidos). Luego se produjo un deslizamiento semántico que rompía con la concepción del siglo I. Surgió la idea de la consagración a Dios por ordenación para el ministerio. De esta forma se sacerdotalizaron los cargos, asumiendo categorías y funciones del sacerdocio judío y pagano.

Los cargos jerárquicos comenzaron a utilizar el vocabulario de hermanos para referirse a sus colegas dentro del *ordo*, mientras que las designación de padres e hijos se impuso en la relación entre ministros y comunidad. El dualismo asimétrico y jerárquico se metió en las comunidades, arruinando la horizontalidad básica de la ecle-siología neotestamentaria. En la medida en que el catolicismo se inspiraba en la sociedad romana para organizarse, se hacía más difícil que se convirtiera en una alternativa global al Imperio, con el que se homologaba organizativamente, y se perdían elementos originales diferenciales de la época inicial neotestamentaria. La progresiva y creciente inculturación social en la sociedad romana iba en contra de sus elementos de contraste, desde los que sería posible la reforma o incluso la impugnación de las ideologías culturales establecidas. La idea del «clero» como la porción escogida arruinó la teología de los laicos. De ahí, las progresivas restricciones en el ámbito de lo sacerdotal-cultural. Se pasó, por ejemplo, de la confesión de los pecados de unos con otros (Sant 5,16) y de la mediación de los laicos respecto de los pecadores (Gál 6,1; 1Jn 5,16; Sant 5,19-20), que remite a la misma época de Jesús (Mt 18,15-20; Lc 17,3; Jn 20,19-23), al monopolio del perdón de los pecados por el clero. Primero el obispo y luego el presbítero controlaron la institución penitencial, perdiéndose la importancia de la corrección fraterna, ampliamente atestiguada en las primeras comunidades (Lc 6,41-42; 17,3-4; Mt 7,3-5; 18,15-22; Rom 15,14; 1Tes 5,14; Gál 6,1; *Did.* 2,7; 4,3; Bern 19,4).

En lo concerniente al sacramento del bautismo se reconocía el derecho de los laicos a administrarlo, según el viejo principio roma-

no de que se puede comunicar a otros lo que se ha recibido. Hubo que esperar a la generalización del bautismo de los niños en el siglo IV para que la función pasara a ser ejercida por el clero. Igualmente, se reconocía el matrimonio civil de los laicos, sin presencia del sacerdote, ya que los «ministros» de lo que acabó considerándose un sacramento eran los cónyuges. No había ceremonia eclesiástica del matrimonio. Se respetaban las costumbres de las sociedades en las que había comunidades cristianas, exigiendo sólo el consenso público de los contrayentes. Para la bendición sacerdotal hay que esperar al siglo IV, en que comenzó a generalizarse, aunque nunca era necesaria para la validez del matrimonio.

También en lo que concierne a la eucaristía se ponía en primer plano el aspecto comunitario. De ahí la expresión «fracción del pan» (1Cor 10,16; Hch 2,42; 20,7-11) y la de «cena del Señor» (1Cor 11,20), que se celebraba ocasionalmente. La eucaristía tiene raíces judías y remite a la bendición del comienzo de la comida y la acción de gracias final, practicada por el mismo Jesús (Lc 22,14-20; 24,31-35; 1Cor 10,16-17.21; 11,23-29). Toda la comunidad celebraba, presidida por los ministros, pero sin que hubiera el dualismo de los que celebran y los que asisten. Había una clara conciencia de que la eucaristía era una celebración comunitaria, lo cual hacía impensable una celebración por parte de un clérigo sin el pueblo. La concelebración era la forma normal de realizarla. El aspecto laico de la eucaristía reflejaba el eclesial, según el principio de la Iglesia antigua, de que la eucaristía construía la Iglesia, y viceversa. El conflicto de Antioquía entre Pedro y Pablo acerca de participar o no en la mesa común con los gentiles se debía a que la comensalidad era un símbolo de reconocimiento de las iglesias (Gál 2,11-18) y repercutía en las relaciones sociales de sus miembros (1Cor 5,11). De ahí el significado de la excomunión, que era una exclusión de la comunidad y de la eucaristía. El estrecho vínculo que existía entre la forma correcta de celebrarla y la solidaridad de los participantes se extendía a la misma economía (1Cor 11,17-34).

APÉNDICE DOCUMENTAL

Los textos bíblicos están tomados de la *Nueva Biblia Española*, a cargo de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Madrid, ediciones Cristiandad, 1975.

Los textos del siglo II están tomados de la obra de Daniel Ruiz Bueno *Padres Apostólicos*, Madrid, BAC, 1967.

1. Jesús y su comunidad de discípulos

1.1. Sobre la expectativa cercana de Jesús

Pero en aquellos días, después de aquella angustia, el sol se hará tinieblas, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, los astros se tambalearán. Entonces verán venir a este hombre sobre las nubes, con gran fuerza y majestad, y enviará a los ángeles para reunir a sus elegidos de los cuatro vientos, de horizonte a horizonte.

Aprended de esta comparación con la higuera. Cuando ya la rama se pone tierna y brotan las yemas deducís que el verano está cerca, a la puerta. Os aseguro que antes que pase esta generación todo eso sucederá. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán (Mc 13,28-31).

1.2. Sobre el retraso del tiempo final

A propósito de la venida de nuestro Señor, Jesús el Mesías, y de nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no perdáis fácilmente la cabeza ni os alarméis por supuestas revelaciones, dichos o cartas nuestras, como si afirmásemos que el día del Señor está encima. Que nadie en modo alguno os desoriente (2Tes 2,1-3).

2. El nacimiento de la Iglesia cristiana

2.1. Sobre el nuevo sacerdocio de Jesús

Porque cambiar el sacerdocio lleva consigo forzosamente cambiar la Ley. Y ese del que habla el texto pertenece a una tribu diferente de la que ninguno ha tenido que ver con el altar. Es cosa sabida que nuestro Señor nació de Judá, y de esa tribu nunca habló Moisés tratando del sacerdocio. Esto resulta aún más evidente si, a semejanza de Melquisedec, suge otro sacerdote, que no lo es en virtud de una ley, de una disposición sobre el linaje, sino por una fuerza de vida indestructible (Heb 7,11-16).

2.2. Sobre la superación del culto y el templo

Créeme, mujer: Se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén. Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros lo que conocemos, porque la salvación sale de los judíos. Pero se acerca la hora, o mejor dicho, ha llegado, en que los que dan culto auténtico darán culto al Padre con espíritu y verdad, pues de hecho el Padre busca hombres que lo adoren así. Dios es espíritu, y los que lo adoran han de dar culto con espíritu y verdad (Jn 4,21-24).

2.3. Sobre la superación de la Ley

Antes de que llegara la fe estábamos custodiados por la Ley, encerrados esperando a que la fe se revelase. Así la Ley fue nuestra niñera hasta que llegase el Mesías y fuésemos rehabilitados por la fe. En cambio, una vez llegada la fe, ya no estamos sometidos a la niñera, pues por la adhesión al Mesías Jesús sois todos hijos de Dios (Gál 3,23-26).

3. Las iglesias carismáticas y las primeras teologías

3.1. Pérdida de la salvación en Israel

Pregunto ahora: ¿Han caído para no levantarse? Por supuesto que no. Si por haber caído ellos la salvación ha pasado a los paganos, es para dar envidia a Israel. Por otra parte si su caída ha supuesto riqueza para los paganos, ¿qué no será su afluencia en masa? (Rom 11,11-12).

3.2. Vosotros, antes rebeldes a Dios, a través de la rebeldía de ellos habéis obtenido misericordia. Lo mismo ellos, son ahora rebeldes para, a través de esa misericordia que habéis obtenido vosotros, obtener a su vez misericordia (Rom 11,28-30).

4. Unidad y pluralidad de la literatura cristiana

4.1. Sucesores de los profetas y carismáticos

Elegíos, pues, inspectores y ministros dignos del Señor, que sean hombres mansos, desinteresados, verdaderos y probados, porque también ellos os administrarán el ministerio de los profetas y maestros. No los despreciéis, pues, porque ellos son los honrados entre vosotros, juntamente con los profetas (Did. 15,1-2).

4.2. Influjo del judaísmo en el cristianismo

Porque él mandó que las ofrendas y ministerios se cumplieran no al acaso y sin orden ni concierto, sino en determinados tiempos y sazón. Y dónde, y por quiénes quiere que se ejecuten, él mismo lo determinó con su querer soberano, a fin de que haciéndose todo santamente, se acepte en beneplácito a su voluntad.

Y en efecto, al Sumo Sacerdote de la antigua Ley le estaban encomendadas sus propias funciones; su propio lugar tenían señalados los sacerdotes ordinarios y propios ministerios incumbían a los levitas; el hombre laico, en fin, por preceptos laicos está ligado (1Clem 40,2-3.5).

5. Origen y evolución de los cargos en las iglesias

Legitimación cristológica de los ministerios

En resumen, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios.

Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían el designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos —después de probarlos por el espíritu— por inspectores (*episcópos*) y ministros (*diacónous*) (1Clem 42,2.4).

6. Las luchas por la supremacía en la Iglesia

Disputas entre Pedro y Pablo

Pero cuando Pedro fue a Antioquía tuve que encararme con él, porque se había hecho culpable. Antes de que llegaran ciertos individuos de parte de Santiago, comía con los paganos; pero llegados aquéllos empezó a retraerse y ponerse aparte, temiendo a los partidarios de la circuncisión. Los demás judíos se asociaron a su ficción y hasta el mismo Bernabé se dejó arrastrar con ellos por aquella farsa. Ahora que cuando yo vi que no andaban a derechas con la verdad del evangelio, le dije a Pedro delante de todos: Si tú, siendo judío, estás viviendo como un pagano y en nada como un judío, ¿cómo intentas forzar a los paganos a las prácticas judías? (Gál 2,11-15).

7. Rasgos sociales y organizativos de las comunidades

Patriarcalismo cristiano

Está muy bien dicho que quien aspira a un episcopado no es poco lo que desea, porque el dirigente tiene que ser intachable, fiel a su mujer, juicioso, equilibrado, bien educado, hospitalario, hábil para enseñar, no dado al vino ni amigo de reyertas, sino comprensivo, pacífico y desinteresado. Tiene que gobernar bien su propia casa y hacerse obedecer de sus hijos con dignidad. Uno que no sabe gobernar su casa, ¿cómo va a cuidar de una asamblea de Dios? Que no sea recién convertido, por si se le sube a la cabeza y lo condenan como al diablo. Se requiere además que tenga buena fama entre los de fuera, para evitar el desprestigio y que el diablo lo atrape (1Tim 3,1-7).

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, R., 2001: *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, VD, Estella.

- Aguirre, R., 2002: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, VD, Estella.
- Brown, R. E., 1986: *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée, Bilbao.
- Brown, R. E. y Meier, J. P., 1983: *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Paulist Press, New York.
- Castillo, J. M., 1993: *Para comprender los ministerios en la Iglesia*, VD, Estella.
- Conzelmann, H., 1974: *El centro del tiempo*, Fax, Madrid.
- Dunn, J. D., 1977: *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, The Westminster Press, Philadelphia.
- Estrada, J. A., 1990: *La identidad de los laicos*, Paulinas, Madrid.
- Estrada, J. A., 1999: *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, VD, Estella.
- Gager, J. G., 1975: *Kingdom and Community. The Social World of Earley Christianity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Jeremias, J., 1977: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid.
- Malina, B. J., 1995: *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, VD, Estella.
- Meeks, W. (ed.), 1979: *Zur Soziologie des Urchristentums*, Kaiser, München.
- Meeks, W. A., 1993: *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca.
- Schillebeeckx, E., 1983: *El ministerio eclesial*, Cristiandad, Madrid.
- Stegemann, E. W. y Stegemann, W., 2001: *Historia social del cristianismo primitivo*, VD, Estella.
- Theissen, G., 1985: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca.
- Theissen, G., 1979: *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander.
- Theissen, G., 2001: *Die Religion der ersten Christen*, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J. y García Bazán, F. (eds.), 1999: *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, Trotta, Madrid.
- Weber, M., 1969: *Economía y sociedad I*, FCE, México.
- Zimmermann, H., 1969: *Los métodos histórico críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid.

Capítulo IV

LOS GRANDES CENTROS DE LA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO

Manuel Sotomayor

Naciones como Turquía, Egipto, Siria, Iraq o Irán no suelen dibujarse en nuestra imaginación cuando pensamos o hablamos del cristianismo. Es lógico, porque son territorios que estamos habituados a asociarlos con el islam, religión dominante en ellos desde hace siglos. Sin embargo, en la historia del cristianismo son regiones de especial significación. En ellas nació el cristianismo y por ellas se propagó desde sus orígenes, adquiriendo una extensión y un arraigo que hizo de ellas su núcleo mayoritario, el más activo y vital. Baste, para hacer memoria, el testimonio de Plinio el Joven, legado imperial en Bitinia y el Ponto (regiones ribereñas del mar Muerto, de la actual Turquía), quien, a finales del año 112 o principios del 113, escribía al emperador Trajano consternado ante el gran número de cristianos existentes en las regiones de su jurisdicción y a los que debía reprimir:

Por eso, he suspendido la instrucción del proceso y he acudido a ti rápidamente; porque es asunto que me parece digno de consulta, sobre todo por la cantidad de gente que hay sometida a prueba, porque hay y habrá muchos implicados de todas las edades, de toda condición y de ambos sexos. El contagio de esta superstición ha infectado no solamente las ciudades, sino también los caseríos y los campos...¹.

Son regiones importantes también porque, en ellas, los transmisores del mensaje cristiano encontraron un mosaico de culturas muy

1. Ver el texto completo en el Apéndice documental del capítulo VI, pp. 318-320.

diversas. Todo un desafío al cristianismo y a su capacidad para hacerse entender y ser acogido por cualquier pueblo y no quedar reducido al estrecho círculo judío en el que nació. Desafío o reto sentido y afrontado sobre todo en las capitales y en las principales ciudades de las nuevas regiones alcanzadas, principales laboratorios de las respectivas culturas en su más elevado sentido de pensamiento filosófico, expresiones literarias, artísticas y jurídicas, y escenarios destacados de actividades sociales, políticas y económicas.

Merece la pena hacer un breve recorrido por algunas de esas ciudades que fueron bases fundamentales para el arraigo y expansión de un cristianismo variado y plural, configurado de acuerdo con la idiosincrasia de cada pueblo, sin merma necesariamente de una auténtica unidad de comunión.

1. JERUSALÉN

1.1. *La primera comunidad*

La primera comunidad cristiana de que tenemos noticia es la de Jerusalén. En capítulos anteriores ha quedado patente la importancia real y simbólica de Jerusalén en el mundo judío anterior al cristianismo. La siguió teniendo en los tiempos de Jesús y, tras su muerte, para los judíos que lo aceptaron como mesías y formaron un nuevo grupo dentro del judaísmo, conocido entre sus compatriotas como el grupo de los «nazarenos». Este primer movimiento cristiano no necesitaba someterse a ningún proceso de enculturación. Había nacido en el judaísmo y del judaísmo, inmerso con plenitud en su mismo sistema de representaciones simbólicas. Sus propias peculiaridades como seguidores de Jesús quedaban perfectamente enmarcadas dentro del cuadro cultural judío: lengua, arte, costumbres, estructura social, tradición religiosa les seguían identificando con el pueblo al que pertenecían. Jerusalén, su centro religioso y cultural por excelencia, estaba llamada a desempeñar un papel primordial —como todas las capitales en sus respectivos ambientes— en el desarrollo del cristianismo judío, única forma de cristianismo que, en algún sentido, podría reivindicar el derecho de ser aceptada como la forma por antonomasia a la que deberían acomodarse los futuros miembros de la nueva religión pertenecientes a otras culturas.

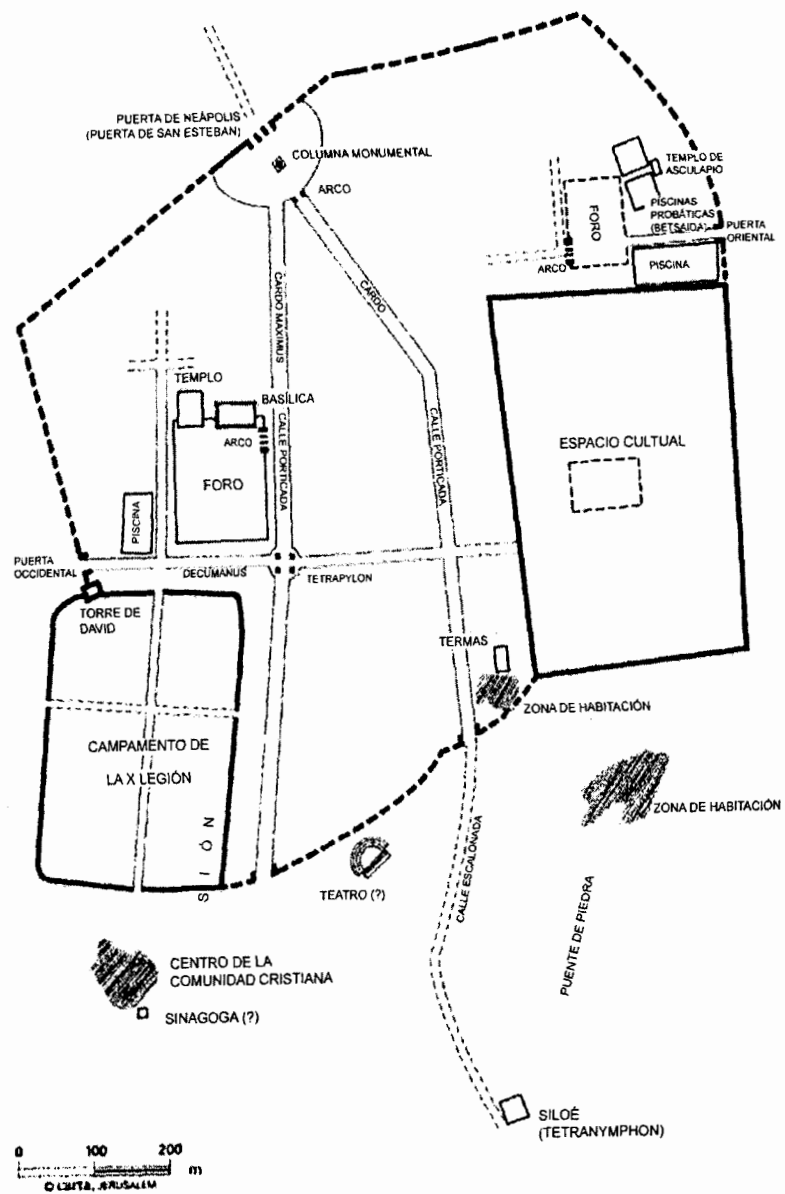
Una serie de circunstancias adversas cambiaron radicalmente el previsible rumbo de la primera ciudad del cristianismo. Desde muy

pronto, en el interior mismo de la comunidad de seguidores de Jesús surgen dificultades por parte de miembros de ella, de origen helenico, que solamente mantienen la observancia de algunas de las prescripciones de la Ley y que terminan siendo perseguidos por las autoridades judías. Baste recordar la lapidación de Esteban. Unos años después, entre los años 62 y 63 de nuestra era, se produce un distanciamiento generalizado de la ortodoxia judía, del que es claro indicio la muerte, también por lapidación, de Santiago, «el hermano del Señor», jefe de la comunidad cristiana estrictamente judía de Jerusalén.

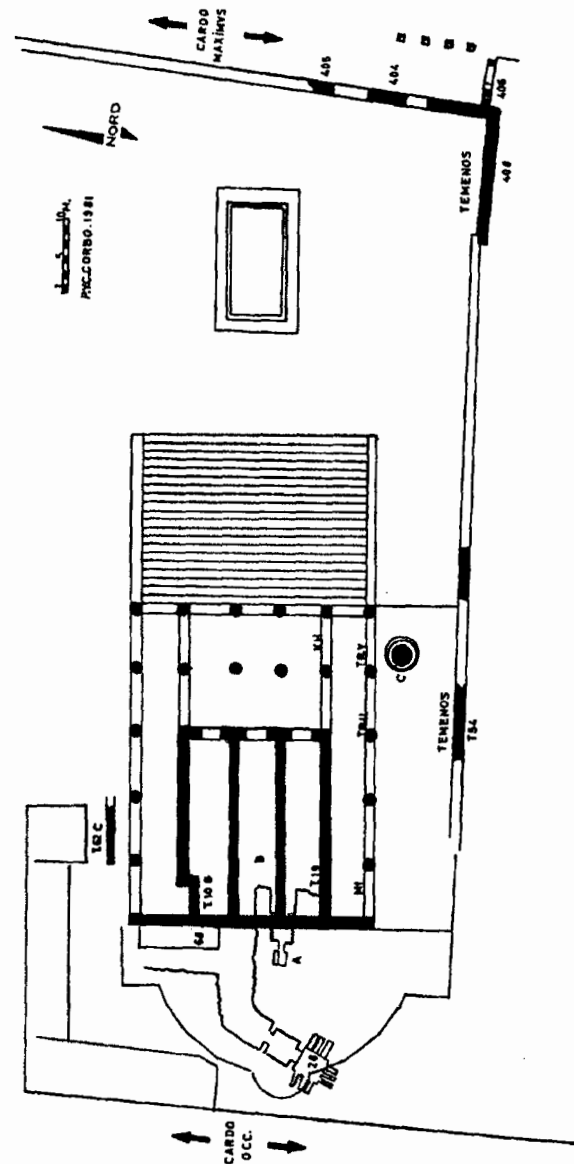
1.2. *La destrucción*

Pero los jalones principales de la decadencia de la ciudad como centro principal del cristianismo quedan señalados por dos acontecimientos bélicos correlativos a otras tantas insurrecciones de los judíos contra la dominación romana. En primer lugar, la conquista y destrucción del templo y de buena parte de la ciudad por Tito, en el año 70, en respuesta a la insurrección judía, cuyos inicios se remontan al año 6 y que tuvo momentos de gran tensión, entre otros, los provocados por los intentos de Calígula (37-41) de instalar en el templo judío su propia estatua. No sólo Jerusalén: toda la región quedó muy devastada y la población disminuyó hasta un tercio. La comunidad judía de seguidores de Jesús no desapareció del todo, pero quedó muy menguada y perdió casi totalmente su ascendencia y su importancia con respecto al resto de los cristianos esparcidos fuera de Palestina. Hegesipo, citado por Eusebio, habla del martirio en tiempos del emperador Trajano, en el año 107, del «segundo obispo de Jerusalén» Simeón, hijo de Cleofás (Eusebio, HE III, 11 y 32, 1-8), y de las diferencias doctrinales que proliferaron tras la desaparición de los testigos más cercanos a los tiempos de Jesús. Eusebio habla de intentos de «oponer a la predicación de la verdad la predicación de la falsamenta llamada *gnosis*».

El golpe de gracia llegó de manos del emperador Adriano (Publius Aelius Hadrianus), el cual no sólo prohibió reedificar el templo judío sino que concibió y puso en ejecución la idea de construir sobre los restos de Jerusalén una ciudad helenístico-romana, a la que llamó Aelia Capitolina en su propio honor y en honor del Júpiter Capitolino romano. Éstas y otras razones, como su política helenizante en general, agudos problemas sociales y abusos de los administradores imperiales, provocaron una nueva insurrección, capita-



PLANO 1. Aelia Capitolina (Jesuralén romana). Fuente: Y. Tsafrir, «Jerusalem», en *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* III, cols. 555-556, Abb. 8. Ed. Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978.



PLANO 2. Reconstrucción hipotética del Capitolio de Aelia Capitolina construido sobre el lugar del Calvario y sepulturas cercanas. Fuente: V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme* II-Tavole, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalén, 1981, tav. 68.

neada esta vez por Simón bar Kochba, poderoso e intransigente cabecilla, que infligió graves derrotas a los romanos y llegó a dominar casi toda la nación. No obstante, la insurrección fue sofocada en sangre a finales del año 135.

La nueva ciudad de Aelia Capitolina borró las huellas de la antigua Jerusalén. De menor extensión que la Jerusalén destruida por Tito, la ciudad quedaba dividida principalmente en cuatro grandes barrios por el *cardo maximus* y el *decumanus maximus*. Uno de estos barrios, el del suroeste, era zona militar, campamento de la X Legión (actualmente barrio armenio), y así lo siguió siendo hasta finales del siglo III, momento en que todo ese espacio se ganó para la ciudad, al ser trasladada la Legión X a otras zonas de la región, al mismo tiempo que se construían murallas para la protección de todo el recinto ciudadano. En el barrio del noroeste, en su ángulo sureste, junto al cruce del *cardo* con el *decumano*, se construyó el foro principal, con sus correspondientes templos y basílica. Otro foro se construyó en el barrio noreste muy cerca de la «piscina probática» de Betsaida citada en los evangelios, junto a la cual se erigió un templo a Esculapio.

1.3. La nueva comunidad

Si la Jerusalén judía quedó así materialmente borrada, el cambio en la población fue todavía más radical, si cabe. Quedó terminantemente prohibido por decreto del Senado y bajo pena de muerte la presencia de circuncidados en Aelia Capitolina y en sus alrededores, lo que excluía de esa zona tanto a judíos ortodoxos como a judíos seguidores de Jesús. La colonización de la nueva ciudad se realizó con elementos étnicos no judíos. Sabemos que, más o menos pronto, hubo en ella comunidad cristiana, pero esta vez helenista, como consta por los nombres de sus obispos. Eusebio (HE IV,6,4) lo describe de esta manera:

Así, la ciudad llegó a quedar totalmente vacía del pueblo judío y a perder sus antiguos habitantes. Gentes de raza extranjera vinieron a habitarla [...] La iglesia de la ciudad también estuvo compuesta por gentiles, y el primero después de los obispos de la circuncisión, que recibió allí el ministerio, fue Marcos.

Más adelante, el mismo autor (HE V,12,2) señala como sucesores de Marcos a Casiano, Publio, Máximo, Juliano, Cayo, Símmaco, otro Cayo, otro Juliano, Capitón, Valente, Doliquiano, Narciso y

Alejandro. Este último, confesor de la fe, pasó a ser obispo de Jerusalén en el año 212 o 213, fue amigo de Clemente de Alejandría y de Orígenes, y se relacionó con otras iglesias y comunidades. Tenía en Aelia Capitolina una biblioteca importante, que conoció y consultó Eusebio de Cesarea, quien afirma que en ella «nosotros mismos hemos podido reunir personalmente el material para la presente obra» (Eusebio, HE VI,20,1).

Se discute si pudo existir también en la ciudad una pequeña comunidad judeo-cristiana que, en todo caso, se mantendría al margen de toda comunión con el resto de la cristiandad. Existían tales comunidades de «nazarenos» en otros lugares de Palestina, clasificados por Epifanio en su *Panarion* como exponentes de la 29.^a herejía de su colección (PG 41, 388-405).

Ni la Aelia Capitolina ni su comunidad cristiana podían aspirar ya a ocupar el lugar preminente de la antigua Jerusalén. En el creciente desarrollo de la jerarquía eclesiástica, el obispo de Aelia Capitolina quedó sometido a la jurisdicción del obispo de Cesarea de Palestina, quien, a su vez, lo estaba al de Antioquía, aunque nunca llegara a perder del todo el prestigio moral que por su historia merecía. Solamente la aparición en el horizonte político de Constantino volverá a cambiar la suerte de la ciudad, cristianizando intensamente su urbanismo, convirtiéndola en centro privilegiado de peregrinaciones y realzando de nuevo la importancia de su comunidad cristiana.

La fecha simbólica de su renacimiento cristiano podríamos situarla el 13 de septiembre del año 335, día en que tuvo lugar la solemne consagración de la iglesia del Santo Sepulcro. Aunque no fue la única, sí fue la más importante de las actuaciones edilicias de Constantino en Jerusalén. El foro, los templos y la basílica de la Aelia Capitolina adrianea fueron destruidos para construir en su emplazamiento el conjunto de edificios destinados a venerar el Calvario de la Crucifixión y la Cueva-Sepulcro de Cristo. El nuevo conjunto edilicio quedó constituido no sólo en el centro neurálgico de la nueva Jerusalén cristiana, sino también en el máximo polo de atracción de un importante movimiento de peregrinaciones, elemento determinante para el realce del prestigio de la ciudad. Las descripciones de los lugares santos de Jerusalén y de sus ceremonias litúrgicas escritas por la peregrina hispana Egeria muestran el esplendor y la importancia alcanzada por aquella comunidad a finales del siglo IV y principios del V.

En los siglos IV y V destacarán en esta sede obispos como Cirilo (350-386) y Juan (386-417). Señales inequívocas del aumento del

prestigio de la sede jerosolimitana podemos constatarlas en los intentos de los obispos de Jerusalén de liberarse de su dependencia de Cesarea y adquirir un rango que llegará hasta el de patriarcado, conseguido bajo el pontificado del obispo Juvenal (422-458). De ello nos ocuparemos en otro capítulo.

2. ANTIOQUÍA DE SIRIA

2.1. Breve historia

El río Orontes nace cerca de la antigua ciudad de Baalbek, entre las cordilleras del Líbano y Antilíbano. Se abre paso hacia el norte, atraviesa Siria y penetra en Turquía, donde corrige su dirección girando más de 180 grados, para buscar salida y poner término a su recorrido en el Mediterráneo. A unos 25 kilómetros de su desembocadura, Seleuco I Nicátor construyó una ciudad en el año 300 a.C., a la que, en memoria de su padre o de su hijo, que ambos se llamaban Antíoco, dio el nombre de Antioquía. Estaba destinada a ser capital de su reino y ciudad importante en todo caso, aunque no fuese más que por su bien escogido emplazamiento: se encontraba en un lugar privilegiado para la penetración desde el Mediterráneo hacia el interior de Asia (Osroene, Mesopotamia y Persia) y era paso obligado en la comunicación entre Siria y Asia Menor. Ciudad helenística por su fundación, atrajo también a gentes de otras lenguas y culturas, principalmente a sirios de su región y a judíos, además de persas, armenios y árabes en menores proporciones. Seleuco y sus sucesores fueron ampliando la ciudad al construir nuevos barrios, cada uno provisto de sus propias murallas. Estrabón (*Rel. Hist.* 16,ii,4) la calificó por eso como Tetrápolis.

En el año 64 a.C. fue conquistada por Pompeyo y convertida en capital de la provincia romana de Siria. Su importancia no decayó. Siguió siendo una ciudad cosmopolita, importante políticamente, culta y lo suficientemente extensa y poblada como para ocupar el cuarto puesto entre las grandes ciudades del mundo entonces conocido. Solamente le antecedían Roma, Alejandría y Seleucia-Ctesifonte. En el Imperio romano, Antioquía fue la capital del Oriente hasta la construcción y puesta en marcha de Constantinopla, ciudad esta última deudora de Antioquía en no pocos campos.

No le acompañó la suerte, en cambio, en otros aspectos. Sufrió un duro golpe cuando el emperador Teodosio acabó con los privile-

gios que le correspondían como *civitas libera*, en castigo por su rebelión contra la fuerte presión fiscal. Conquistas y saqueos guerreros alternados con violentos terremotos sembraron su historia de cambios y catástrofes, que no lograron, sin embargo, hacer decaer su importante papel en los seis primeros siglos del cristianismo. Su esplendor declina a partir del 526 d.C. cuando es arrasada por los persas y vuelta a ocupar por los mismos en el 540, ocasión en la que Cosroes I traslada a gran parte de su población al interior del Imperio persa. La ciudad es reconstruida por Justiniano, pero su importancia queda muy afectada desde que en el 634 los ejércitos árabes irrumpen en Siria; y se desvanece definitivamente cuando éstos hacen de Damasco la capital del reino omeya. Hoy día es una insignificante población de Turquía que apenas conserva de su pasado algo más que su antiguo nombre, evolucionado en Antakya.

2.2. Cristianos en Antioquía

Antioquía de Siria quedará marcada para siempre como la ciudad en la que por primera vez se llamó «cristianos» a los seguidores de Jesús, «el Cristo», es decir, «el Ungido», el Mesías (Hch 11,26: «y fue en Antioquía donde por primera vez llamaron a los discípulos *cristianos*»). No es su única primacía. Fue también la primera metrópolis del cristianismo después de la efímera primacía de Jerusalén. Y la primera ciudad en la que se despojó al cristianismo de elementos culturales estrictamente judíos, abriéndose así las puertas a su universalismo, al hacer posible desde muy temprano su enraizamiento en otras culturas como la helenística y la siria. Su carácter cosmopolita, señalado anteriormente, la hacía especialmente apta para desempeñar este papel.

El griego era la lengua habitual de las personas cultas y de buena parte de la población, incluida la comunidad cristiana. Entre las capas socialmente inferiores, en los suburbios y en la población rural lo que se oía era la lengua aramea-siria. En sus variopintos barrios bullían seguidores de otras culturas y otras religiones. No en vano Antioquía era la capital del Oriente y su primer centro cultural y comercial.

De Antioquía partieron propagadores del cristianismo desde los tiempos de Pablo. Muchas comunidades fueron naciendo en Asia Menor y en el Oriente como fruto de su acción misionera; y esto, juntamente con su carácter de capital política, proporcionó a su comunidad el prestigio y la autoridad necesaria para ser considerada

como iglesia madre de otras muchas comunidades, y a su obispo, poderes especiales sobre otros muchos obispos del Oriente próximo, incluso sobre sobre obispos metropolitanos. A estas prerrogativas se refiere el concilio de Nicea en el 325 cuando se pronuncia así en su canon 6: «Igualmente queden a salvo las *prerrogativas de antigüedad* propias de Antioquía y de otras eparquías». Sobre este particular volveremos más adelante, en el capítulo X.

Sobre la comunidad cristiana de Antioquía tenemos una buena serie de datos, como consecuencia del protagonismo excepcional que le correspondió desde muy pronto. Antes del año 40 debieron de llegar ya a esta ciudad los primeros propagadores del cristianismo, judíos helenistas, probablemente chipriotas y cirenenses, dispersados tras la lapidación de Esteban el protomártir. Fueron los primeros misioneros que osaron predicar el evangelio también a los conciudadanos griegos y admitirlos a la comunidad cristiana sin exigirles la circuncisión como incorporación previa al judaísmo. Un judío helenista, Bernabé, llegó a Antioquía enviado por los de Jerusalén para que examinase la nueva situación creada. No sólo la aprobó, sino que se convirtió en el motor principal del movimiento y llamó como cooperador en ella a Pablo de Tarso, célebre tanto por los numerosos viajes misioneros que emprendió a partir del año 45 (recorrió Chipre, Asia Menor y Grecia), como por los fundamentos teóricos que estableció en favor del universalismo. (Véase lo dicho en el capítulo anterior.)

El cosmopolitanismo de Antioquía se manifestó también en la comunidad cristiana. Entre los cristianos antioqueños se distinguieron diversos grupos, que R. E. Brown reduce principalmente a cuatro: 1) cristianos judíos y paganos convertidos, a los que se les exige la plena observancia de la ley mosaica, incluida la circuncisión como incorporación al judaísmo (ultraconservadores); 2) cristianos judíos y paganos convertidos a los que no se les exigía la circuncisión, pero sí algunas observancias judías especialmente alimentarias (conservadores moderados), tendencia propia de Santiago, el «hermano del Señor», a la que se acomoda también Pedro apóstol y es la que prevalece en los primeros años; 3) cristianos judíos y paganos convertidos a los que no se impone ni la circuncisión ni las observancias alimentarias judías, postura defendida por Pablo y sus seguidores; 4) cristianos judíos y paganos convertidos, que prescindían de toda observancia judía, grupo más radical que el de Pablo, del que podía ser un modelo el discurso de Esteban protomártir en Jerusalén.

Los acontecimientos, arriba aludidos, que turbaron la vida y el desarrollo de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, sobre todo la destrucción de la ciudad en el año 70, repercutieron en la de Antioquía, al quedar por ello privados de su principal referencia los grupos más estrechamente ligados al judeo-cristianismo jerosolimitano. En no muchos años, los cristianos de origen pagano pasan a ser mayoría en la comunidad antioqueña.

Antioquía en el siglo IV, sede y escenario de tantos acontecimientos importantes en la historia del cristianismo, era una bella ciudad: extendida a lo largo de la ribera izquierda del río Orontes, la atravesaba en la misma dirección sudeste-noreste una larguísima avenida, paralela al río, doblemente porticada en ambos lados; una buena parte de las calles secundarias que de esta arteria principal partían hacia el sudeste iba a parar a los pies del monte Silpios, paraje de bosques y jardines. También terminaban en jardines las que corrían en dirección opuesta, hacia el Orontes. Entre estas últimas, otra calle, también porticada, se cruzaba con la gran avenida, para desembocar en el puente principal que unía la ciudad antigua con la ampliación construida en la isla formada por el río al abrirse momentáneamente en dos brazos. En la isla o «ciudad nueva» se encontraban el hipódromo, varias termas, templos y el palacio imperial, sede de largas estancias de varios emperadores. En las cercanías de este palacio imperial mandó construir Constantino el célebre «Octógono dorado», edificio de planta central, con ambulatorio y tribuna, decorado con derroche de bronce y oro, que pudo ser al mismo tiempo iglesia catedral e iglesia áulica y que servirá de modelo a posteriores iglesias destinadas a los mismos fines. Sus formas arquitectónicas fundamentales contaban ya para esas fechas con una larga tradición en los salones palaciegos de audiencia o recepción.

A unos seis kilómetros al sudoeste de la ciudad, Dafne era como el barrio residencial de Antioquía, lugar privilegiado, de abundantes fuentes, jardines, parques y bosques, célebre por su santuario de Apolo, su templo de Zeus, su teatro y su estadio olímpico.

2.3. Centro cultural cristiano

Centro cultural helenístico de primera importancia, Antioquía, aún en pleno siglo IV, era sede de destacados maestros paganos como Libanio (314-393), ferviente admirador del emperador Juliano, que residió también en Antioquía, donde tuvo que soportar las canciones satíricas y los dichos sarcásticos característicos de esa bulliciosa

población. Se burlaban de su pequeña estatura, de su estrechez de hombros, de su barba puntiaguda «de macho cabrío», de sus amplias zancadas al andar, «como si fuese un gigante». En su *Misopogón*, escrito en Antioquía, Juliano reprocha todo esto al pueblo y deja buena constancia de la baja estima que le merecían los antioquenos y, en particular, los cristianos. Pocos años después, entre los años 386 y 397, Juan Crisóstomo, antioqueno, hará el siguiente retrato de la situación social en que se encuentra en su tiempo la ciudad:

Una décima parte de los ciudadanos son ricos, otra décima parte, pobres que no tienen nada; los demás se encuentran en la zona intermedia [...] Si los ricos y los que tienen suficiente se distribuyesen a los que tienen necesidad de pan y de vestido, tocarían a un pobre por cada cincuenta o cien. Y, sin embargo, y a pesar de tanta abundancia de los que pueden suministrar lo necesario, hay quienes han de lamentarse cada día. Y para que veas la inmisericordia que hay, piensa en la Iglesia, que es uno de los cien ricos de la ciudad, y no de los que más poseen; y la cantidad de viudas y vírgenes que alimenta cada día: el catálogo llega a tres mil. Y, además de éstas, encarcelados, enfermos en los hospitales, peregrinos, mutilados, los que sirven en el altar, a los cuales todos atiende en comida y vestido cada día, sin contar a los meramente ocasionales. Y, sin embargo, sus bienes no disminuyen. Así que si sólo diez ricos quisiesen suministrar otro tanto, no habría ningún pobre (*Homil.* 63,3, sobre Mt: PG 58,630).

Pero Antioquía, desde mucho antes, había sido cuna o sede de escritores cristianos que dejaron testimonios escritos de un cristianismo vertido ya en moldes helenísticos. Es posible que el evangelio de Marcos surgiera aquí y es muy probable que lo hiciera el de Mateo. Parece también que en Antioquía o en su región nació el antiguo escrito de la *Didajé*, recopilación anónima realizada probablemente todavía en el siglo I, muy importante por su doctrina «de las dos vías», de tradición judaica, y sobre todo por sus textos eucarísticos, que no pocos autores consideran la más antigua descripción de una primitiva estructura de la misa; y por sus descripciones de los ministerios eclesiásticos. Se discute si el original fue escrito en griego o en siríaco. Han llegado hasta nosotros varias cartas de Ignacio, obispo de Antioquía, muerto mártir en Roma hacia el año 117. En él queda manifiesto el paso de la comunidad regida por los doctores-profetas a la representada y conducida por el obispo con sus presbíteros y diáconos. Sus epístolas son verdaderos monumentos de la más antigua literatura cristiana. Ignacio de Antioquía es uno de

los personajes claves para entender cómo se llegó a la realidad de una Iglesia universal que se considera a sí misma depositaria de la ortodoxia cristiana, a la que él llama por primera vez «la Iglesia católica» (*Esmir.* VIII,2), y que el pagano Celso (Orígenes, *Adv. Celsum* 5,59) llamará más tarde la «gran Iglesia», en oposición a una serie de comunidades que terminaron siendo marginales y finalmente excluidas como heréticas. También estos grupos que no lograron imponer su forma de concebir el cristianismo estuvieron presentes en Antioquía y contaron con personajes destacados, como los gnósticos Menandro y Saturnino. Se atribuye a Antioquía o a su región la obra titulada *Didascalía de los Apóstoles*, que fue escrita en griego pero fue pronto traducida al sirio, al árabe, al etiópico y al latín. Su núcleo original fue escrito en el siglo II y conformado en la segunda mitad del III. Trata sobre la jerarquía eclesiástica y sobre temas disciplinares y doctrinales como la penitencia, el ayuno, o la resurrección y las herejías.

Antioquía se hace notar también en la época de los apologetas cristianos con el obispo Teófilo y sus tres libros *Ad Autolyicum*, escritos poco después del año 180. Otro obispo de Antioquía, Serapión, de finales del siglo II, dejó en sus escritos muestras de un quehacer teológico, sobre todo mediante la polémica con las diversas interpretaciones cristianas que surgían como consecuencia del intento de aplicar el pensamiento filosófico helenístico a los datos de la nueva religión. De sus obras apenas conservamos algún pequeño fragmento citado textualmente por Eusebio (HE VI,12), pero el mismo historiador eclesiástico del siglo IV cita los títulos de obras de Serapión que él tuvo en sus manos: *A Domno*, *A Carico* y *Poncio*, *Acerca del llamado Evangelio de Pedro*. Esta última obra, además, es testimonio de la intervención del obispo de Antioquía fuera de su sede, en la región de Cilicia, ciudad de Rosos. Entre sus obispos del siglo III merece especial mención Babilas, mártir en la persecución de Decio, cuyo culto fue muy popular en Antioquía. Su tercer sucesor en la sede, Pablo de Samosata, fue un personaje conflictivo que, además de defender una incipiente cristología claramente adopcionista, fue acusado en varios sínodos, y duramente reprochado por su conducta y depuesto en el del año 269. Su negativa prolongada a abandonar la casa de la iglesia dio lugar a un episodio de cierto interés histórico: los obispos que lo depusieron apelaron al emperador Aureliano, quien resolvió, según Eusebio (HE VII,19), «que se entregase a aquellos con los que los obispos de la doctrina de Italia y el de Roma mantenían correspondencia».

Mucho se ha escrito sobre Luciano de Antioquía. Sabemos que fue presbítero en Antioquía y que murió mártir en Nicomedia el 7 de enero del año 312, siendo emperador Maximino Daya. Es posible que naciese en Samosata hacia el año 250. Fue sepultado en Drepanon (Helenópolis), ciudad natal de Helena, madre de Constantino, quien se ocupó de promover su culto (Eusebio, VC 4,61,1). Jerónimo (*De vir. ill.* 77) le atribuye muchos *libelli de fide* y epístolas. De su obra, desgraciadamente, sólo se ha conservado un fragmento de carta (CPG 1, 1721) y otro fragmento de homilía (CPG 1, 1722). Lo que lo ha hecho más famoso, sin embargo, es una serie de noticias sobre él que se han tenido por buenas durante siglos, las siguió admitiendo Harnack y se han repetido hasta nuestros días: se le ha atribuido una recensión del texto bíblico griego de los Setenta y del Nuevo Testamento y una confesión de fe que habría servido como base para la que se aceptó en el concilio de Antioquía del año 341; se le ha tenido por precursor de Arrio y por fundador de la Escuela exegética de Antioquía. En la actualidad, ninguna de estas atribuciones se consideran fundadas en argumentos válidos. En particular, por lo que se refiere a la escuela exegética, su fundación fue algo más tardía y su verdadero fundador fue Diodoro de Tarso, quien tras estudiar en Atenas se hizo monje y fue ordenado presbítero en Antioquía. Fue eminente teólogo y exegeta. Falleció en el año 394. Diodoro dejó bien grabada su impronta en la escuela exegética de Antioquía, que practicó siempre, como su fundador, una exégesis literal opuesta a la principalmente alegórica de la escuela de Alejandría. Figuras representativas de la teología antioquena serán, entre otros, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo, Nestorio y Teodoro. Antioquía será uno de los centros neurálgicos de las controversias teológicas que agitaron al cristianismo durante los siglos IV al VI.

El influjo de la teología antioquena alcanzó también a Edesa y, por su medio, a otras regiones orientales, en las que el cristianismo tuvo amplia difusión.

3. EDESA

3.1. Breve historia

La Mesopotamia del Norte tenía como centro intelectual y religioso, de múltiples religiones, la ciudad de Edesa, la actual Urfa turca. Situada al este del Éufrates, también comercialmente era muy im-

portante: por ella transcurrían diversas rutas de caravanas, especialmente la famosa ruta de la seda, que desde Arbela, capital de la Adiabene, alcanzaba Edesa para proseguir después hasta Antioquía de Siria y su puerto en el Mediterráneo, Seleucia-Pieria.

Edesa es una ciudad con larga historia. Fue fundada, como Antioquía, por Seleuco I Nicátor, en el 303 a.C. En consecuencia, experimentó desde ese momento un proceso de helenización que, sin embargo y, a diferencia de Antioquía, fue siempre superficial, predominando en ella una población árabe arameizada que hablaba siríaco. El siríaco será el idioma litúrgico y el de la predicación cristiana en Edesa, centro cultural decisivo para el desarrollo e irradiación de un cristianismo enculturado en la cultura siríaca.

Muchos de sus habitantes eran de raza judía. Vencidos los seléucidas por los partos en el 130 a.C., Edesa consiguió autonomía local con el rey Osroes, aunque pronto volviese a convertirse en vasalla de los partos. El pequeño estado semítico, más o menos independiente, estuvo regido por una dinastía autóctona árabe, los abgáridas. Conocemos una lista de sus reyes que se prolonga hasta el 242 d.C., sin que ello signifique una trayectoria lineal en su gobierno autónomo. Fue reino aliado de Roma con Pompeyo, aunque su misión principal, no siempre buscada, fue la de servir de colchón entre los dos imperios rivales. En el año 114 d.C., bajo Abgar VII ben Izate (109-116), el reino de Edesa se sometió a la Roma de Trajano. En el 116, a causa de un levantamiento, la ciudad fue incendiada. En ese mismo año volvió a recuperar la independencia, aunque siempre sometida en algún modo a Roma como ciudad cliente. Parece que el máximo esplendor cultural lo alcanzó Edesa bajo el rey Abgar VIII llamado el Magno (177-212). En el año 214 Caracalla destronó a Abgar IX, suprimió la autonomía y la convirtió en colonia romana y cabeza de puente de la administración romana en la zona.

La historia de Edesa quedó marcada por su lucha por la autonomía, que Roma obstaculizó hasta suprimirla. Sus simpatías se dirigieron más bien hacia el Oriente, hacia el reino de los judíos del norte de Mesopotamia, la Adiabene, situado al otro lado del Tigris, con el que mantuvo estrechas relaciones políticas y comerciales, al igual que con los partos, mientras tuvo libertad suficiente para permitírselo.

La situación de Edesa, en los extremos orientales del Imperio romano y en las proximidades del Imperio rival persa, la convirtió en punto de confrontación espiritual y política entre el mundo helenístico-romano y el iraní-árabe. En el año 259 fue asediada por el rey persa Sapor I, tras la batalla en la que el emperador romano Va-

leriano sufrió una completa derrota. Reconquistada por los romanos, cayó más tarde bajo el poder de Palmira, pasando de nuevo a Roma en el 272.

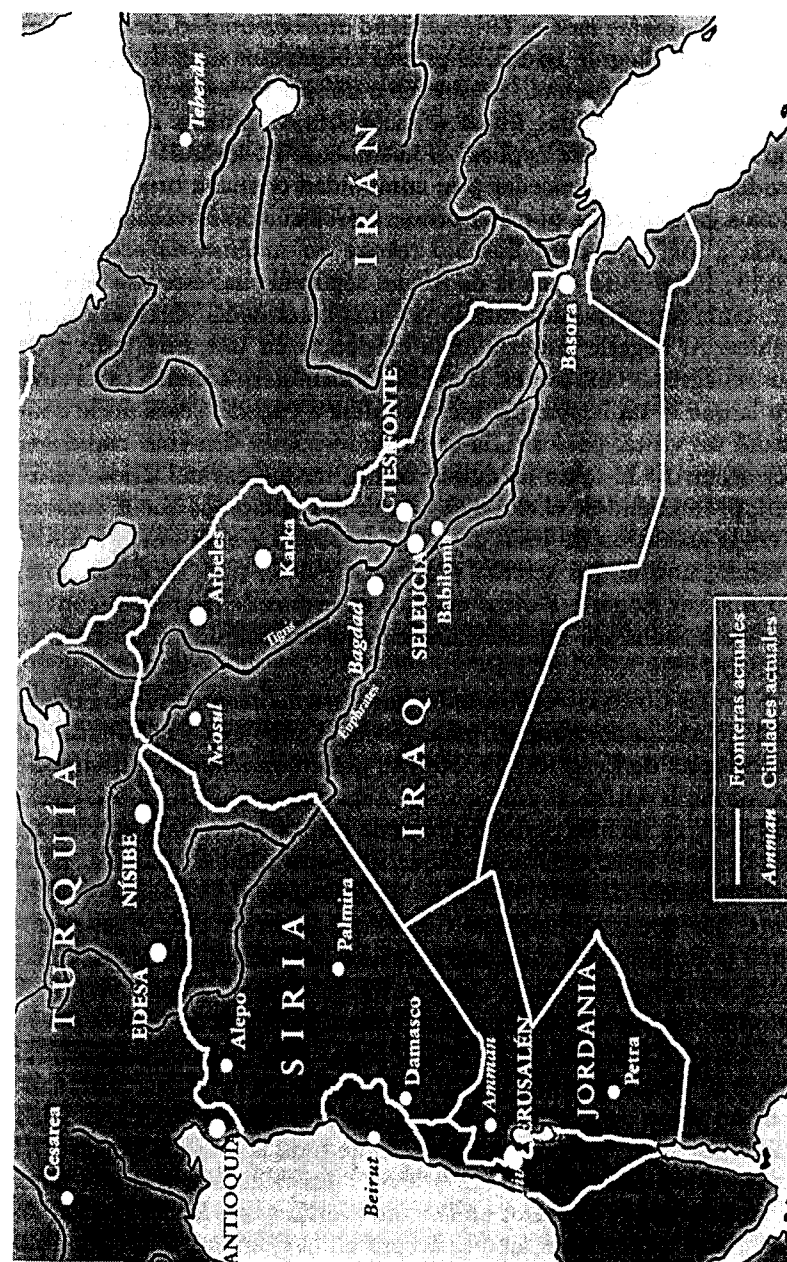
Con Diocleciano, Edesa se convierte en la capital de Osroene. En diferentes grados, las frecuentes guerras de la segunda mitad del siglo IV entre partos y romanos siguieron afectándola. Cuando Roma cede a Persia la ciudad de Nísibe, en el 363, Edesa se convierte en la punta de lanza del Imperio romano en su frontera oriental. En el siglo VII será conquistada por los persas de Cosroes II (609) y reconquistada por el emperador Heraclio (628), para caer bajo dominio musulmán en el 639. Durante los siglos XI a XIV cambiará de dueños varias veces, hasta 1637, que pasa a ser definitivamente turca.

3.2. Cristianos en Edesa

El cristianismo penetró muy pronto en Edesa y su territorio. Al menos desde mediados del siglo II hay ya comunidades cristianas. Hay constancia de la existencia de un edificio cristiano que fue destruido por una inundación sufrida por la ciudad en el año 201, así como de nuevas construcciones de templos en el 313, en el 327-328 y en el 369.

Hasta no hace muchos años se ha pretendido encontrar un origen claro del cristianismo edesano. Unos autores han creído encontrarlo en Antioquía y otros en Jerusalén o Palestina. Hoy día se insiste más en la pluralidad de sus orígenes, que explica mejor la variedad de cristianismo de Edesa en el siglo II y el carácter sincretista de sus doctrinas; variedad y sincretismo que excluyen al marcionismo como forma característica del cristianismo edesano más antiguo. Bardesanes (154-222), ejemplo típico del sincretismo cristiano de Edesa, combatió la doctrina de Marción sobre la creación, pero ambos pueden considerarse como teóricos del cristianismo edesano parcialmente asimilado más tarde por Mani y sus seguidores, los maniqueos, que están bien presentes en Edesa durante los siglos III y IV. En la tradición de estas tendencias hay que situar el encratismo y, en general, la dureza ascética que se advierte en algunos cristianos edesanos, como, por ejemplo, en Taciano. Existen varios escritos que reflejan también algunas de las formas propias del cristianismo edesano: las *Odas de Salomón* (segunda mitad del siglo II) y las *Actas de Tomás* (siglo III).

Por lo que se refiere al cristianismo «ortodoxo» la influencia de Antioquía en Edesa parece ser bastante decisiva. Aunque ya existie-



MAPA 6. Oriente cristiano en los primeros siglos. Fuente: Manuel Sotomayor.

se anteriormente en esta última ciudad una comunidad cristiana perteneciente a la gran Iglesia, el primer obispo conocido de ella es Palut (192-209), ordenado presbítero u obispo en Antioquía.

El retraso con que Edesa se incorpora claramente a la llamada «gran Iglesia» puede explicar el nacimiento de leyendas destinadas evidentemente a conceder a su comunidad cristiana orígenes ortodoxos garantizados por una primera predicación estrechamente ligada a los Apóstoles. Eusebio recoge en su *Historia eclesiástica* (1,13; 2,1,6-7) la leyenda de Abgar, según la cual este rey de Edesa «tenía su cuerpo destrozado por una enfermedad terrible e incurable». Al llegarle noticias de la existencia en Judea de Jesús y de sus milagrosas curaciones, le envió un mensajero con una carta suya en la que le suplicaba que fuese a Edesa a curarle. Jesús no le concedió tal visita, pero sí una carta de respuesta (Eusebio copia «de los archivos» el texto de ambas cartas, traducidas del sirio al griego), prometiéndole el envío de uno de sus discípulos que le curaría. Tras la ascensión de Jesús al cielo, el apóstol Tomás envió a Addai (Tadeo, uno de los setenta y dos discípulos), que, efectivamente, curó al rey Abgar y a otros muchos enfermos de la ciudad, convirtiendo a todos y a Edesa en una ciudad «consagrada al nombre de Cristo».

En las diversas versiones del libro originalmente escrito en lengua siríaca *La doctrina de Addai* (hacia el año 400) y en la *Historia eclesiástica* de Evagrio († h. 600) se presentan algunas variantes de la misma leyenda: el emisario de Abgar, su archivero o secretario Hannán, es además pintor y pretende realizar un retrato en vivo de Jesús, pero no lo consigue porque su rostro cambia cada día. Jesús se compadece de él, le pide el lienzo (*mandilion*) y se seca con él su cara, que queda allí impresa. Con él queda curado Abgar, quien colocó la imagen milagrosa sobre una de las puertas de Edesa, como protección infalible de la ciudad. Anteriormente se atribuyeron las mismas funciones protectoras a la respuesta escrita de Jesús.

En la actualidad no se acepta como indiscutible ni siquiera el mero hecho de la conversión al cristianismo del rey Abgar VIII, aunque no dejan de existir indicios de que así fuera. Eusebio (HE I,13) la da por supuesta, pero porque admite toda la leyenda. Abgar VIII visitó Roma (*Lib. Pontif.* 1,17). Con motivo de esta visita, el papa Eleuterio pudo intervenir en la controversia sobre la celebración de la Pascua en domingo, que se aceptó en la Osroene, según Eusebio (HE V,23,4). Julio Africano visitó al rey Abgar VIII en el 195 y lo llama *ieròs anér*.

En el siglo IV Edesa llegó a ser la ciudad más cristiana del Imperio. El historiador Teodoreto de Ciro (*Hist. Rel.* VIII,2) se expresaba así sobre ella: «ciudad importantísima y muy poblada, especialmente brillante por su piedad». A partir del obispo Qona († 313) conocemos la lista de sus obispos conservada en la *Crónica de Edesa*.

3.3. La «Escuela de los persas»

La gran figura del cristianismo sirio de Edesa fue sin duda el diácono Efrén, animador y en cierto modo creador de la famosa «Escuela de los persas, de Edesa». De él nos ocupamos en el capítulo X, al hablar de los padres sirios. La «Escuela de los persas» de Edesa siguió ejerciendo su labor de elaboración y propagación de la doctrina cristiana. En ella se tradujeron al siríaco numerosas obras de autores de lengua griega, y de ella salieron discípulos que ofrecieron importantes aportaciones al cristianismo establecido fuera de las fronteras del Imperio romano, precisamente en su imperio rival, el Imperio persa, al que había contribuido ya, por lo menos desde finales del primer tercio del siglo III.

Entre los obispos de Edesa es bueno destacar aquí, aunque solamente sea nombrándolos, a Rabbula, obispo de Edesa desde el 412 hasta el 435 o 436, a Ibas († 457, protagonista importante en las polémicas cristológicas del siglo V) y a Jacobo Baradai († 578) (el más importante organizador de los llamados «monofisitas» sirios. (Véase capítulo XV).

Consecuencia de las polémicas cristológicas del siglo V fue la deposición en el año 437 del obispo de Edesa, Narsés, seguidor de la Escuela antioquena, con Teodoro de Mopsuestia y Nestorio (más tarde, en el 488, la Escuela de Edesa será cerrada por el emperador Zenón y su sede destruida). Narsés, expulsado de su sede, se trasladó a Nisibe (en el Imperio persa), donde fundó una nueva «Escuela de los persas», con el apoyo del obispo de esa sede, Barsauma. La Escuela de Nisibe ejerció importante influjo en el cristianismo persa, marcado por la impronta de la Escuela antioquena y edesana, en su forma llamada «nestoriana».

Por otra parte, los maestros de Edesa llevaron consigo al Imperio persa el conocimiento de Aristóteles y de algunos de sus comentaristas, de los que hicieron traducciones al siríaco, así como de Galeno, Hipócrates, Porfirio y otros. Por medio de estas traducciones, los árabes, posteriores dueños de la región, conocieron las obras de la cultura griega, que después transmitieron a otras regiones.

4. SELEUCIA-CTESIFONTE

4.1. Breve historia

El cristianismo en el Imperio persa tendría que superar momentos difíciles de persecución antes de conseguir un fuerte arraigo y de experimentar una extraordinaria expansión por toda el Asia central y el Extremo Oriente. Su centro coordinador y cultural principal fue Seleucia-Ctesifonte, ciudad resultante de la unión de dos ciudades situadas en sendas orillas del río Tigris, nacida cada una en momentos diferentes y por obra de fundadores también de diferentes culturas.

La más antigua de las dos fue Seleucia, en la orilla derecha del Tigris, cerca de la actual Bagdad, capital del Iraq de nuestros tiempos, y a unos 60 kilómetros al noreste de la antigua Babilonia, a la que pronto sustituyó como centro administrativo y comercial.

De nuevo aquí nos encontramos con el gran fundador de ciudades helenísticas, Seleuco I Nicátor. Debió de fundarla hacia el año 312 a.C., tercera, pues, en orden cronológico, tras Antioquía y Edesa, aunque lo único cierto es que las tres fueron fundadas alrededor del 300. Capital oriental del Imperio seléucida, pronto se convirtió en un importante centro cultural helenístico.

Al Imperio seléucida puso fin el rey parto Mitrídates I (171-168 a.C.). Los nuevos dueños de la Mesopotamia establecieron un campamento militar al otro lado del Tigris, enfrente de Seleucia, con el nombre de Ctesifonte. Poco después del 129 a.C., Seleucia-Ctesifonte se convertirá en capital de invierno del Imperio parto (alsácida). A partir del siglo I d.C., la capital irá perdiendo su originaria impronta helenística, sobre todo después de que en el 116 bajo Trajano, y en el 164 bajo Lucio Vero, los romanos la arrasaran. Junto a sus ruinas, Ardachir I (224-241 d.C.), fundador de la nueva dinastía sasánida, construyó la ciudad de Weh-Ardachir, la nueva Seleucia sasánida. El conjunto resultante, en el que predominará Ctesifonte, será la capital del Imperio persa durante los casi cuatrocientos años que reinó la dinastía de los sasánidas, desde el 224 d.C. hasta el 637, en que cayó bajo el dominio del islam.

4.2. El cristianismo en el Imperio persa

Los orígenes legendarios del cristianismo en el Imperio persa están relacionados con los también legendarios del cristianismo en Edesa. Con el mismo fin de atribuirse origen apostólico, se presentó como

introdutor del cristianismo en la Mesopotamia persa a un tal Mari, discípulo del Addai enviado por el apóstol Tomás a Edesa para curar y convertir al rey Abgar. En el siglo III corría también otra leyenda, según la cual el evangelizador de los partos fue el mismo apóstol Tomás. La tumba de este apóstol se suponía en el siglo IV que se guardaba en Edesa.

En realidad, el cristianismo llegó muy pronto a la región dominada entonces por los partos. Por una parte, procedente del judeo-cristianismo palestino, que dejará notables huellas en este nuevo campo. Otra corriente de evangelización proviene de Edesa, siguiendo las buenas vías de penetración que ofrecían los valles del Éufrates y el Tigris. *El libro de las leyes de las regiones*, un libro escrito en el año 196 por un discípulo de Bardesanes de Edesa hacia mediados del siglo III, habla ya de comunidades cristianas en la Pérsida, la Partia, y la Media. Esta primera implantación cristiana debió de realizarse principalmente en las colonias judías, no escasas en la región. También en otras poblaciones semitas, como los nómadas árabes.

Bajo los sasánidas, en todo el Imperio se usó tanto el griego como el arameo-sirio, pero esta última lengua fue prevaleciendo en la Mesopotamia persa y ésa fue la que prevaleció también entre los cristianos, hasta fijarse definitivamente como lengua oficial de esta iglesia.

La dinastía parto de los arsácidas fue tolerante en materia religiosa. No parece que tuvieran mucho que sufrir tampoco los cristianos en los primeros años de la nueva dinastía sasánida. Durante el reinado de Sapor I (241-272), el Imperio persa fue incluso refugio para cristianos del Imperio romano que sufrían dos importantes persecuciones: la de Decio (250) y la de Valeriano (257-258). Sapor I obtuvo importantes victorias en sus campañas contra los romanos: contra Gordiano (241-244), en la que conquistó y se anexionó la Armenia; y contra Valeriano (256-260), al que capturó en el 260. En esta campaña Sapor saqueó Antioquía, deportando a gran parte de su población. Los cristianos deportados, con el obispo Demetriano a su cabeza, formaron comunidades cristianas en el interior del Imperio persa. Lo mismo hicieron otros cristianos deportados o refugiados, provenientes de la Siria romana, contribuyendo notablemente a la expansión del cristianismo en Persia, aunque, según todos los indicios, constituyeron comunidades aisladas con respecto a las formadas por los cristianos autóctonos.

A pesar de los privilegios de que gozaba la religión de Zoroastro y gracias al espíritu tolerante de Sapor I, pudo nacer también en

su tiempo una nueva religión, el maniqueísmo, que mezcló elementos religiosos autóctonos con otros asumidos del budismo y del cristianismo. Mani, el fundador, comenzó a predicar su doctrina en el Imperio persa en el año 242, una doctrina con fuertes rasgos gnósticos y riguroso dualismo, fruto de una revelación progresiva que partía de Buddha y pasaba por Zoroastro y por Jesús hasta culminar en Mani. Si bien es verdad que los sucesores de Sapor no le fueron favorables y que Bahram II lo hizo ejecutar en el 277, sin embargo, los treinta años que duró su predicación bastaron para que sus seguidores compitieran con los propagadores del cristianismo y crecieran extraordinariamente en número dentro y fuera de las fronteras persas (recuérdese que Agustín de Hipona fue maniqueo en su juventud).

En el siglo IV también los cristianos padecerán fuertes persecuciones en Persia (véase capítulo XV). Para esa ocasión y en esas fechas, la iglesia sirio-oriental o «persa» se hallaba muy arraigada y había obtenido ya un alto grado de desarrollo y organización, lo que presupone la existencia de una serie de sedes episcopales, al menos desde mediados del siglo III. La estructuración jerárquica, con una cumbre única o sede primacial con autoridad en toda la iglesia persa no se logró sin problemas ni conflictos de jurisdicción entre las diversas sedes. Detrás de tales conflictos estaba también la diversidad cultural entre sedes asentadas en regiones étnicamente persas y regiones, como las de la Mesopotamia, donde predominaba el elemento arameo, que será el que terminará imponiéndose. El primero en luchar por conseguir la unidad parece que fue Papa bar Aggai, obispo de Seleucia-Ctesifonte (317-329) bajo el emperador sasánida Sapor II (310-379), aunque su consolidación definitiva no se logrará hasta algo más tarde.

La iglesia persa, heredera de la de la Siria oriental, una vez implantada en un Imperio ajeno y enemigo del romano, vivirá casi totalmente aislada de todas las otras iglesias y con características propias muy señaladas en todos los aspectos de su vida y desarrollo. Entre otros aspectos, la iglesia persa será la única que nunca mantuvo alianza con el poder político, y la única también que desarrollará una teología tanto dogmática como espiritual bastante ajena a la cultura helenística.

De este último doble aspecto es testimonio muy destacable Jacobo, el «Sabio persa», más conocido por el nombre de Afraates, el más antiguo de los escritores eclesiásticos de fuera de las fronteras del Imperio romano y el más antiguo entre los de lengua siríaca (véase capítulo X).

A partir del siglo IV tenemos más abundantes documentos para reconstruir la historia del cristianismo persa. De ello nos ocuparemos en posteriores capítulos.

5. ALEJANDRÍA DE EGIPTO

5.1. Breve historia

Alejandría nació por obra de Alejandro Magno en el año 331 a.C., construida por el arquitecto Dinocrates sobre la anterior población de Rhakotis, en el extremo occidental del delta del Nilo. A la muerte de Alejandro tocó en suerte a Ptolomeo (Ptolomeo Soter), macedonio también, que puso todo su empeño en hacer de la ciudad el gran centro intelectual y cultural del mundo helenístico. Su reino se extendió a la Cirenaica, a Palestina y a Chipre, inaugurando una dinastía que perduró en el poder hasta que en el año 31 a.C. la famosa Cleopatra VII perdió la batalla de Actium y Egipto pasó a convertirse en una provincia de Roma.

Ptolomeo Soter y sus sucesores inmediatos consiguieron su propósito de elevar a Alejandría al mayor esplendor. A ellos debemos instituciones y monumentos alejandrinos que llegaron a formar parte del patrimonio universal. Asesorado por el discípulo de Aristóteles Demetrio de Falerón, Ptolomeo I creó el célebre Museon de Alejandría, auténtica escuela o universidad (museo es templo dedicado al culto de las Musas, al cultivo de todas las ramas del saber). En su famosa Biblioteca aneja se reunieron millares de volúmenes y allí trabajaron, aprendieron o enseñaron maestros como Arquímedes, Euclides, el gran maestro de la geometría, los geógrafos Eratóstenes y Claudio Ptolomeo, el astrónomo Aristarco de Samos o el otro Aristarco, el de Samotracia, a quien debemos una edición crítica de las obras de Homero. En ella se gestaron grandes avances de la humanidad en la física, geometría, geografía, trigonometría, medicina, astronomía y ciencias aplicadas.

Obra del primer Ptolomeo fue también la gran torre-guía para navegantes (una de las siete maravillas del mundo, obra del arquitecto Sostrato), construida en la isla alejandrina de Faros, topónimo que pasó a ser nombre genérico de tales construcciones. Ptolomeo I fue también el creador del culto a Serapis, afortunada síntesis helenizante de los antiguos cultos egipcios a Osiris y Apis. Ptolomeo II Filadelfo (285-247) comenzó y Ptolomeo III Evergeta terminó la

construcción en Alejandría del gran templo a Serapis, el Serapeon, que albergó igualmente una importante biblioteca, considerada como ampliación de la Gran Biblioteca, por lo que se la conoció como «la Hija». Una tradición del siglo II a.C. atribuye a Ptolomeo II la iniciativa de la famosa traducción de la Biblia, del hebreo al griego, llamada de «los Setenta», de la que tan intenso y prolongado uso se hizo en la cristiandad.

En el año 30 a.C. entra Octavio en Alejandría tras la derrota en Actium, el año anterior, de sus contrincantes Marco Antonio y Cleopatra. Egipto queda convertida en provincia romana. La ciudad seguirá siendo importante centro cultural y comercial, y de su puerto seguirán partiendo hacia Roma naves cargadas de trigo, que la convertían en la principal proveedora de la capital del Imperio.

5.2. *El cristianismo en Alejandría*

Desde Palestina, cuna del cristianismo, la nueva fe, como se ha visto, se extendió muy pronto hacia el norte, abriéndose en palmera por el próximo Oriente hacia el este y el oeste. También se extendió, como era natural, hacia el sur, hacia el noroeste de África, especialmente Egipto.

Se discute mucho sobre el origen exacto del cristianismo en Egipto y especialmente en su capital Alejandría. La discusión puede que no esté del todo justificada, al menos cuando lo que parecen pretender algunos autores es señalar un origen único, siendo lo más lógico pensar que el cristianismo llegó a Egipto, como a otros muchos lugares, por diferentes vías.

Hay un hecho cierto: en Egipto penetró el cristianismo rápidamente, y en el siglo II había experimentado ya una notable dispersión por la región. Así lo atestiguan los varios papiros descubiertos con textos fragmentarios de evangelios y otros libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La corta distancia que separa a Jerusalén de Alejandría, la abundancia de judíos en esta última ciudad y sus contactos frecuentes con los judíos palestinos hacen muy verosímil la hipótesis de una muy temprana influencia en Alejandría de judíos palestinos convertidos al cristianismo. Es éste un hecho que nadie discute. La discusión se plantea sobre qué clase de judíos palestinos fue la que influyó, si la de los «judaizantes» (la de Santiago «el hermano del Señor», jefe de la comunidad de Jerusalén) o la de los helenistas (la del protomártir Esteban —algunos lo creen alejandrino— y de misioneros como

Bernabé y Pablo). Ambas clases, sin duda, estuvieron presentes, pero existen suficientes indicios para afirmar que fue la de tendencia helenística la más decisiva en la capital.

Uno de los que llevaron el Evangelio a esta ciudad pudo ser Marcos el evangelista. Es una tradición que recoge Eusebio (HE II, 16, 1): «Se dice que este Marcos fue el primero en ser enviado a Egipto y que allí predicó el Evangelio que él había compuesto, y que fundó iglesias, primeramente en la misma Alejandría». Pero la variedad de contactos comerciales y culturales de la capital egipcia no podía menos de propiciar el carácter ecléctico que se observa en su cristianismo si nos atenemos a los más antiguos testimonios conocidos. Junto a los fragmentos del evangelio de Juan o a los del *Contra los herejes* de Ireneo de Lyon, llegados hasta nosotros en papiros del siglo II, tenemos la presencia en Alejandría de grandes personalidades del gnosticismo como Basílides, Valentín y Carpócrates, y restos de evangelios apócrifos como el *Evangelio de los hebreos* (siglos I/II) o el *Evangelio de los egipcios* (siglo II). El predominio de la gran Iglesia o de la «ortodoxia» parece quedar reafirmado a partir de Demetrio, quien dirigió la iglesia alejandrina desde el año 189 hasta, al menos, el 202.

Dos peculiaridades de la iglesia alejandrina conviene señalar de manera muy especial. La primera se refiere a su organización jerárquica, la segunda, a su importante papel en el recurso a la filosofía griega como auxiliar de la fe cristiana dentro del ámbito helenístico.

Existen varios textos que han dado pie a la idea de que en los primeros tiempos la iglesia de Alejandría, como en otras comunidades, estaba regida por un colegio de presbíteros, los cuales elegían entre sí a uno y lo ordenaban como obispo presidente. Jerónimo lo describe así:

En Alejandría, desde Marcos evangelista hasta los obispos Heraclas y Dionisio, los presbíteros siempre elegían a uno de entre ellos, designándolo para un grado superior, y lo llamaban obispo (*Ep.* 146).

Varios siglos más tarde, Eutiquio de Alejandría afirmará algo parecido (*Anales*: PG 111, 982), pero especificando que eran doce los presbíteros y que, una vez elegido uno de entre ellos para presidirlos, los once restantes le imponían las manos y lo bendecían, y elegían un nuevo presbítero para volver a ser doce. Respondan o no estos textos a una realidad histórica (J. Lécuyer), esta forma colegial de concebir la jerarquía no fue óbice para que bastante pronto el

obispo de Alejandría se convirtiera en el obispo metropolitano con más poder personal absoluto en toda la región bajo su jurisdicción, hasta el punto de que se llegase a compararlo con los antiguos faraones. A ello contribuyó sin duda el carácter especial de un Egipto cristiano en el que existió siempre una notable desproporción entre las dimensiones territoriales, humanas, económicas y culturales de la capital y las de las demás sedes y comunidades. Del pueblo autóctono disperso por el resto del país (coptos), analfabeto en buena parte, tenemos pocas noticias en los primeros siglos, pero pronto se llega a escribir en su lengua, heredera de la antigua egipcia, con un alfabeto, al parecer de origen cristiano, creado para poner a su alcance las Escrituras. A partir del siglo IV, un espectacular florecimiento del monacato en el pueblo copto lo convierte en protagonista de primera fila en la historia del cristianismo.

5.3. Cristianismo y filosofía

A pesar de las numerosas vicisitudes penosas por las que pasó, Alejandría seguía siendo la ciudad culta por excelencia. Al igual que en otras ciudades helenísticas, pero aquí con especial vigor, surgieron pensadores cristianos que sentían la necesidad de aplicar su razón, sus conocimientos, sus fundamentos filosóficos y su metodología a la doctrina que profesaban al aceptar la fe cristiana. Tales pensadores o maestros (*didáskaloi*) dirigían escuelas o centros de elaboración y difusión de una doctrina teológica cristiana vertida en los moldes del helenismo. Los cristianos cultos de Alejandría contaban con el precedente de la helenización del judaísmo llevada a cabo por judíos alejandrinos, especialmente por Filón. El primero de los maestros cristianos conocidos fue Panteno, aunque de él se tienen pocas noticias. De excepcional importancia hemos de considerar en cambio a Clemente (ca. 140-antes del 215), nacido probablemente en Atenas y activo en Alejandría desde finales del siglo II. Clemente es un cristiano culto que aprecia la cultura griega en la que ha nacido y se ha desarrollado. Al contrario de otros cristianos, él no ve en la cultura griega, especialmente en la filosofía, un peligro para la fe:

La filosofía no corrompe la vida fabricando hechos falsos y obras viles, como algunos le acusan, cuando, al contrario, es claramente imagen de la verdad, don divino concedido a los griegos y que no nos aparta de la fe seduciéndonos con técnicas engañosas... (*Strom.* 1.2.19.4 - 20.2).

No hay, pues, que temerle. Su convicción en este punto la expresa contundentemente en esta frase:

Muchos temen a la filosofía griega como los niños al coco y temen que se los lleve. Pues si es ésa la fe que tienen (no la llamo conocimiento), una fe que se desmorona ante el razonamiento, que se desmorone, pues por lo mismo están más bien confesando no poseer la verdad (*Strom.* 6.10.80.5).

Clemente, como filósofo, es fundamentalmente neoplatónico, pero sus horizontes son amplios cuando se refiere a la filosofía que debe utilizar el cristiano para hacer aceptable su fe al mundo culto del ámbito griego:

Cuando digo filosofía no me refiero a la estoica ni a la platónica ni a la epicúrea ni a la aristotélica; llamo filosofía a todo el conjunto escogido («eclectico») de cuanto por parte de cada una de estas escuelas se dice de bueno y nos enseña justicia e irreprochable conocimiento (*Strom.* 1.7.37.6).

Aun con la reserva de que «la filosofía griega es como la nuez, que no toda es comestible» (*Strom.* I,1,7,3), la considera, como hemos visto, «don divino concedido a los griegos». Por eso trabaja en favor de la enculturación del cristianismo en el mundo cultural propio, que es el helenístico. El conocimiento y uso de la cultura, en primer lugar y hacia el exterior, evita el desprecio ante lo desconocido, incomprensible o estimado como solamente apto para gente inculta:

La erudición del maestro que expone los principales dogmas de los griegos lo recomienda a la confianza de sus oyentes; hace nacer la admiración en los discípulos y los reúne alrededor de la verdad. Es de fiar este recurso psicológico por cuyo medio los estudiosos reciben la verdad aunque sea revestida (*Strom.* 1.2.19.4 - 20.1).

La cultura, además, debe ser para los cultos el medio para alcanzar la verdad y acercarse a la fe. Clemente se queja de que «algunos se consideran tan fuertes que no creen tener que acudir a la filosofía ni a la dialéctica y ni siquiera aprender las ciencias naturales; quieren únicamente la fe desnuda»; para él, la fe del culto requiere el esfuerzo de la búsqueda. Y continúa:

Esto es como pretender vendimiar rápidamente desde el primer momento la viña, sin haberle dedicado previamente ningún cuidado.

Por «viña» se entiende alegóricamente el Señor, de quien debemos vendimiar el fruto por medio de la ciencia y la técnica agraria de la razón [...] Así como en agricultura y en medicina no es perito sino el que ha asimilado varias enseñanzas para poder cultivar o curar lo mejor posible, de la misma manera aquí llamo perito al que dirige todos sus esfuerzos hacia la verdad de manera que, recogiendo todo lo útil de la geometría, de la música, de la gramática y de la misma filosofía, conserva la fe libre de asechanzas (*Strom.* 1.9.43.1-4).

El concimiento y uso de la filosofía es útil para defender la fe:

La doctrina del Salvador es autosuficiente y no necesita de apoyo, siendo como es «fuerza y sabiduría de Dios». El añadido de la filosofía griega no hace más poderosa la verdad, pero sí reduce a la impotencia el ataque sofístico y rechaza las taimadas maquinaciones contra la verdad. Por eso, se la llama familiarmente empalizada y es verdaderamente cerca protectora de la viña (*Strom.* 1.20.100.1).

Para Clemente, la fe cristiana es «la verdadera filosofía», la perfecta «gnosis», pero la filosofía griega es también búsqueda de la verdad:

Decimos en consecuencia con claridad que la filosofía es búsqueda de la verdad y de la naturaleza de las cosas (de aquella verdad de la que el mismo Señor dijo: «yo soy la verdad»), y también, que la instrucción preliminar del descanso en Cristo ejercita el espíritu, despierta la inteligencia y la dota de agudeza para la búsqueda de la verdadera filosofía. Los iniciados la poseen porque la han encontrado o, mejor, la han recibido de la verdad misma (*Strom.* 1.5.32.4).

Clemente de Alejandría es el pensador cristiano que más honda y explícitamente ha abordado en la antigüedad el problema de la relación entre fe y cultura, abriendo el camino para la obra ingente de reflexión de otro alejandrino, Orígenes (185-254), discípulo de Anonimo Saccas y el más profundo pensador, sin duda, del cristianismo griego, que, tras hacerlo en Alejandría, en los últimos años de su vida ejerció su magisterio en Cesarea de Palestina. De él afirma Eusebio:

Y, al extenderse por todas partes la fama de Orígenes, otras muchas gentes instruidas acudían a él para comprobar la experiencia de este hombre en las doctrinas sagradas. Miles de herejes y no pocos filósofos de los más sobresalientes se le adherían con interés, para aprender de él no sólo las cosas divinas, sino incluso las de la filosofía profana (HE VI,18,2).

Sobre otros aspectos de ambas importantes figuras, Clemente y Orígenes, se trata más ampliamente en el capítulo siguiente.

Tras Orígenes siguen ejerciendo su magisterio en Alejandría Heraclas, Dionisio de Alejandría († ca. 265), Teognosto († ca. 280) y otros. Discípulos de Dídimo el Ciego († 398) fueron Rufino y Jerónimo.

En Alejandría y en todo el cristianismo egipcio de factura helenística de los primeros siglos, el *didáskalos*, el intelectual cristiano que dirigía o enseñaba en la escuela donde se elucubraba sobre la fe, se hacía oír también en las asambleas que la jerarquía convocaba para zanjar las cuestiones doctrinales que suscitaban algunos obispos o fieles discordantes. Así, el tipo de sínodos o concilios celebrados dentro del ámbito de influencia de la iglesia alejandrina con anterioridad al concilio de Nicea, difiere notablemente de los que tuvieron lugar, por ejemplo, a mediados del siglo III, en el África proconsular. En estos últimos el procedimiento sigue casi a la letra el modelo del senado romano, y los obispos se ajustan al protocolo observado por los senadores y ejercen como ellos su autoridad. El tipo de los concilios de la esfera alejandrina no tiene su modelo en el senado; refleja, en cambio, muy directamente el contexto de una disputa de escuela. Están presentes los obispos, también los fieles como testigos, pero el papel principal no pertenece a ellos, sino al *didáskalos*, que es quien dialoga, según las reglas de la dialéctica, con el acusado de herejía, intentando convencerlo y alcanzar el necesario consenso en la fe por medio de la averiguación y el diálogo y no por el mero ejercicio de la autoridad episcopal (Sieben, 1979).

Orígenes contribuyó con su doctrina neoplatónica a la preparación de un ambiente propicio al nacimiento del monaquismo, movimiento de excepcional importancia, sobre todo, en la iglesia alejandrina. Los monjes ejercerán especial influencia en la integración del elemento copto (el autóctono, no helenizado) en el cristianismo egipcio.

Personajes de especial relevancia ocuparán la sede de Alejandría a lo largo de toda la antigüedad cristiana, como quedará patente en varios de los capítulos siguientes.

6. ROMA Y CARTAGO

6.1. El cristianismo en Roma

En el occidente del Imperio romano dos ciudades destacaron muy pronto en el mapa de la implantación del cristianismo y en el im-

portante papel que habían de desarrollar en él durante la antigüedad cristiana: Roma y Cartago.

Por ser Roma la capital del Imperio romano y por sentirse sus obispos sucesores en la cátedra del apóstol Pedro, el protagonismo de la «Ciudad eterna» en el desarrollo del cristianismo universal es crucial, aunque en grado diverso según las épocas y las regiones. Su nombre recurrirá en muchos de los capítulos de la presente obra. No es, pues, necesario que en éste le dediquemos amplia atención; eso nos llevaría, además, a repetir temas ya tratados o por tratar más adelante. Baste recordar que la presencia del cristianismo en Roma está perfectamente atestiguada, al menos, desde mediados del siglo I, ya que el apóstol Pablo, probablemente desde Corinto, dirige una carta a la comunidad romana en el año 58, en la que les dice: «en el mundo entero se pondera vuestra fe» (Rom 1,8); y les asegura: «hace muchos años que siento muchas ganas de haceros una visita» (Rom 15,23). Testimonios de escritores paganos como Tácito (*Anales*, 15,44) y Suetonio (*Claudio*, 25,4) confirman también la antigüedad del cristianismo romano.

Entre los cristianos de una ciudad tan cosmopolita es lógico que aparezcan elementos de las más variadas procedencias. Es un hecho constatado la presencia en Roma de una amplia comunidad judía; en ella predicarían el cristianismo judíos cristianos venidos de Palestina y de Antioquía, aunque desde muy antiguo también fue nutrida la presencia de paganos convertidos a la nueva fe. Durante los dos primeros siglos, la lengua oficial de la comunidad cristiana de Roma fue el griego, y todavía, en pleno siglo III, los nombres de sus obispos enterrados en la «Cripta de los papas», en el cementerio de Calixto, aparecen escritos en griego en sus respectivas tumbas: «*Pontianos, Anteros, Fabianos, Lucis, Euticianos*», todos seguidos del título de obispo en abreviatura, también en griego: *epis*.

Consta explícitamente la presencia de Pablo en Roma, al menos durante dos años, al principio de los 60. No sabemos cuándo llegó a Roma Pedro, con mucha probabilidad no antes del 58, año en que escribe Pablo a los romanos sin hacer ninguna mención de él. Existen antiguos testimonios del martirio de Pedro en Roma, en tiempos de Nerón (¿año 65?), y en algunos de ellos se le asocia en el martirio a Pablo (¿año 67?). Así, por ejemplo, Clemente Romano, hacia el año 96, en su primera carta a los Corintios; y Dionisio de Corintio, quien, en el texto de una carta escrita a los Romanos (entre 166 y 174) y transcrito por Eusebio (HE II,25,8), afirma que Pedro y Pablo, «después de haber enseñado juntos en Italia, los dos dieron tes-

timonio en la misma ocasión». En esta misma carta a los Romanos, Dionisio corrobora la buena fama de que gozaba la comunidad romana y que Pablo también alababa en el texto citado más arriba. Escribe así Dionisio:

Porque desde el principio tenéis esta costumbre de hacer el bien de muchas maneras a todos los hermanos y de enviar ayudas en cada ciudad a muchas iglesias; remediáis así la pobreza de los necesitados y mantenéis con las provisiones que desde el principio estáis enviando, a los hermanos que se hallan en las minas, conservando, como buenos romanos, una costumbre romana tradicional, costumbre que vuestro bienaventurado obispo Sotero no solamente ha conservado, sino que la ha aumentado, proveyendo abundantemente socorros para enviarlos a los santos y consolando con bienaventuradas palabras a los hermanos que acuden a él, como padre que ama con ternura a sus hijos (Eusebio, HE IV,23,10).

6.2. Cartago

Roma será, desde muy pronto, el centro más activo del Occidente cristiano. Pero en el proceso de enculturación del cristianismo en el mundo latino le acompaña destacadamente la ciudad africana de Cartago.

Cartago era la capital de la provincia romana del *Africa Proconsularis* y la más importante de las ciudades occidentales del Imperio. Ciudad en estrecho contacto con Roma, debió de ser una de las primeras, si no la primera, en las que se llegó a formar una comunidad cristiana. Sin embargo, el más antiguo testimonio histórico cierto sobre el cristianismo en el África romana no se refiere a Cartago, sino a una pequeña ciudad no identificada en la actualidad, llamada Scilli. El testimonio en cuestión es una de las pocas *Actas de mártires* que merecen plena credibilidad histórica: las actas proconsulares de unos mártires que padecieron martirio el 17 de julio del año 180². Son, al mismo tiempo, el primer documento cristiano escrito originalmente en latín. Sólo unos 17 años más tarde la literatura cristiana latina se enriquece con las primeras obras de Tertuliano, que es también la primera gran figura de la literatura cristiana en latín. Pcede ésta, pues, del África romana y, en concreto, de Cartago, donde ejerce Tertuliano como escritor entre los años 197 y 217. Sus obras llegan a ser conocidas en toda la cristiandad occidental antigua, en

2. Véase en el Apéndice documental del capítulo VI, pp. 320-322.

la que influye poderosamente, a pesar de que su autor se separó de la gran Iglesia en los últimos años de su vida adhiriéndose al montanismo (hacia 207). Esta curiosa adhesión de Tertuliano a una religión venida de Asia no es el único síntoma de especiales relaciones del cristianismo africano con el del Asia Menor helenístico; lo son también el dominio de la lengua griega por parte del mismo Tertuliano y manifiesto en otros escritos africanos, así como diversos vestigios en la liturgia y no pocos nombres griegos de obispos africanos del siglo III.

Por testimonios de Tertuliano nos consta la existencia de comunidades cristianas a finales del siglo II, además de en Cartago, en otras tres localidades del África Proconsular y también en Lambesa, la capital de Numidia. En la primera mitad del siglo III la implantación de la Iglesia en las tres provincias africanas de Numidia y Proconsular se ha afirmado ya de modo espectacular. En el año 256 existían, al menos, 87 sedes, de las cuales 59 en el actual territorio de Túnez, 24 en el de la actual Argelia, tres en Libia y una de localización imposible (*Sententiae episcoporum*: CSEL III,1,433-461). La importancia de este abundante número de sedes queda patente si recordamos que para esas mismas fechas no tenemos constancia más que de cinco sedes en toda la Península Ibérica. Sobre la Mauritania Tingitana, en cambio, las primeras y escasas noticias pertenecen a fecha más tardía, de finales del siglo III y siglo IV.

Cartago cobra su mayor importancia y prestigio en los años del episcopado de Cipriano (ca. 248-258). Dos persecuciones y una desoladora peste perturbaron el ejercicio de su *potestas* episcopal. Esto no obstante, su personalidad, su cultura y su *auctoritas* le convirtieron en el personaje más influyente de su tiempo en el cristianismo latino. Sus obras, especialmente su rico epistolario, son una fuente importante para el conocimiento de la historia del citado cristianismo. Murió mártir, decapitado durante la persecución de Valeriano, el 14 de septiembre del 258. Sobre Cartago, Tertuliano y Cipriano se trata más detenidamente en el capítulo V.

Cartago y el África cristiana han dejado huellas importantes de su influencia en las iglesias hispanas; y su importancia en todo el cristianismo, que se mantiene con obispos como Aureliano y, sobre todo, Agustín de Hipona, no comienza a eclipsarse hasta los años subsiguientes a la invasión vándala.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Listas de los obispos de Roma de los tres primeros siglos

Hegesipo (Eusebio, HE, IV, 22,3) (ca. 155-156)	Ireneo <i>Adv. haer.</i> II,3,3 (ca. 177-178)	Eusebio HE III-VII (d. 304)	<i>Catálogo Libe- riano</i> (ca. 235, 336, a. 366)
Aniceto Sotero Eleuterio	Pedro y Pablo Lino Anacleto Clemente Evaristo Alejandro Sixto Telesforo Higino Pío Aniceto Sotero Eleuterio	Pedro y Pablo Lino Anacleto Clemente Evaristo Alejandro Sixto Telesforo Higino Pío Aniceto Sotero Eleuterio Víctor Ceferino Calixto Urbano Ponciano Antero Fabiano Cornelio Lucio Esteban Sixto II Dionisio Félix Eutiquiano Cayo Marcelino († 304)	Pedro Clemente Cleto Anacleto Evaristo Alejandro Sixto Telesforo Higino Pío Sotero Víctor Calixto Urbano Ponciano Antero Fabio Cornelio Lucio Eseban Sixto II Dionisio Félix Eutiquiano Cayo Marcelino Marcelo

2. Listas de los obispos de los tres primeros siglos de Jerusalén, Alejandría y Antioquía, según Eusebio, HE III-VII

Jerusalén	Alejandría	Antioquía
Santiago	Aniano	Evodio
Simeón	Abilio	Ignacio
Justo	Cerdón	Herón
Zaqueo	Primo	Cornelio
Tobías	Justo	Eros
Benjamín	Eumenes	Teófilo
Juan	Celadión	Maximino
Matías	Agripino	Serapión
Felipe	Juliano	Asclepiades
Séneca	Demetrio	Fileto
Justo II	Heraclas	Zebeno
Leví	Dionisio	Babilas
Efrén	Máximo	Fabio
José	Teonas	Demetriano
Judas	Pedro	Pablo
Marcos		Domno
Casiano		Timeo
Publio		Cirilo
Máximo		Tirano
Juliano		
Cayo		
Símaco		
Cayo II		
Juliano II		
Capitón		
Máximo		
Antonino		
Valente		
Doliquiano		
Narciso		
Narciso		
Dios		
Germanión		
Gordio		
Narciso		
Alejandro		
Mazabanes		
Himeneo		
Zabdas		
Hermón		

3. Sobre las iglesias de Jerusalén

«Bendito el que viene en nombre del Señor» y lo que sigue. En atención a los monjes, que van a pie, hay que caminar despacio. Por eso se llega a Jerusalén a la hora en que un hombre puede distinguir a otro, o sea, casi a la hora del alba, antes de la salida del sol. Al llegar, entra el obispo y todos con él en la Anástasis, donde hay ya muchas lámparas encendidas. Recitan un salmo, hacen oración y reciben la bendición del obispo, primero los catecúmenos y luego los fieles. El obispo se retira entonces y los demás se van a descansar cada cual a su casa. Los monjes se quedan allí hasta que es de día recitando himnos. Cuando el pueblo ha descansado, vuelven todos a reunirse en la iglesia mayor, en el Gólgota, al comenzar la hora segunda. Huelga decir cuánto es aquel día el ornato en la iglesia mayor, en la Anástasis, en la Cruz y en Belén. No se ve más que oro, piedras preciosas y seda; las cortinas son también de seda bordada en oro. Los objetos de culto que se usan aquel día son de oro con piedras preciosas incrustadas. Sería imposible calcular y describir cuántos y cuán valiosos son los cirios, candelabros, lámparas y demás objetos del templo. Y ¿qué decir de la ornamentación de la misma iglesia? Constantino, bajo la vigilancia de su madre, en cuanto lo permitieron las circunstancias de su reino, decoró con oro, mosaicos y mármoles preciosos la iglesia mayor, la Anástasis, la Cruz y demás santos lugares de Jerusalén. Pero volvamos a nuestro tema. El día primero se concentran todos en la iglesia mayor, que está en el Gólgota. Predicación, lecturas, himnos, todo apropiado para ese día. Luego, al despedirse de la iglesia, van cantando himnos hasta la Anástasis, como de costumbre. La despedida es a la hora sexta. Se procede al lucernario como de costumbre cada día. Al día siguiente y al tercero van también a la iglesia del Gólgota. Durante el triduo se celebra esta alegre fiesta en la iglesia que hizo Constantino y dura hasta la hora sexta. El cuarto día en Eleona, es decir, la preciosa iglesia que está en el Monte de los Olivos, con el mismo ornato y solemnidad. El quinto día en el Lazario, a unos mil quinientos pasos de Jerusalén. El día sexto en Sión. El séptimo en la Anástasis y el octavo en la Cruz. Así, pues, durante ocho días se celebran estas fiestas con alegría y ornato en todos los santos lugares que acabo de mencionar. Asimismo en Belén, con igual ornato y alegría celebran el octavario los presbíteros, todo el clero del lugar y los monjes que viven allí. Desde el momento en que el pueblo sale de noche con el obispo de Jerusalén, todos los monjes del lugar velan en la iglesia de Belén hasta el amanecer cantando himnos y antífonas. El obispo debe pasar esos días siempre en Jerusalén. Debido a la alegría y solemnidad de ese día, de todas partes acuden a Jerusalén gentes innumerables: monjes, seglares, hombres y mujeres (Egeria, *Peregrinación*, XXV,6-12. Epifanía y su octava. De *Peregrinación de Egeria. Itinerarios y guías primitivas a Tierra Santa*, ed. presentada y preparada por Teodoro H. Martín-Lunas, Salamanca, 1944, pp. 65-67).

4. Sobre Edesa

Después de algunas jornadas de viaje, llegué a Batanis, ciudad cuyo nombre leemos en las Escrituras, y que todavía existe. Tiene una iglesia con su obispo verdaderamente santo, monje y confesor. Hay algunos sepulcros de mártires y tiene muchos habitantes la ciudad. Por eso hay una guarnición de soldados con su tribuno. Partiendo de allí, con la ayuda de Cristo, Dios nuestro, nos dirigimos a la iglesia y sepulcro de santo Tomás [en Edesa]. Luego, como acostumbramos en los lugares santos, hecha la oración y demás peticiones, leímos algo sobre el santo. La iglesia es grande, muy bonita y de nueva planta, como debe ser la casa de Dios. Me quedé tres días porque había allí muchas cosas que deseaba ver. En la ciudad vi muchos sepulcros de mártires y santos monjes que vivían junto a los sepulcros o lejos de la ciudad, en monasterios solitarios. El santo obispo de dicha ciudad, hombre verdaderamente religioso, monje y confesor, acogiéndome con agrado me dijo: «Como veo, hija, que con religiosa intención te has impuesto el trabajo de venir a estos lugares desde tierras remotas, si lo tienes a bien te mostraremos todo lo que gustan de ver los cristianos que vienen por aquí». Yo entonces, dando gracias a Dios y al obispo, le rogué encarecidamente que se dignase hacerlo así.

Me llevó primero al palacio del rey Abgar, donde me mostró la estatua arquetipo del mismo rey, grande y parecida a él, según ellos decían, de mármol tan brillante que parecía de perlas. A juzgar por el rostro de Abgar, visto de frente, daba la impresión de haber sido hombre realmente sabio y de honorable honradez. Me dijo el santo obispo: «Éste es el rey Abgar, quien creyó que el Señor era verdaderamente Hijo de Dios antes de haberle visto». Cerca de allí había otra estatua de mármol. Dijo que era de Magno, hijo de Abgar; era también de gracioso aspecto. Pasamos luego al interior del palacio. Había fuentes llenas de peces como nunca había visto: grandes, lustrosos, de buen sabor. Actualmente la ciudad no tiene más agua que la que sale del palacio como gran río de plata. El santo obispo me contó cómo había sido el origen de aquella agua: «Algo después de haber escrito el rey Abgar al Señor y de que el Señor hubiese contestado a Abgar por medio del correo Ananías, como está escrito en la misma carta, después de algún tiempo pasaron los persas y cercaron la ciudad. Pero el rey Abgar, con la carta del Señor en mano, se dirigió enseguida a la puerta y oró públicamente con todo el ejército. Después dijo: «Señor Jesús, tú nos habías prometido que ningún enemigo entraría en esta ciudad y ya ves que ahora nos atacan los persas». Esto dicho y teniendo el rey la carta en sus manos levantadas, de repente cubrieron densas tinieblas las afueras de la ciudad. Los persas llegaban ya a tres millas de la misma, pero no pudieron ver más que para fijar sus campamentos cercando toda la ciudad a distancia de las tres millas a que se hallaban. Quedaron los persas tan desconcertados que ya no veían por dónde entrar en la ciudad. Durante tres meses continuaron cercándola los enemigos a tres millas de distancia. Viendo que no había manera de asaltarla, quisieron hacer morir de sed a los que vivían en ella. Ese montecillo

que ves, hija, en lo alto de la ciudad la abastecía de agua en aquel tiempo. Cuando los persas se dieron cuenta, desviaron el agua de la ciudad y dirigieron la corriente al lugar donde habían fijado los campamentos. En el mismo día y en la misma hora que los persas desviaron el agua, hizo Dios que de repente brotaran las fuentes que ves en ese lugar. Ahí continúan, gracias a Dios. En cambio, el agua que habían desviado los persas se secó en aquel momento de tal manera que ni los mismos que cercaron la ciudad tuvieron para beber un solo día. Como ahora veis, nunca ha vuelto a haber allí nada de humedad. De este modo, por voluntad de Dios sucedió tal como él lo había prometido. Tuvieron que volver a Persia, su país. A lo largo del tiempo, siempre que los enemigos intentaron volver y atacar la ciudad, salieron con la carta y la leyeron a la puerta. Inmediatamente tenían que retirarse los enemigos, gracias a Dios. Contaba también el santo obispo que en el mismo lugar donde habían brotado las fuentes, había antes un campo, dentro de la ciudad, junto al palacio de Abgar. El palacio estaba situado un poco más alto, como ves, pues en aquel tiempo tenían la costumbre de construir siempre los palacios en lugares altos. Pero después que brotaron las fuentes en este lugar, Abgar levantó allí mismo este palacio para su hijo Magno, cuya imagen arquetipo ves junto a la de su padre, de manera que las fuentes quedasen dentro del palacio».

Después que me contó todo esto, el santo obispo añadió: «Vamos ahora a la puerta por donde entró el correo con la carta que dije». Cuando llegamos a la puerta misma, el obispo, de pie, hizo oración y nos leyó las cartas, nos bendijo y oramos de nuevo. Nos contó, además, aquel santo varón que desde el día en que entró por aquella puerta el correo Ananías con la carta del Señor hasta el día de hoy la puerta está vigilada para que no pase por ella ningún impuro ni entierros y para que no arrojen allí ningún cadáver. El santo obispo nos mostró también el sepulcro de Abgar y de toda su familia; era muy hermoso, pero de estilo antiguo. Nos llevó luego al primer palacio que tuvo el rey Abgar en la parte alta y nos mostró varios lugares más. Con mucho gusto acepté el regalo que me hicieron de las cartas de Abgar y del Señor, que el santo obispo nos había leído. Yo tenía copia de ellas en mi patria, pero me fue muy grato recibirlas de sus manos en este lugar, por si acaso las copias nos habían llegado incompletas. Realmente eran más extensas que las que allí tenía. Si Jesús, Dios nuestro, lo quiere, cuando regrese a la patria las leeréis vosotras, señoras de mi alma (Egeria, *Peregrinación*, XIX 1-15, *Ibid.*, pp. 54-56).

BIBLIOGRAFÍA

- Acerbi, S., 2000: *El Papado en la Antigüedad*, Biblioteca de las religiones 8, Universidad Complutense, Madrid.
 Brock, S., 1995: «L'Église de l'Orient dans l'Empire sassanide jusqu'au VI^e siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain»: *Istina* 40, pp. 25-43.

- Brown, R. E. y Meier, J. P., 1988: *Antioche et Rome, berceaux de christianisme*, Lectio divina 131, Cerf, Paris.
- Duval, Y., 1984: «Densité et répartition des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien»: *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 96, pp. 493-521.
- Fernández Sangrador, J. J., 1994: *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Universidad Pontificia, Salamanca.
- Festugière, A. J., 1959: *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 194, Boccard, Paris.
- Fiey, J.-M., 1970: *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq* (CSCO 310), Louvain.
- Lécuyer, J., 1964 y 1969: «Le problème des consécrationes épiscopales dans l'Église d'Alexandrie»: *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 65, pp. 241-257; 70, pp. 81-99.
- Penna, R., 2000: «L'origine della chiesa di Roma e la sua fisionomia iniziale»: *Lateranum* 66, pp. 309-322.
- Rentinck, P., 1970: *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Analecta Gregoriana 178, Roma.
- Saxer, V., 1984: *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle*, Città del Vaticano.
- Saxer, V., 1991: «Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin», en *Il Primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano, pp. 173-217.
- Sieben, H. J., 1979: *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, en *Konziliengeschichte*, Fardinar Schörringh, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Tillard, J.-M., 1982: *L'Évêque de Rome*, Cerf, Paris, 1982.

Capítulo V

EL CRISTIANISMO GRECO-ROMANO

José Fernández Ubiña

Las concepciones religiosas de las primeras comunidades cristianas eran esencialmente judías. Su peculiaridad principal se reducía a creer en la próxima llegada del reino de Dios, donde los últimos serían los primeros, y en la consideración de Jesús como el mensajero divino —profeta para unos, mesías para otros— de esta buena nueva. De hecho, los primeros discípulos y misioneros de la secta eran judíos en su totalidad, pues sólo ellos se habían educado en el respeto a la Ley, entendían sus contenidos y creían en sus promesas.

Si tenemos en cuenta que las principales sectas judías —fariseos, saduceos y esenios— estaban constituidas por unos pocos miles de fieles, cabría valorar positivamente la rapidez y amplitud con que se divulgó el cristianismo entre las comunidades judías esparcidas por todo el Imperio: el proselitismo de Pablo o la temprana configuración de la iglesia romana son buena prueba de ello. El tiempo, sin embargo, jugaba en su contra, pues el reino prometido no acababa de llegar, las esperanzas apocalípticas se veían frustradas con el paso de los años y la figura de Jesús como mesías libertador corría el riesgo de quedar desacreditada.

Las guerras de los judíos contra Roma durante los años 66-74, 115-117 y 132-135, lideradas por los sectores más radicales del judaísmo, imbuidos todos de espíritu mesiánico, pusieron de relieve el arraigo de estos ideales entre la población hebrea de Palestina, Mesopotamia y África. Como es sabido, estas guerras se saldaron con la muerte de más de un millón de judíos, la destrucción del templo el año 70, la transformación posterior (135) de Jerusalén en colonia romana (con el nuevo nombre de Aelia Capitolina) y la prohibición

a los judíos supervivientes de vivir en ella. Fue el mayor desastre de su historia. Salvo algunos fariseos que se recluyeron en el estudio intimista de la *Torah*, buscando explicación y consuelo a sus desgracias, las demás sectas desaparecieron, algunas perseguidas y exterminadas por Roma, y el propio pueblo de Israel sería en adelante juzgado con desprecio por griegos y romanos, como una casta infame y llena de odio hacia el género humano.

Muchos de estos prejuicios serían heredados por los cristianos, aunque todo parece indicar que éstos no participaron como grupo en las guerras contra Roma. Por el contrario, algunas tradiciones judías los acusan de traidores y cobardes, y es en todo caso indudable que estos enfrentamientos dramáticos actuaron como un catalizador que dio su propia personalidad religiosa al cristianismo y lo distanció definitivamente de su matriz judía. El futuro de la nueva religión no sólo se fraguaría alejado del judaísmo, sino enfrentado a él. No obstante, el camino en solitario que ahora emprende el cristianismo, empujado por los acontecimientos, había empezado ya a ser recorrido, por grupos y personas aisladas, mucho tiempo atrás. No en vano Pablo, el más grande pionero de la nueva fe, reivindicó para sí el título de apóstol de los gentiles y, como se ha visto en capítulos anteriores, son numerosos los testimonios que confirman la conversión al cristianismo de griegos y romanos, de todas las clases sociales, antes de que finalizara el siglo I.

En realidad, el cristianismo se difundió desde un principio, incluso entre muchos judíos, arropado por la cultura clásica greco-romana. Era el griego la lengua dominante en las comunidades hebreas de la diáspora y era la versión griega de la Biblia, la llamada *Septuaginta* o de los Setenta, la que se leía y comentaba en sus sinagogas: los judeo-cristianos la hicieron de tal modo suya, que los judíos ortodoxos acabaron renunciando a su uso y se sirvieron de otras traducciones a su juicio más fieles al original hebreo. No cabe, pues, hablar de un enfrentamiento entre el cristianismo y la cultura clásica, como lo hubo siglos atrás entre el judaísmo y el helenismo. Pero sí es cierto que algunos cristianos se mantuvieron durante siglos muy cercanos a los preceptos del judaísmo y consideraron su fe incompatible con las formas de vida y la sabiduría clásica, mientras que otros, por el contrario, renegaron de sus raíces hebreas y acomodaron sus concepciones religiosas y éticas a los principios de la filosofía. Entre unos y otros, los matices son innumerables. Por eso, más que hablar de cristianismo, en singular, convendría hacerlo de cristianismos, en plural. En las páginas que siguen intentaremos desta-

car los más importantes y de mayor trascendencia histórica, sus conflictos y coincidencias, así como el proceso que culminó en la reunificación de la mayoría en torno a la llamada «gran Iglesia», la que se proclamó a sí misma la única católica (universal) y apostólica (depositaria exclusiva de la doctrina que Jesús enseñó a sus apóstoles y que éstos transmitieron a la posteridad a través de profetas y obispos legítimos).

1. LOS CRISTIANISMOS DE LOS SIGLOS II Y III

1.1. *Las corrientes milenaristas: el montanismo*

Durante toda la Antigüedad se constata la existencia de grupos cristianos que cumplen los preceptos y ritos de la ley mosaica y comparten las esperanzas apocalípticas con las que el judaísmo compensaba espiritualmente sus desgracias, recreándose en la ilusión de un mesías libertador que restablecería el reino terrenal de David o abriría las puertas del reino celestial a los justos y marginados de este mundo.

La literatura judeo-cristiana de estos años abunda en esta temática, cuya obra más representativa sería el *Apocalipsis* o *Revelación* de Juan. Por influencia de este libro (y en menor medida de algunos textos bíblicos y apócrifos), que anuncia la derrota de las fuerzas satánicas y la instauración de un reino milenarista presidido por Cristo, los ideales mesiánicos cristianos se expresarán a menudo bajo la forma de milenarismo (*quiliasmo* en griego). Con estos términos designamos, pues, la creencia escatológica en la parusía o segunda venida de Jesús y en la instauración de un reino (celestial para unos, terrenal para otros) en el que los santos y los mártires resucitados gozarían de toda suerte de bienes durante mil años. Según el Apocalipsis (20,1 - 21,4), pasado este tiempo regresarán triunfantes las fuerzas de Satanás, pero serán al poco aniquiladas por Cristo: entonces tendrá lugar el juicio final, la destrucción del mundo y el inicio definitivo de la vida eterna en el paraíso. En sentido genérico, aunque sea bastante impreciso, suelen calificarse de milenaristas los movimientos (en nuestro caso cristianos) que anuncian un cambio revolucionario de las actuales condiciones de vida, protagonizado directamente por Dios o bien por Cristo, el mesías redentor anunciado por los profetas y revestido ahora de poderes sobrehumanos. Lo único (ipero era mucho!) que separaba el milenarismo cristiano

del judío es que éste no reconocía a Jesús como mesías, no creía en su resurrección y no esperaba, por ende, su regreso.

Para los cristianos, en cambio, no sólo el Apocalipsis, sino los propios evangelios canónicos presentan a Jesús como el mesías que anuncia la proximidad del reino de los cielos, al que se alude en ocasiones como un lugar cercano donde se regocijarán materialmente, como en un banquete (Mt 8,11; Lc 22,17-18; 22,29-30), los hombres de bien, los que heredarán la tierra y recibirán el ciento doblado «ahora en este tiempo» (Mc 10,29; Lc 18,29; Mt 5,4; 19,29). Las cartas de Pablo a los Tesalonicenses (1Tes 4,15 - 5,4; 2Tes 2,1-10) muestran hasta qué punto estas creencias —de las que participa Pablo, si bien dándole un sentido más espiritual— estaban convulsionando la vida cotidiana de aquella comunidad, viéndose obligado el apóstol a garantizarles que no sólo los vivos contemplarán el advenimiento de Cristo, sino también los muertos, que resucitarán entonces y serán arrebatados a los cielos.

Al amparo de estos textos, muchos cristianos de finales del siglo I e inicios del II vivieron expectantes la llegada del reino y elucubrarón sobre su naturaleza. En su inmensa mayoría eran sectores marginados y muy influenciados por el judaísmo, pues las capas cultas del helenismo rara vez llegaron a compartir este tipo de creencias. Su impacto se dejó sentir especialmente en Asia Menor, extendiéndose probablemente desde allí a Siria, Palestina y el norte de África. En la primera predicó Cerinto la llegada de un reino donde los fieles gozarían de todos los placeres de la carne: «hartazgos del vientre y de lo que está debajo del vientre, comilonas, bebidas, uniones carnales...» (Eusebio, HE III,28; VII 25,3). Este materialismo ingenuo y jovial de Cerinto fue compartido por Papías, obispo de Hierápolis de Frigia (ca. 70-140), que anunciaba un milenio de fecundidad y armonía natural en el que hombres y bestias conocerían una felicidad infinita (Ireneo, *Adv. haer.* V,33,3). Eusebio de Cesarea no oculta su desprecio hacia estas creencias y hacia sus difusores, y por eso no se explica que fuesen también difundidas, aunque de manera menos radical y más razonable, por algunos cristianos cultos, como Ireneo o Justino (HE III,39).

Las esperanzas milenaristas parecen inmunes al desaliento que cabría esperar con el paso de los años. Hipólito, que escribe a inicios del siglo III, informa de un dirigente de la iglesia del Ponto, hombre modesto y piadoso, que sembró la inquietud entre sus feligreses anunciando el inminente día del Señor: «era tal el temor y espanto que les había infundido, que los hermanos dejaban los campos sin

cultivar, no iban a sus fincas y casi todos vendieron sus propiedades». En la misma obra (*Comentario sobre Daniel*, IV,18-19) Hipólito narra con preocupación los excesos que algunos de estos fanáticos cometieron en Siria, encabezados nuevamente por un dirigente eclesiástico, los cuales vagaban por campos y desiertos con mujeres e hijos al encuentro de Cristo, «y poco faltó para que el gobernador de la provincia los mandara arrestar y matar como bandidos», cosa que no hizo porque... su propia esposa estaba entre ellos. El obispo Firmiliano de Cesarea (Capadocia), por citar un último ejemplo, informa a Cipriano (*Ep.* 75,x) que hacia 235 una mujer de la región se hacía seguir y obedecer mediante éxtasis y profecías por las masas de fieles, incluyendo un presbítero y un diácono, administraba el bautismo y la eucaristía a la manera de la iglesia católica y aterrizzaba al pueblo anunciando terremotos y portentos.

Es posible que estos movimientos populares se vieran impulsados por un quiliasmo revanchista y que ocultasen en sus utopías una fuerte carga de crítica social y política contra las injusticias del presente y las estructuras opresivas del Imperio romano. Esta dimensión contestataria del milenarismo es, al menos, evidente en el montanismo o «nueva profecía», en el que perviven no pocas esperanzas de origen judío. Montano, convertido al cristianismo a mediados del siglo II, se puso a predicar sobre el próximo fin del mundo y el inicio de un reino milenario del que participarían los fieles que se hubiesen purificado mediante ayunos, continencia sexual y, llegado el caso, la aceptación voluntaria del martirio. Sus seguidores (también llamados catafrigios), entre los que jugaron un papel destacado las mujeres, se organizaron en comunidades estables de carácter rigorista y carismático, dirigidas por patriarcas, sacerdotes y profetas de ambos sexos, que esperaban entusiásticamente la llegada de una renovada Jerusalén terrenal. Según un oráculo de la visionaria Priscilla, esta ciudad descendería de los cielos y se asentaría precisamente en una aldea fría llamada Peruza. El quiliasmo montanista conoció una gran difusión y popularidad en la segunda mitad del siglo II, debido en gran medida a sus planteamientos anti-romanos y de distanciamiento de la jerarquía clerical, con los que se identificaron de algún modo amplios sectores sociales —rurales e indígenas ante todo— del Mediterráneo oriental y norteafricano.

Desde Frigia, su cuna y tierra santa (HE V,16), donde se veneraron piadosamente los huesos de Montano y de sus profetisas hasta el siglo VI, el montanismo se extendió por toda Asia Menor y alcanzó Tracia y las Galias, llegando a fundar una pequeña comunidad en

Roma que apenas logró sobrevivir, ante el acoso de los obispos de la ciudad, hasta inicios del siglo III. En Occidente, su mayor éxito fue la captación, sobre el año 207, de Tertuliano, cristiano fanático y misógino que supo adaptar el ideario apocalíptico frigio a las tradiciones espirituales norteafricanas, formando una pequeña secta, los llamados «tertulianistas», cuya actividad se prolongaría hasta principios del siglo V, fecha en la que decidieron integrarse en la iglesia católica africana (Agustín, *De haer.* 86).

El montanismo fue condenado por los obispos romanos Víctor y Ceferino, y por diversos concilios de Oriente, celebrados a inicios del siglo III, que declararon inválido el bautismo administrado por ellos. Pero nadie puso en duda su ortodoxia doctrinal ni su fidelidad a las Escrituras, lo que parece indicar que su condena obedeció a razones de tipo disciplinario, es decir, por haberse constituido el montanismo en una pequeña iglesia dentro de la Iglesia, con su propia organización y, sobre todo, por pretender que sus propuestas ascéticas y escatológicas representaban el cristianismo auténtico.

No era, en realidad, nada fácil condenar como herejes o cismáticos a los movimientos milenaristas, precisamente por su justificación en el Antiguo y Nuevo Testamento. De ahí que la gran Iglesia optara por integrarlos, domesticándolos disciplinaria y doctrinalmente, valiéndose para ello de un doble recurso: por una parte, se espiritualizaron los ideales mesiánicos y se trasladó su cumplimiento al reino celestial, siguiendo en esto de cerca las doctrinas paulinas; por otra, desde el siglo III se elaboran complejos cálculos cronológicos que retrasaban el cumplimiento de las profecías, y del fin del mundo en particular, a fechas muy remotas. De una y otra manera el milenarismo perdía lo que pudiera tener de inquietante para el orden político y social. Su integración en la gran Iglesia no fue, por ello, traumática para ninguna de las partes, como hemos visto en el caso de los tertulianistas y como bien ilustran, a mediados del siglo III, las iglesias milenaristas de Arsinoe (Egipto) que, tras dialogar tres días consecutivos con su obispo, Dionisio de Alejandría, llegaron a un acuerdo sin derrotados: los fieles de Arsinoe renunciarían a la interpretación literal del Apocalipsis y Dionisio reconocería que no es un libro herético, si bien debía interpretarse alegóricamente (HE VII,25).

1.2. Polemistas y apologetas

El movimiento apologetico tuvo como principal objetivo refutar las acusaciones de inmoralidad y deslealtad política que la sociedad y

las autoridades romanas formularon contra los cristianos. En sentido lato, a él pertenecen los autores, así griegos como latinos, que escribieron obras con esta finalidad, entre las que no podría faltar, por ejemplo, la agustiniana *La ciudad de Dios*, publicada en el siglo V. Pero en su sentido más estricto, que aquí seguimos, este movimiento sólo incluye a la primera apologética griega del siglo II, que dio origen y nombre al género y es sin duda su capítulo más importante. De los apologetas latinos, que escriben muy a finales del siglo II e inicios del III, hablaremos en el epígrafe final.

En una valoración global podemos adelantar, como se verá más en detalle en el capítulo siguiente, que los apologetas fracasaron, pues no lograron disipar el odio de amplios sectores populares, ni tampoco evitar las persecuciones que estallaron entonces por todo el Imperio, siendo martirizado el propio Justino, el mayor de los apologetas, hacia 163-167. Pero sus obras son de gran valor para nosotros al menos por dos razones: primera, porque en su deseo de mostrar la inocuidad de sus creencias y prácticas nos dan detalles preciosos sobre la vida espiritual y los rituales cristianos, en particular sobre el bautismo y la eucaristía. De ello hablaremos más adelante. En segundo lugar, porque algunos apologetas fueron excelentes polemistas que atacaron de manera implacable la religión greco-romana, cuyos ídolos identificaron ocasionalmente con *demones* malignos, culpables en última instancia de las persecuciones anticristianas y de las perversidades romanas (adulterios, espectáculos violentos, fiestas indecentes). Como contraste expusieron los principios racionales de su fe, incluyendo el origen y naturaleza de su dios único y todopoderoso, convirtiéndose de este modo en los primeros teólogos del cristianismo. Y dado que ellos mismos y los destinatarios de sus escritos estaban educados en la *paideia* clásica, sus reflexiones éticas y religiosas se expresaron de acuerdo con los valores y conceptos filosóficos en boga —estoicos preferentemente para la moral y platónicos para la doctrina—, dejando en un segundo plano las tradiciones judaizantes, milenaristas y mesiánicas, con las cuales ni ellos se identificaban ni sus interlocutores podían en modo alguno simpatizar.

Justino y Atenágoras se sienten tan orgullosos de su condición de filósofos que ambos gustan vestir como tales, llevando el *tribôn* o manto que los distinguía, tras su conversión al cristianismo. El primero fundó a mediados de siglo una escuela en Roma, a la que asistía gente de muy diversa procedencia y condición social, entre ellos Taciano, futuro apologeta que luego se apartaría de la gran Iglesia al

formar la secta de los encratitas hacia 172. El cristianismo es, pues, para ellos una doctrina del comportamiento individual y social, una verdad que se puede enseñar y demostrar, presta a probar su superioridad sobre las supersticiones religiosas y sobre las corrientes filosóficas de la época. Más aún, el cristianismo es la única verdad, una filosofía divina, y los sistemas filosóficos más preclaros, como el platonismo y el estoicismo, no son sino una propedéutica, una aproximación a esta verdad, porque el propio Dios permitió que los hombres se acercaran a ella, a través del *Lógos* o Razón divina y universal, antes de su revelación por Cristo. Por eso los filósofos más insignes —Heráclito, Sócrates, Platón— descubrieron y enseñaron sin saberlo algunas doctrinas cristianas y ellos mismos fueron cristianos *avant la lettre*, aunque muy imperfectamente, pues les faltaba la luz de Cristo: como el ciego de nacimiento que parece conocer a la perfección su casa y su ambiente gracias a los demás sentidos corporales, pero que un día recobra la visión y descubre y disfruta la realidad en todo su esplendor. Justino lo expresó con estas palabras:

Cristo es el Verbo de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías, Misael, Elías y tantos otros (*Apol.* I,46,2-3).

Con este planteamiento justificaron algunos apologetas su amor a la filosofía, y otros, como Taciano y el obispo Teófilo de Antioquía, su menosprecio hacia la misma, dando así la impresión de constituir un grupo contradictorio. En realidad, la contradicción era sólo aparente y traducía simplemente las dificultades de su empeño: armonizar una fe monoteísta y tendente al dogmatismo con la cultura clásica, inspirada en la libre especulación y en el politeísmo.

Fue, pues, el pensamiento griego quien suministró a estos pioneros de la teología los instrumentos epistemológicos para establecer algunos principios básicos del dogma y de la cristología. A fin de cuentas, el judaísmo jamás admitiría la divinización de un hombre, algo que era en cambio familiar a la cultura clásica. Esto explica que la divinidad de Jesús ganase en aceptación e importancia conforme más se distanciaba el cristianismo del judaísmo. Los apologetas avanzan en esta dirección doctrinal, aunque ninguno llegó a elaborar una «cristología alta» (la que identifica mecánicamente a Jesús con Dios). De hecho, ellos rara vez hablan de Jesús y prefieren hacerlo de la Sa-

biduría o el *Lógos* (el Verbo, en latín), presentando así su doctrina en términos más elevados y atractivos para los paganos cultos. De ahí que su principal aportación fuese la teología del *Lógos*, al que imaginan como la actividad autorreflexiva de Dios Padre, una potencia que emanó de él, antes de la creación, para servirle de intermediario con el mundo y el hombre. El *Lógos* es, en suma, la única forma en que Dios actúa y se revela, el responsable directo tanto de la creación del mundo como de la redención del hombre. Parecía así salvada la unicidad divina, y la figura de Cristo (asimilada a la del *Lógos*-Hijo) se presentaba arropada en tan elevados términos filosóficos que difícilmente cabría identificarla con el delincuente nazareno ejecutado en la cruz. No sabemos la impresión que estas especulaciones causaron entre los gentiles, pero sí que muchos cristianos vieron en ellas la afirmación de una doble divinidad (Cristo-Hijo subordinado al Padre) y las refutaron con propuestas teológicas inequívocamente monarquianas, de los que hablaremos más adelante.

1.3. *Marción y el movimiento gnóstico*

El gnosticismo no es solamente, como se creyó hasta hace poco, una aguda helenización del cristianismo (Harnack, 1886, I, 228). Sus raíces, formas y contenidos precristianos, iraníes, judíos y griegos muestran que estamos ante una tendencia cultural, filosófica y religiosa extraordinariamente amplia, que desbordó los límites del Imperio romano y se canalizó por corrientes ideológicas muy diversas cuyo denominador común era la búsqueda de un conocimiento salvador.

Atormentado por las limitaciones de la condición humana y los orígenes del mal, el gnóstico descubre que el cuerpo, el mundo y el tiempo son creaciones de un dios o demiurgo maligno, que atemorizan al hombre con catástrofes y sufrimientos o lo ilusionan con el señuelo de placeres efímeros. Pero lo más importante es que mantienen aletargada y humillada nuestra auténtica naturaleza —divina, eterna e inalterable— que un mal día fue arrebatada de los espacios celestiales y sepultada en este mundo inferior. El mal radica, pues, en el mero hecho de vivir, y de vivir en nuestro cuerpo. La liberación espiritual no está al alcance de todos, sino de una minoría de *pneumáticos* o inspirados por el espíritu del Salvador, el Dios del bien, y se verifica precisamente mediante la *gnosis*, una iluminación interior que descubre nuestra identidad divina y nos devuelve al reino celestial de donde procedemos, la patria perdida y añorada del alma.

Por su dimensión sobrehumana, la *gnosis* ni se puede enseñar ni se puede aprender. Es una experiencia singular e inmerecida que se puede alcanzar por caminos muy diversos (la soledad, el ascetismo, el estudio, la reflexión...), pero que a la postre es una concesión de la divinidad. Quien la consigue puede orientar a sus discípulos, pero no todos podrán comprender sus enseñanzas ni menos aún repetir su experiencia. No hay, pues, maestros, ni dogmas, ni ritos que aseguren el éxito, y éste, en cambio, puede sobrevenir a un desconocido. Se comprende así que el gnosticismo no formase una escuela, sino que se difundiese por multitud de cauces, tendentes además a su diversificación, a lo que también contribuía la diversidad de culturas que lo nutren y el talante viajero y cosmopolita de sus adeptos. Conviene, sin embargo, subrayar que los textos conservados no presentan tantas divisiones y sí una amplia coherencia doctrinal, por lo que cabe sospechar que el gnosticismo no fue la hidra de mil cabezas a la que sus enemigos católicos gustaban contraponer la unidad de la gran Iglesia.

Las doctrinas gnósticas cristianas se transmitieron en numerosos evangelios, hechos, apocalipsis y cartas atribuidos en su mayoría a discípulos de Jesús, pero casi todos desaparecieron cuando el gnosticismo fue condenado como herejía, y desde entonces sólo se supo de ellos por las numerosas críticas de sus detractores: Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría, Epifanio de Salamina... En el siglo XIX salieron a la luz algunos manuscritos con obras gnósticas y se despertó un gran interés por el tema, interés que se acrecentó extraordinariamente a mediados del siglo XX con el descubrimiento casual cerca de Nag Hammadi (Alto Egipto) de un jarrón con 13 libros o códices encuadernados en cuero, que contenían en total 52 textos gnósticos en lengua copta, una auténtica biblioteca que probablemente fue escondida a mediados del siglo IV. Tras no pocas peripecias mercantiles (tras su descubrimiento por dos pobres *fellahim*, los códices pasaron por muchas manos inexpertas y en el trasiego se perdieron o estropearon algunos textos), académicas (los eruditos rivalizaron largos años por ganar protagonismo en su estudio, proponiendo la Unesco un comité internacional en 1972-1977) y políticas (algunos textos salieron de incógnito de Egipto y este país nacionalizó la colección en 1952), estas obras son al fin asequibles a todo el público en traducciones a lenguas modernas, el español incluido¹.

1. Cf. Bibliografía al final de este capítulo, pp. 289-291.

Los aspectos doctrinales del gnosticismo más duramente criticados por sus enemigos católicos fueron los siguientes: 1) No sólo negaban el monoteísmo, sino que algunos consideraban a Yahvé el demiurgo creador y maligno del que vino a liberarnos Cristo. Naturalmente esto suponía una condena radical del Antiguo Testamento y un menosprecio sin paliativos hacia los obispos y presbíteros fieles a ese dios y a su Escritura sagrada. No faltaron, además, escuelas gnósticas que manipulaban a su antojo las Escrituras o tenían por tales sus propios escritos. 2) La mayoría de los gnósticos negaban la pasión y la resurrección de Jesús, pues, si la materia es obra del dios maligno, Cristo no pudo hacerse carne, ni nacer de una mujer, ni padecer, ni mucho menos resucitar en la carne: prueba de ello, decían, es que al Jesús resucitado no lo reconocieron físicamente sus discípulos. Cristo, en suma, sólo resucita en el corazón del hombre que lo descubre y se descubre a sí mismo mediante la *gnosis*: lo demás es fe de necios. 3) Los gnósticos no conocen ni reconocen ninguna jerarquía institucional: hombres o mujeres, sacerdotes o laicos, gentiles incluso, presiden indistintamente sus reuniones e imparten sus enseñanzas. La verdadera doctrina (la *gnosis* para ellos) no la transmiten los obispos, que en el mejor de los casos son canales sin agua y, en el peor, servidores del demiurgo. Valentín y sus seguidores, que formaron una de las tendencias gnósticas más importantes de los siglos II y III, respetaban, sin embargo, la autoridad episcopal, aunque sin darle el rango prepotente que ocupaba entre los católicos².

Los gnósticos, que no se reconocían a sí mismos con este nombre sino con el de pneumáticos, elegidos o iluminados, se consideraban, en cambio, la verdadera Iglesia, la única que custodiaba y difundía las palabras secretas y las enseñanzas que impartió a sus discípulos predilectos el Resucitado. No otra cosa —decían— había predicado mucho antes Pablo (en cuya carta a los Gálatas 1,6-12 afirma haber recibido su evangelio no de los hombres, sino por revelación de Cristo) o el evangelista Juan (sobre todo en el inicio grandioso de su evangelio y en su reiterada afirmación de que creer es ya gozar de la vida eterna: 3,36; 4,14; 5,24; 6,35; 20,29). No eran pocas ni infundadas las reflexiones religiosas de algunas corrientes gnósticas, pues no en vano la mayoría de sus adeptos era gente ilustrada, experta en filosofía y también en las Escrituras, con una espiritualidad sincera, pero muy alejada —y ésta era una de sus mayores flaque-

2. Cf. Apéndice documental, 1 y 2, pp. 282-283.

zas— de las inquietudes populares. Por eso, la Iglesia triunfante no ignoró completamente el inmenso *corpus* teológico procedente del gnosticismo, aun cuando éste fuera anatematizado como hereje. En todo caso, sus ideas innovadoras zarandearon espiritualmente a las comunidades cristianas de los siglos II y III y, como se verá más adelante, las obligó a indagar y definir aspectos tan fundamentales como la ortodoxia doctrinal, la virtualidad salvífica de los sacramentos o la legitimación apostólica de la autoridad. Por eso, podríamos concluir afirmando que si el gnosticismo hubiera triunfado, el cristianismo hubiera desaparecido fragmentado en múltiples escuelas teosóficas, aristocráticas y elitistas. Pero, sin su influencia, el cristianismo difícilmente hubiera dejado de ser una secta judaizante y mesiánica o un conventículo de filósofos sin fuste que se pretendían poseedores de la verdad única.

Aunque con frecuencia se ha catalogado a Marción entre los gnósticos, su figura merece un estudio individualizado, tanto por la fuerza de su personalidad como por la trascendencia de sus doctrinas. Lamentablemente, sus escritos nos han sobrevivido y todo lo que sabemos de él procede de sus adversarios teológicos, en especial de Justino, Ireneo, Hipólito y, sobre todo, Tertuliano, que reconoce haber escrito en su contra un tratado muy superficial, por lo que se decidió a mejorarlo sustancialmente en una nueva edición (*Adversus Marcionem* I,1).

Marción nació en Sínope, ciudad situada en la costa meridional del mar Negro, y al parecer amasó una importante fortuna con sus negocios como armador. Hacia el 140 llegó a Roma y se sumó a su comunidad, a la que legó la impresionante suma de 200.000 sesteracios. Pero sus enseñanzas despertaron dudas y el año 144 se vio obligado a dar explicaciones ante el colegio presbiterial, que asumía entonces la dirección de esta iglesia. Los cargos en su contra consistían principalmente en que tenía por incompatibles los evangelios y el viejo judaísmo. Como resultado de este desencuentro, Marción rompió con la iglesia romana.

Fue entonces cuando escribió su obra principal, *Antitheseis*, donde lleva a sus últimas consecuencias las ideas paulinas acerca de la Ley y de las Escrituras judías, afirmando que el Dios de éstas (Yahvé) y el Dios Padre anunciado por Jesús son diferentes: creador, justiciero y vengativo el primero; compasivo, misericordioso y redentor el segundo. Y lo demostró sin gran dificultad mediante una serie de antítesis (de ahí el título de su obra) tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Los Padres de la Iglesia tendrían muchas difi-

cultades en refutar su doctrina porque, como ya señaló Harnack, el mejor biógrafo de Marción, éste entendió correctamente el concepto cristiano de dios y que era absolutamente imposible parangonarlo con el colérico dios judío.

Pero Marción pensaba además que muchos textos neotestamentarios estaban contaminados de judaísmo, por lo que «llevó a cabo una carnicería de las Escrituras» (Tertuliano, *Prescripciones*, 38,9): en efecto, de los escritos que por estas fechas los cristianos estimaban sagrados, sólo reconoció diez cartas de Pablo y el evangelio de Lucas, considerado paulino, y del que suprimió la parte inicial sobre la infancia de Jesús. De este modo, quizá sin pretenderlo, Marción fijó el primer canon del Nuevo Testamento y obligó con ello a otros grupos cristianos a precisar su posición en tan importante tema.

El dualismo marcionita tenía también sus implicaciones éticas, pues al creer en una resurrección exclusivamente espiritual, no de la carne, exigía un ascetismo riguroso, como purificación frente a las tentaciones materiales, y la renuncia al matrimonio y a la procreación, precisamente para no perpetuar la obra maligna del dios vete-rotestamentario.

Hay en todo esto tantas y tan importantes coincidencias con el movimiento gnóstico que numerosos historiadores modernos incluyen en él a Marción. Pero no es menos cierto que, a la luz de las pocas fuentes disponibles, su planteamiento era principalmente de orden histórico y escriturario, ajeno a las complicadas especulaciones gnósticas, y en esencia consistía en afirmar la sucesión de dos economías de la salvación entre las que no cabía ni diálogo ni préstamos: la primera, el judaísmo, quedó anulada por la segunda, el cristianismo, y debía ser, en consecuencia, condenada y desechada por la Iglesia de Cristo.

La iglesia marcionita debió alcanzar su apogeo a inicios del siglo III, pues es entonces cuando aparecen las refutaciones antes citadas y otras críticas de los Padres. Desde mediados de este siglo carecemos de noticias suyas en Occidente, pero sabemos que en Edesa, la «Atenas de Oriente», había una floreciente comunidad en el siglo IV y que todavía en el siglo V pueblos enteros de Siria eran marcionitas, aunque en estas fechas se había fragmentado en diversas corrientes de inequívoca orientación gnóstica y no representaba ya peligro alguno para la ortodoxia católica.

2. EL DESARROLLO DOCTRINAL

Los desacuerdos crecientes entre las distintas iglesias acerca de las enseñanzas originarias de Jesús, y de los libros y ritos en que se transmitían, constituyen la base de lo que conocemos como gran Iglesia. No fue ésta el resultado de un proyecto de laboratorio, ideado por maestros o escuelas preclaras, ni tampoco una realidad que se remonte a Jesús y a sus discípulos inmediatos. La gran Iglesia se construye en la segunda parte del siglo II e inicios del III mediante la convergencia o asimilación de corrientes diversas en una comunidad universal caracterizada por su unidad doctrinal y disciplinaria (aunque sin unitarismos excluyentes, como veremos) y por una sólida organización jerárquica. Fue la respuesta necesaria ante el impresionante aumento de fieles procedentes de todas las regiones del Imperio romano y de todos los estamentos sociales y culturales. Sus aspiraciones no podían ser ya satisfechas plenamente por las iglesias locales ni por movimientos sectarios. Siendo una necesidad objetiva, como lo prueba su pronta configuración, su constitución estuvo, sin embargo, jalonada de no pocas incertidumbres y decisiones frustradas: aunque sólo fuera porque a partir de ahora será ella y en ella donde se defina la ortodoxia, quedando los disidentes anatematizados como heterodoxos y herejes. Ésta es la iglesia católica que algunos emperadores intentaron sojuzgar pacífica o violentamente (lo que prueba que representaba un poder social reconocido por el Estado) y que, legitimada y sustentada por Constantino y sus sucesores, acabará convertida en la religión oficial del Imperio.

2.1. Ortodoxia y herejía

De la misma manera que el judaísmo reconocía diversas sectas en su seno y el helenismo multitud de escuelas filosóficas, el cristianismo primitivo se organizó en múltiples iglesias, cuya creencia principal era la inminente llegada del reino anunciado por Cristo. La sencillez del mensaje sólo requería fe, no análisis sutiles. Como ya se ha visto, al paso de los años este *kerygma* se fue enriqueciendo y diversificando, sobre todo al contacto con la filosofía clásica, pero hasta mediados del siglo II ningún grupo o tendencia cristiana (que a veces eran denominados con la palabra griega «herejía») trató de anatematizar a otro con el que discrepara. Los problemas de este tipo sólo se presentaban y resolvían en el interior de cada iglesia, que ante determinados comportamientos o doctrinas podía expulsar de-

finitiva o temporalmente a alguno de sus fieles, quedando éste excomulgado. Pero una iglesia no condenaba a otra. No podía hacerlo y seguramente ni se le ocurría.

Desde mediados del siglo II hay autores eclesiásticos, como Justino e Ireneo, que usan la palabra «herejía» no para designar la discrepancia, sino para condenarla como desviación doctrinal. Y hubo otros, como Hegesipo o Clemente de Alejandría, que se refieren a estos herejes como a unos recién llegados que con sus doctrinas novedosas y erróneas perturbaban la paz y adulteraban las enseñanzas transmitidas desde la época apostólica. Para demostrarlo, algunos de ellos elaboraron la secuencia de obispos que se habían sucedido desde los apóstoles hasta el presente: esta sucesión (*diadojé*) apostólica era la prueba de que la doctrina de Cristo se había transmitido sin contaminaciones espurias, esto es, heréticas. El paradigma por excelencia de *diadojé* lo personificó la iglesia de Roma, elaborándose entonces la lista de sus obispos encabezada por Pedro y Pablo (aunque, paradójicamente, era sabido que ninguno de ellos fundó esa iglesia, dada su existencia prepaulina). En Occidente, las iglesias que desconocían su propia *diadojé*, o que no podían remontar sus orígenes a ningún apóstol, podían sentirse seguras de su ortodoxia identificándose doctrinalmente con Roma. Como era de esperar, las iglesias acusadas de herejía (gnósticos, montanistas, marcionitas...) se sintieron indignadas, se proclamaron a sí mismas las auténticas iglesias católicas y acusaron de herejes a sus enemigos.

Las controversias heréticas surgen, pues, con las tendencias a la unificación de una serie de iglesias que se consideran depositarias de las enseñanzas apostólicas y que, por ello, reclaman para sí la ortodoxia doctrinal y ritual. El tema principal de confrontación lo constituyó la figura de Jesús: en las iglesias de tradición judía no se le reconocía como un ser divino, sino como profeta o mesías, un hombre dotado de una virtud o fuerza superior al resto de los humanos por el hecho de haber sido «adoptado» por Dios. Esta creencia judaizante, probablemente la más antigua y genuina del cristianismo, sería a partir de ahora anatematizada como la herejía adopcionista. En Roma, según Eusebio (HE V,28), algunos afirmaban que esta doctrina era la que había imperado desde los apóstoles hasta el papa Ceferino, que la trastocó a inicios del siglo III. Según ellos, este papa se habría inclinado en favor de quienes identificaban a Cristo con Dios Padre, es decir, de los monarquianos, abandonando así la cristología tradicional.

El monarquianismo conoció, en efecto, una gran difusión a partir de estos años y a él se adhirieron teólogos de relieve, como Sabelio, que negaban cualquier distinción entre el Padre y el Hijo, y entendían que ambas palabras eran meros epítetos o manifestaciones (*modus*) de un Dios único. Para ilustrar estas tesis se solía decir que no fue el Hijo, sino el Padre, el que padeció en la cruz: por ello a sus partidarios también se les denominó «patripasianos», «sabelianos» y «modalistas».

El monarquianismo resolvía de este modo radical el problema que planteaba a muchos cristianos conciliar la indiscutible unicidad de Dios, tal y como aparece en las Escrituras, con la elevación de Jesús al rango divino (algo generalizado en las comunidades no judaizantes). Una solución menos drástica y más sutil la dieron con anterioridad los apologetas con su teología del *Lógos*, a la que ya hemos aludido, que en esencia consistía en imaginar a Cristo como el Verbo procedente del Padre y subordinado a éste. Pero si bien algunas especulaciones acerca del *Lógos* se incorporaron a la ortodoxia católica, el subordinacionismo fue tachado de herético.

La reacción más importante contra el monarquianismo tuvo lugar en Antioquía, cuya teología, muy influyente, se caracterizó en la Antigüedad por su metodología aristotélica, su orientación histórica y su tendencia a una interpretación literal de la Biblia. Para realzar la individualidad de las personas divinas (respetando la unidad de Dios), sus teólogos estimaban que el Hijo era un ser inferior y subordinado al Padre. A inicios del siglo IV, esta línea de pensamiento fascinaría a un sacerdote alejandrino educado en Antioquía, Arrio, que daría nombre a una de las herejías más importantes de la historia del cristianismo, el arrianismo, a la que nos referiremos con frecuencia a lo largo de este volumen.

2.2. *La formación del canon neotestamentario*

Lógicamente, en las disputas cristológicas se hacía constante alusión a los textos bíblicos que justificaban las diversas concepciones. Pero ocurría que todavía a mediados del siglo II existían numerosos evangelios, cartas, tratados y «revelaciones» (*apocalipsis* en griego) que unas iglesias consideraban sagrados y otras no. Ni siquiera había acuerdo sobre el valor de las Escrituras procedentes del judaísmo. Los marcionitas y varios grupos gnósticos las rechazaban y hasta las tenían por obra diabólica. Algunas iglesias judeo-cristianas, en cambio, no reconocían más autoridad doctrinal que la Ley y los Profe-

tas. La realidad debió ser, por lo demás, que la mayoría de los cristianos procedentes del paganismo tenían un conocimiento superficial y parcial de estas Escrituras. Por eso no debe sorprendernos que en la segunda mitad del siglo II el apologeta Melitón de Sardes viaje a Jerusalén para asegurarse de cuáles eran esos libros sagrados e hiciera un catálogo de los mismos (Eusebio, HE IV,26,13-14), y que, todavía medio siglo después, Orígenes animase a su estudio para evitar las críticas y burlas que los judíos hacían de los cristianos por su ignorancia escrituraria.

La aceptación de los libros sagrados judíos como patrimonio cristiano se impuso en la iglesia católica por razones de mucho peso. En primer lugar porque el propio Jesús aparece en diversos evangelios como un profundo conocedor e intérprete de las Escrituras, cuyo cumplimiento sin hipocresías exige a los demás y a sí mismo. Por otra parte, la figura misma de Cristo, la misión redentora que le atribuían sus seguidores, sus enseñanzas y sus obras, sólo eran plenamente comprensibles a la luz de esas Escrituras, en especial de los Profetas, como ya supo ver el apologeta Justino:

En los libros de los profetas hallamos de antemano anunciado que Jesús, nuestro Cristo, había de venir, nacido de una virgen; que había de llegar a edad viril y curar toda enfermedad y toda debilidad y resucitar muertos; que había de ser envidiado y desconocido y crucificado; que moriría y resucitaría y subiría a los cielos; que es y se llama Hijo de Dios; que habían de ser enviados por él algunos para predicar estas cosas a todo el género humano, y serían los hombres de las naciones quienes más le creerían (*Apol.* I,31,7).

Esta lectura era considerada como un «robo» por los judíos (quienes interpretaban de manera muy distinta sus textos sagrados), pero la gran Iglesia, como ya se apunta en el pasaje citado, no sólo hará suyas esas Escrituras, sino que extenderá la especie de que en ellas mismas se anunciaba que los cristianos eran sus auténticos destinatarios y herederos legítimos, ante la infidelidad y malicia de los judíos (Justino, *Diálogo con Trifón*, 71,1-2; Ireneo, *Adv. haer.* III,21,1). Estas ideas estaban plenamente asentadas a inicios del siglo III, pues autores como Tertuliano o Clemente de Alejandría se refieren al Antiguo y al Nuevo Testamento como si fuesen textos indisolubles. Y muy poco después Orígenes se siente tan seguro a este respecto que consagra gran parte de su investigación, plasmada en las *Hexaplas*, a contrastar el texto hebreo del Antiguo Testamento (junto a su transcripción fonética en caracteres griegos) con tres traducciones

griegas usadas por los judíos (ocasionalmente se sirve de más) y con la de los Setenta, la versión griega utilizada por los cristianos y en la que Orígenes no tiene reparos en señalar algunos pasajes dudosos: para el sabio alejandrino es, pues, perfectamente compatible aceptar el carácter inspirado y providencial de la Biblia de los Setenta y, a la vez, recurrir en caso de duda a confrontarla con la *veritas hebraica*. Aunque estas y otras ideas le acarrearán graves enfrentamientos con la jerarquía católica, según veremos luego, el trabajo de Orígenes muestra bien hasta qué punto el cristianismo se había liberado de todo tipo de complejos ante los judíos por su apropiación religiosa de las Escrituras.

Salvo la oposición hermenéutica judía y el rechazo de gnósticos y marcionitas, la Iglesia asumió sin mayor dificultad este legado escriturario que, por otra parte, le permitía presentarse ante la sociedad pagana como una religión antiquísima, anunciada antes incluso de que existiera Homero y los grandes poetas y sabios griegos (cf. Justino, *Apol.* I,46,2-3, citado *supra*). Estas Escrituras eran leídas y comentadas en las reuniones de las iglesias primitivas, servían de inspiración para sus cánticos y oraciones, y constituían el medio principal de misión y catequesis. Desde fecha muy temprana, algunas iglesias se servían también en sus asambleas litúrgicas de otros textos que consideraban sagrados, entre los que pronto destacaron las cartas de Pablo. Éste, en efecto, estimaba que su doctrina estaba inspirada por Cristo y dirigió diversas epístolas a comunidades fundadas por él o con las que mantenía buenas relaciones. Estas cartas fueron muy apreciadas no sólo por sus destinatarios, sino por otras iglesias que poseían copias de las mismas y las utilizaban como guía espiritual, modificando a veces sus contenidos más o menos profundamente. Muy pronto se difundieron cartas que, bajo el nombre de Pablo, recogían con más o menos fidelidad su ideario, pero que no habían sido escritas por él. Con todas o parte de ellas, auténticas o pseudónimas, se formaron colecciones que muchas iglesias y fieles utilizaban como si fuesen parte de las Escrituras. Así lo atestigua Esperato, portavoz de los mártires escilitanos del año 180, quien, a pregunta del procónsul, le informa de que en su equipaje llevaban «unos libros y cartas de Pablo, varón justo» (*Passio sanctorum scillitanorum*, 12).

El éxito de las cartas paulinas y pseudopaulinas hizo que pronto se difundieran diversas epístolas supuestamente escritas por otros ilustres apóstoles (Pedro, Santiago, Juan, Judas...), las cuales, por lo general, respondían a las inquietudes específicas de determinadas

comunidades. Precisamente en una de éstas, atribuida a Pedro y escrita a inicios del siglo II, se afirma que las cartas y doctrinas de Pablo son objeto de manipulaciones y controversias eclesiológicas, al igual que ocurría con «las demás Escrituras», equiparando así unas y otras:

[...] como nuestro amado hermano Pablo, según la sabiduría que le fue dada, os escribió; como asimismo lo hace en todas las epístolas, hablando de esto; en las cuales hay algunas cosas difíciles de entender, las cuales los indoctos y poco asentados tuercen, lo mismo que las demás Escrituras, para su propia perdición (2Pe 3,15-16).

También Clemente de Roma consideraba inspirada la correspondencia de Pablo y sabe del aprecio que se le tiene entre diversas iglesias de finales del siglo I (Cor 47,3). Esta inspiración divina, que también se atribuye al autor del Apocalipsis (22,18-19), era en realidad lo que hacía que un texto fuese sagrado y ésta es, por tanto, la peculiaridad que se otorga a todos los libros bíblicos. Esto se entiende mejor si tenemos en cuenta que judíos y cristianos de la época también consideraban divinamente inspirados a los intérpretes genuinos de las Escrituras: eso es lo que pensaba Pablo de sí mismo, lo que explica que la Ley judía se enriquezca ahora con diversos libros que la comentan (*Midrasim*) o complementan bajo el marchamo de constituir una Ley oral (*Misnah*), según se ha visto en el capítulo II, y lo que justifica la proliferación de evangelios en los siglos I y II.

Las primeras comunidades se sirvieron también para sus usos religiosos y litúrgicos de otras obras cuya inspiración divina no era aceptada por todos, pero que gozaron de mucha popularidad y en ocasiones fueron más utilizadas que las propias Escrituras. Entre ellas cabe destacar la *Didajé* o *Doctrina de los doce apóstoles*, *El pastor* de Hermas, la *Carta de Bernabé* y diversas epístolas de los obispos Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, así como la *Carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio* o *Martirio de Policarpo*. A estos escritos hay que sumar, naturalmente, los primeros evangelios, muy numerosos en el siglo II, y obras similares (hoy perdidas) donde se relataban algunos prodigios de Jesús o se recogían sentencias suyas. Avanzado el siglo IV, Eusebio de Cesarea (HE III,25,3-5) clasifica en tres grupos las obras sagradas: 1) las admitidas por la Iglesia, 2) las rechazadas por ésta, y 3) las que son objeto de controversia, citando en este apartado el Apocalipsis de Juan, la carta de Santiago, la de Judas, la segunda de Pedro, la se-

gunda y tercera de Juan (todas ellas incorporadas al canon católico) así como los Hechos de Pablo, *El pastor*, el *Apocalipsis de Pedro*, la *Carta de Bernabé*, la *Doctrina de los doce apóstoles (Didajé)* y el *Evangelio de los hebreos*, ninguna de las cuales entraría en el canon de la gran Iglesia.

Pero a las comunidades de este tiempo les merecían todavía más confianza los relatos orales que, hasta muy avanzado el siglo II, algunos decían haber escuchado personalmente, siendo niños, a los propios apóstoles³. El obispo Ignacio de Antioquía es, en este sentido, especialmente elocuente: «Para mí, los archivos son Jesucristo, su cruz, su resurrección y la fe que viene de él» (*Filadelfios*, VIII,2). Se observará, no obstante, que todos ellos reconocen la existencia de evangelios (a los que denominan archivos o memorias de los apóstoles) y nada objetan en su contra. Más bien parece que los consideran un complemento de la tradición viva, aunque sin darle el rango de las Escrituras. De ahí que Papías y otros reconocieran sin problemas que el evangelista Marcos ni había sido discípulo de Jesús ni lo había oído, sino que se limitó a escribir lo que había escuchado de Pedro, y que el evangelio de Mateo, escrito originariamente en hebreo, había sido objeto de traducciones muy diversas (HE III,39,15-16).

Los futuros evangelios canónicos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), el *Evangelio de los Hebreos* (propio de las comunidades judeo-cristianas) y unos pocos evangelios gnósticos (sobre todo el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de Felipe*) estaban entre los de mayor difusión y popularidad. La diversidad de corrientes religiosas y las querellas teológicas hizo que cada iglesia se sirviera del que mejor se adaptaba a su espiritualidad, con el consiguiente menosprecio de los restantes. Pero por el momento ni se tildaba a los demás de apócrifos o heréticos ni se tenían a los propios como Escritura revelada. Por esta razón, todos estos escritos fueron objeto de interpolaciones, modificaciones y manipulaciones literarias de todo género, de manera que hoy es imposible conocer su redacción original y, menos aún, su verdadero autor. Por supuesto, estos avatares los sufrieron en igual medida los evangelios posteriormente canonizados por la gran Iglesia, sirviendo precisamente su canonización para impedir nuevos cambios.

Un paso decisivo en esta dirección lo dio la iglesia de Marción al descalificar todas la Escrituras judías como obra de un dios infe-

3. Como ilustran los casos que recogemos en el Apéndice documental, 3.1-3.3, p. 284.

rior y no reconocer más libros sagrados que diez epístolas de Pablo y el evangelio de Lucas (sin los capítulos 1 y 2). Él no mencionaba a sus autores, sino que designaba con el nombre de *Apostolikon* a las cartas paulinas y con el de *Evangelikon* al evangelio lucano. De este modo, el término «evangelio» adquirió definitivamente el significado nuevo de libro o biografía cristiana, significado que llegará a imponerse sobre el tradicional de «buena nueva» o mensaje de salvación predicado por Jesús. En sentido riguroso es, pues, ahora cuando se inicia el proceso de las canonizaciones cristianas, que habrá de durar varios siglos. Obviamente, se trata de un fenómeno de gran calado literario y teológico, que puso a prueba el prestigio de las diversas corrientes eclesiásticas, su autoridad y su catolicidad (algunas iglesias locales mantendrían indefinidamente su veneración particular hacia determinados libros no incluidos en el Nuevo Testamento), y que está, por tanto, íntimamente relacionado con la definición de la ortodoxia y la constitución de la gran Iglesia.

El canon restringido de Marción no fue aceptado por las demás iglesias y despertó, como reacción, algunas dudas sobre las cartas de Pablo y sobre el apóstol mismo. Estos recelos antipaulinos sólo se superarían a lo largo del siglo IV gracias a su renovada utilización y comentario por grandes Padres griegos y latinos. Es significativo que Justino, uno de los primeros adversarios de Marción, no cite la obra paulina y aluda a los evangelios en el sentido marcionita de libros, si bien el apologeta prefiere todavía llamarlos *Memorias de los apóstoles* y no les concede la autoridad religiosa que merecen las Escrituras, es decir, la Ley y los Profetas. Su discípulo Taciano dio un nuevo paso adelante al componer el *Diatessaron*, su obra más importante, formada con elementos tomados de los cuatro evangelios católicos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) y que gozaría de gran popularidad en toda la Iglesia, sobre todo en Siria.

Ireneo, que vive también a finales del siglo II, tenía como inspirado y parte de la Escritura divina a *El pastor* de Hermas (HE V,8,7), pero él es nuestro testimonio más antiguo del reconocimiento exclusivo por la iglesia católica de los cuatro evangelios antes citados, elección que justifica de manera altamente simbólica, equiparándolos con los cuatro vientos y las cuatro regiones que componen el mundo (*Adv. haer.* III,11,8). Para algunos historiadores es probable que en su especulación tome principio la tradición que asocia a estos cuatro evangelios, definitivamente homologados como Escritura, con sendas figuras de la visión apocalíptica de Ezequiel (1,5-9): el ángel (Mateo), el león (Marcos), el toro (Lucas) y el águila (Juan).

La verdad es que desconocemos por qué la Iglesia admitió estos y sólo estos evangelios, aunque es probable que jugase a su favor el hecho de ser los que más se aproximan al género biográfico antiguo, exponiendo los acontecimientos con indudables pretensiones históricas. Esto es particularmente manifiesto en los Hechos de los Apóstoles, que viene a ser la segunda parte del evangelio de Lucas, donde se describen las etapas de expansión del cristianismo desde sus humildes orígenes en Jerusalén hasta la capital del Imperio: Lucas se vale de recursos técnicos y literarios (discursos, debates, resúmenes ilativos, protagonismo consecutivo de Pedro y Pablo) con los que un lector clásico se sentiría familiarizado. No es, pues, casual que Hechos sea el punto de partida de la historiografía cristiana y el modelo remoto de la gran *Historia eclesiástica* de Eusebio.

A inicios del siglo III toda la cristiandad tiene conciencia de poseer sus propias Escrituras (todavía con algunas diferencias entre iglesias), a las que se denomina «nuevas» como contrapunto a las «antiguas», las procedentes del judaísmo. Tertuliano emplea ya la fórmula, llamada a imponerse, de *vetus et novum testamentum*, aunque él prefiere la de *vetus et novum instrumentum* (en derecho romano *instrumentum* significa un acuerdo escrito), y afirma que en ellos está la regla de fe (*regula fidei*). El alejandrino Clemente habla igualmente de un testamento cristiano (*diathèkè* en griego) de donde emana, junto a la Ley y los Profetas, el *kanon* de verdad. Aunque desde el siglo IV esta palabra, «*kanon*», designará al conjunto de libros admitidos por la Iglesia (Atanasio, *Carta festal* 39; concilio de Laodicea, can. 59), Clemente no le da tal sentido, pues todavía reconoce la existencia de escritos inspirados, pero no incluidos en la *diathèkè* eclesiástica, como *El pastor* (*Strom.* I,29,181). En otras palabras, existe la idea de *kanon* como verdad escrituraria, pero no como un conjunto cerrado de escritos. Poco después, Orígenes da una relación exhaustiva de los libros que componen ambos testamentos, haciendo interesantes observaciones sobre algunos de ellos. Curiosamente, cita las cartas de Pablo, pero sin nombrarlas una por una ni dar su número total (HE VI,25,2-13).

En Roma la situación es similar en estos años iniciales del siglo III: el llamado *kanon Muratori*, que se estimaba el catálogo romano más antiguo de libros canónicos (incluye la *Sabiduría de Salomón*, el *Apocalipsis de Pedro* y *El pastor*, aunque advierte de las dudas que recaen sobre los dos últimos), no puede ser ya tenido en cuenta porque las investigaciones más recientes tienden a darle un origen oriental y una datación tardía (entre finales del siglo III y finales del IV).

Pero Hipólito (autor no menos conflictivo por otras razones) concede la misma autoridad a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento (lo que él llama «toda la Escritura»), superior a la de otros escritos cristianos no incluidos en estos *corpora* (*Comentario sobre Daniel*, IV,49).

Es muy llamativo que todas las reflexiones sobre esta materia procedan de teólogos y Padres, no de comunidades o de concilios, lo que parece indicar que aún no se ha producido ningún pronunciamiento oficial de la Iglesia como institución. De hecho, el canon antes citado del concilio de Laodicea (una colección oriental de la segunda mitad del siglo IV) deja entender que las primeras canonizaciones eclesiásticas de un *corpus* cerrado y excluyente no siempre fueron respetadas: «No se deben leer en la iglesia salmos compuestos por particulares ni libros que no son canónicos (*akanónista*), y sólo se deben leer los (libros) canónicos (*kanonikà*) del Antiguo y del Nuevo Testamento» (can. 59). Agustín detalla en su *De doctrina christiana* (II,8), escrita sobre el 400, un «canon completo de las Escrituras» que es prácticamente el que se aprobará en el concilio de Trento. Pero no deja de advertir sobre las numerosas variantes que todavía en su tiempo persisten entre las diferentes iglesias. Es como si la autonomía doctrinal de las comunidades primitivas se negara a desaparecer bajo el peso uniformador de la gran Iglesia.

2.3. Las fórmulas de fe

Las fórmulas de fe, llamadas también confesiones, profesiones, credos y símbolos, son compendios breves y sencillos de los ideales religiosos en que se reconocían los cristianos. Su aceptación y recitación pública sellaba el compromiso del creyente con Dios y con la comunidad a la que pertenecía. Tenían por tanto un valor doctrinal, en cuanto esencia de lo que se creía, y también emotivo, en cuanto identidad individual y del grupo. De ahí su importancia para la formación de los catecúmenos y el papel central que desempeñaban durante el rito bautismal, cuando el neófito la recibe y memoriza, y la pronuncia ante sus hermanos de fe (la denominada *traditio* y *redditio symboli*) como culminación de este rito de iniciación. Otro tanto ocurría en tiempo de persecución, cuando confesores y mártires la recitaban para afirmarse en su identidad y en su compromiso cristiano: no en vano el catecúmeno que moría en ese trance se consideraba redimido y salvado al haber recibido un bautismo de sangre.

En los primeros siglos cada comunidad tuvo su propia *formula fidei*, pero cabe distinguir tres tipos: cristológicas, binarias y ternarias. Las primeras fueron inicialmente muy sencillas, tal y como vemos en el Nuevo Testamento: «Jesús es el mesías», «Jesús es el Hijo de Dios» y expresiones similares (Rom 10,9; 1Cor 15,3-5; Hch 8,36-38; 18,5...). Cuando, además de Jesús, se menciona al Padre se denominan fórmulas binarias (1Cor 8,6; 1Tim 2,5-6), y ternarias si se añade el Espíritu (1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13). Estas últimas fueron muy populares, pues eran las más utilizadas para administrar el bautismo, dando así cumplimiento al mandato con que Jesús despidió a sus discípulos: «id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

El modelo cristológico tuvo su mejor expresión en el acróstico ICHTHYS, que significa pez en griego, y se forma con las iniciales (también griegas) de la fórmula «Jesús Cristo Hijo de Dios salvador». Por eso el pez fue uno de los símbolos iconográficos más utilizados en el arte, la epigrafía y la musivaria cristiana.

Probablemente fue a finales del siglo II cuando se produjo la fusión de las fórmulas ternarias y cristológicas, dando lugar a una nueva con tres artículos: el primero referido al Padre creador, el segundo y mucho más desarrollado referido al Hijo, y el tercero al Espíritu. Su ejemplo más preclaro es el llamado «Símbolo de los apóstoles», cuyo prestigio se ha mantenido hasta la actualidad, pero que no es sino una variante del antiguo símbolo romano (el más utilizado por las iglesias occidentales en la administración del bautismo), el cual aparece pergeñado en la triple interrogación que se formula al neófito en el capítulo 21 de la *Tradición apostólica*⁴. El símbolo apostólico se difundió pronto por todo Occidente, y desde el siglo IV se constata la leyenda de su pertenencia a los apóstoles, aunque sólo en el siglo VII (Pseudo-Agustín, *Sermón* 240: PL 39, 2189) ésta se enriqueció con el mito de que cada apóstol había pronunciado uno de sus doce artículos el día de Pentecostés.

Por su carácter local y bautismal, estas profesiones de fe rara vez fueron objeto de controversia entre las comunidades de los primeros siglos. No obstante, es significativa la insistencia con que Ignacio de Antioquía subraya el carácter «verdadero» de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, insistencia que sólo se entiende como réplica a los gnósticos y docetas, para quienes estos acontecimientos sólo existieron en la imaginación de sus testigos (*Tralianos*, 9,1-2; *Efesios*,

4. Cf. Apéndice documental, 4, pp. 284-285.

18,2; *Esmirniotas*, 1,1-2). Las cosas cambiarán radicalmente a partir del siglo IV, cuando la Iglesia cuente con el apoyo de los emperadores y éstos quieran imponer sus propias concepciones religiosas, católicas unas veces, arrianas otras. Los concilios ecuménicos aprobarán entonces credos que marginan su primitiva función bautismal para convertirse en estandartes de facciones episcopales o de la iglesia favorecida por el emperador. El primero y más importante de ellos fue el aprobado en Nicea, el año 325, bajo los auspicios de Constantino, como se verá en capítulos siguientes. Adelantemos, sin embargo, que a estos credos ya hay que denominarlos «trinitarios» (pues desarrollan una teología de las personas divinas, de su naturaleza y de sus relaciones) y no, como hasta ahora, «ternarios», que se limitaban a narrar las cualidades y gestas de los componentes de la Trinidad.

3. LAS INSTITUCIONES ECLESIASTICAS

El proceso de formación de la llamada gran Iglesia se ha identificado a menudo con la difusión de una sólida organización jerárquica en el ámbito local, provincial, diocesano (las diócesis romanas agrupaban a varias provincias) y hasta universal. Sin negar la verdad que pueda haber en una afirmación tan genérica, ésta es, como veremos enseguida, una visión parcial y simplista, que ignora la complejidad del proceso, los desarrollos desiguales del cristianismo y de sus instituciones en las diversas regiones del Imperio, y que, en todo caso, se parece muy poco a la realidad que atestiguan los escritores eclesiásticos de los siglos II y III.

3.1. *Pervivencia de los ministerios carismáticos*

El cristianismo se expande inicialmente mediante apóstoles y profetas entusiastas que han conocido a Jesús o a sus primeros discípulos, y que creen sinceramente en la inmediatez de su reino. En un principio, la mayoría de ellos eran misioneros itinerantes, difusores de un mensaje apocalíptico y, en consecuencia, interesados solamente en convencer a sus oyentes, no en organizarlos para una larga espera. Sin embargo, como atestigua el propio Pablo, algunas comunidades recién formadas se dotaron de maestros y supervisores que velaban por las necesidades más elementales de cada iglesia y de sus relaciones con las demás. Todas estas personas, fuese cual fuese su denominación (apóstoles, profetas, obispos, presbíteros, diáconos...),

se consideraban revestidas de un carisma o gracia otorgada por Dios que las capacitaba para llevar a cabo su misión.

Como se ha visto en el capítulo III, a finales del siglo I e inicios del II se constata una acelerada desaparición de apóstoles y profetas, los dos títulos carismáticos por excelencia, y la dirección de las comunidades empieza a recaer en obispos o presbíteros elegidos por el pueblo, pero no necesariamente revestidos de una gracia especial. Este proceso se ha valorado a menudo negativamente, como si la desaparición de los líderes carismáticos hubiera supuesto el hundimiento espiritual del cristianismo y el acceso a los puestos directivos de un puñado de oportunistas, ansiosos de poder y fortuna, que constituyeron una jerarquía clerical alejada no sólo de los fieles, sino también del evangelio de Jesús. Las fuentes disponibles no avalan, creo, estos extremos.

El declive de los carismas es un hecho cierto. Pero se explica más por razones sociológicas que por un cambio premeditado de sus fieles y dirigentes. En primer lugar por la propia expansión del cristianismo por todo el Imperio y entre gentes ajenas al judaísmo, más motivadas por la doctrina o la ética de esta religión que por sus primitivos mensajes apocalípticos. Por otra parte, perdido ya el ímpetu inicial de la edad apostólica, quienes se proclamaban apóstoles o profetas inspirados por Dios eran con bastante frecuencia truhanes y embaucadores que sabían sacar el máximo provecho de la ingenuidad de muchos fieles. De ahí que la *Didajé* y *El pastor* adviertan a los fieles sobre los falsos profetas y apóstoles que pretenden vivir más de dos o tres días a expensas de la comunidad. Más significativo aún es que esta picaresca fuera ya conocida entre los gentiles, como ilustra la historia de Peregrino, escrita hacia 170 por Luciano de Samosata: era aquél un adúltero y asesino que se hizo pasar por un profeta y maestro inspirado y recibió infinidad de atenciones y donativos monetarios por parte de numerosos fieles, sobre todo cuando fue encarcelado, siendo finalmente expulsado por razones que desconocemos (*Sobre la muerte de Peregrino*, 11-16). A pesar de todo, estas mismas fuentes confirman que las comunidades del siglo II profesaban una honda admiración hacia maestros, apóstoles y profetas inspirados, y que éstos ejercían en ocasiones su ministerio junto a responsables locales —presbíteros y obispos— de carácter más estable e institucional.

Así, pues, en aquella época no siempre entraban en contradicción ambos tipos de dirigentes, carismáticos por una parte y locales o institucionales de otra, pues éstos eran frecuentemente devotos

sinceros, elegidos por el pueblo y sobre los que indudablemente había recaído la gracia de Dios a los ojos de éste. De hecho, entre los primeros representantes del llamado episcopado monárquico abundaron confesores y mártires que dieron su vida en la defensa de la fe, como fue el caso, en el siglo II, de Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna y Potino de Lyon. El espíritu profético y carismático siempre gozó de popularidad y estima dentro de la gran Iglesia: en la *Pasión de Perpetua* (inicios del siglo III) un obispo y un presbítero doctor se postran ante los condenados (que rechazan ese gesto humillante) suplicándoles que pusieran paz entre los fieles (*Pas.* XIII), y por las mismas fechas *La tradición apostólica* de Hipólito (cap. 9) reconoce el rango sacerdotal a los confesores que no claudicaron ante los interrogatorios y torturas de sus perseguidores. En fin, todavía durante la persecución de Decio, a mediados del siglo III, los confesores africanos se sienten autorizados a otorgar la reconciliación a los *lapsi* arrepentidos, enfrentándose por ello al obispo Cipriano. Éste, no obstante, reconoce su carisma y recompensa a varios de ellos con el oficio de lector, con derecho a las retribuciones pertinentes, introduciéndolos de este modo en el *cursus ecclesiasticus*.

Fueron, sin embargo, los movimientos milenaristas y las iglesias heréticas, sobre todo la montanista y la marcionita, las que, según vimos anteriormente, siguieron rigiéndose por líderes inspirados, entre los que ni siquiera se hacía distinción de sexo, de manera que también hubo entre ellos profetisas, doctoras, diaconisas, sacerdotisas y obispos. Algo lógico, pues el carisma no entiende de géneros, ni de edades, ni de rangos sociales. Aunque estas comunidades lograron mantenerse, siquiera testimonialmente, hasta finales de la Antigüedad, a ellas les aguardaba la suerte de los perdedores y de quienes se empeñan en mantener intacta la pureza de sus orígenes, ignorando la realidad cambiante, social y políticamente, que tanto condicionó la propagación del cristianismo y su patrimonialización por la gran Iglesia.

3.2. *Jerarquía y cursus ecclesiasticus*

Los cargos de naturaleza local —obispos, presbíteros y diáconos— se fueron, pues, imponiendo de manera gradual y a un ritmo desigual en las diversas regiones del Imperio. Fue un proceso lento cuyas etapas decisivas apenas podemos vislumbrar en las fuentes de los siglos II y III. Desgraciadamente, la obra de Ignacio de Antioquía, el testimonio más ilustrativo al respecto, es hoy objeto de controversia y no podemos asegurar que se feche a inicios del siglo II (como tra-

dicionalmente se ha creído) o a finales del mismo (como hoy tiende a aceptarse). En sus cartas sólo se menciona de pasada a los profetas y se insiste de manera inequívoca en el papel central del obispo como jefe de la comunidad y administrador de los sacramentos. Los presbíteros se limitan a asistirle como consejeros o bien a sustituirle en caso de necesidad. Del obispo se habla siempre en singular, mientras que de los presbíteros y diáconos (a éstos se les menciona poco) se hace en plural, lo que prueba el nacimiento del llamado episcopado monárquico. Aun así, la lectura de sus cartas deja claro que este obispo no es todavía un monarca absoluto, sino más bien el presidente del colegio presbiterial, que actúa —en palabras suyas— a la manera de un senado o consejo asesor (*Tralianos*, 3,1; *Esmirniotas*, 8).

La misma situación parecen ratificar tres importantes documentos de la segunda mitad del siglo II: a) la carta del obispo Policarpo de Esmirna a los filipenses, escrita quizá en 117 o 118, que se inicia con las palabras «Policarpo y los presbíteros que están con él»; b) la carta de los mártires de Lyon, escrita hacia 167, donde se dice que el obispo nonagenario de la ciudad, Potino, ejercía «el ministerio o diaconía del episcopado de la ciudad» (HE V,1); ambas expresiones indican que el obispo, aunque algo diferenciado del presbiterado, actúa de acuerdo con éste y se siente parte del mismo; c) Ireneo de Lyon, que sustituyó en la silla episcopal de esta ciudad al mártir Potino (ca. 177), nos da unas informaciones harto curiosas porque, por una parte, defiende que la tradición apostólica se ha transmitido a través de los obispos y pone como modelo a la iglesia de Roma, de la que enumera los 12 primeros, desde Lino hasta su contemporáneo Eleuterio (*Adv. haer.* III,3,2). Pero, por otra parte, a todos los sucesores de los apóstoles, incluyendo los de Roma, los llama indistintamente obispos y presbíteros. Además, Ireneo estima sobremedida los carismas proféticos y alaba a los fieles que, imbuidos por el Espíritu, «hablan lenguas diversas y narran los misterios ocultos de Dios» (*Adv. haer.* V,6,1). A tenor de estos datos, la historiografía moderna suele admitir que durante la segunda mitad del siglo II obispo y presbítero son todavía términos equivalentes, dos maneras de aludir a la misma función y responsabilidad: la situación, por tanto, ha cambiado muy poco con respecto a lo que se documenta en los textos de finales del siglo I (1Tim 3,1-13; Tito 1,7-9; Clemente de Roma, 1Cor 42,44,46,54) o inicios del II (*Didajé*, 15; *Hermas*, *El pastor*, Vis. II,4,2,3; III, 5,1). Y la autoridad de estos dirigentes se parece más a la de un *pater familias* que a la de un magistrado imperial. La concentración de poderes y de atribuciones en el obispo era ya, sin

embargo, una tendencia imparable, que se acelera en el siglo III, aunque no sin resistencias y severas críticas, como podemos constatar en Tertuliano cuando, en su tratado *De pudicitia* I,6, se burla despectivamente de un *pontifex maximus* (éste era el cargo superior del sacerdocio pagano) y *episcopus episcoporum* que había osado conceder la penitencia a un adúltero, usurpando así una competencia exclusiva de Dios. La preeminencia del obispo es reconocida sin cortapisas en *La tradición apostólica* de Hipólito, que dedica un capítulo a su elección por el pueblo (2), otro a la plegaria de su consagración, pronunciada después de que los obispos asistentes le hubiesen impuesto las manos (3), y otros más a los sacerdotes (7), diáconos (el 8, donde su subraya su dependencia del obispo) y confesores (9). La amplitud de estos capítulos contrasta con la brevedad, apenas un par de líneas, con que despacha las funciones del lector (11) y del subdiácono (13).

Es, en todo caso, Cipriano quien mejor personifica el episcopado monárquico y el que mejor precisó sus competencias, tanto en sus escritos como en su ejemplo, digno y coherente, ante los difíciles problemas que afrontó la iglesia de Cartago entre la persecución de Decio y la de Valeriano (250-258). Sin olvidar su dimensión universal, siempre tiene en mente la iglesia local, que considera «establecida sobre el obispo, el clero y los fieles que han permanecido fieles» (*Ep.* 33,i,2). Es, sin embargo, el primero quien le da unidad y legitimidad, porque nada hay más cierto, a su juicio, que «el obispo está en la Iglesia y que la Iglesia está en el obispo, y que si alguno no está con el obispo, no lo está con la Iglesia» (*Ep.* 66,8). Esto no quiere decir, ni mucho menos, que el obispo pueda hacer y deshacer a su antojo, pues los fieles —la *plebs* dice él— son los únicos con potestad para elegir a sus obispos y también para deponerlos. El obispo (*episcopus*), al que también designa con los términos *sacerdos* (por su ministerio sagrado), *antistes* (porque preside el altar) y *praepositus* (por ser presidente de la comunidad o *fraternitas*), está, pues, en la cima jerárquica, es el responsable de la catequesis, administra los sacramentos, excomulga a los pecadores y reconcilia a los penitentes. Al obispo le siguen en importancia decreciente el presbítero (al que nunca denomina *sacerdos*), que realiza las mismas funciones del obispo por delegación o en ausencia suya, y el diácono, encargado de tareas asistenciales y administrativas (*Ep.* 3). En una escala diferente y muy inferior aparecen otros cargos menores (lectores, subdiáconos, acólitos, exorcistas), cuyo orden jerárquico no se precisa.

El episcopado monárquico estaba en estas fechas aún más desarrollado en Siria, a tenor de la información suministrada por la lla-

mada *Didascalia de los apóstoles*, donde acumula de tal modo los poderes y funciones litúrgicas que los demás cargos quedan prácticamente eclipsados, y sólo se les menciona por su papel de consejeros o servidores (VII,25,7). Precisamente por ello, se alude varias veces a las diaconisas, no como administradoras del bautismo, sino como responsables de que las mujeres que lo recibían (el ritual exigía que se desnudasen al entrar en la piscina bautismal) no fuesen vistas ni tocadas por varón alguno (XVI,12,2-3). No obstante, todavía a finales del siglo IV y principios del V son muchos los teólogos y Padres que defienden la plena igualdad de presbíteros y obispos (Jerónimo, *Ep.* 146,1; Teodoro de Mopsuestia, *Com. 1Tim*, 3; Epifanio, *Pan.* 75,3,3).

En el siglo III no sólo se consolida el papel directivo de obispo en la gran Iglesia, sino que se conforma un auténtico *cursus ecclesiasticus*, a imagen del *cursus honorum* seguido por sacerdotes y magistrados del Imperio. Ello suponía, lógicamente, diferenciar a sus integrantes del resto de los fieles. También éste es un proceso lento y mal documentado: Ireneo de Lyon es de los primeros en distinguir al clero de los laicos, aunque este último término (derivado de la palabra griega *laos*, pueblo) ya había sido usado de manera imprecisa por Clemente de Roma (1Cor 40,5) a finales del siglo I. Ireneo menciona, en efecto, el *ordo* de los presbíteros (*Adv. haer.* IV,26,3,4), y pocos años después el alejandrino Clemente, en su obra *¿Qué rico se salva?*, se sirve del término griego *kleros* para designar a los responsables del culto. Pero es Tertuliano quien, en estos años iniciales del siglo III, hace la más clara separación entre ambos grupos, al llamar a uno *ordo ecclesiasticus* o bien *ordo sacerdotalis* y al otro *plebs* o *laici* (*Exhortación a la castidad*, 7,3; *Prescripciones*, 41,8). Esta terminología la encontramos también en *La tradición apostólica* de Hipólito (4,7-8,10-11,21,23,30), en Orígenes y en Cipriano, como acabamos de ver. Éste, además, recompensa a veces con el rango de lector a fieles destacados por su fe, y nos informa de que tanto este cargo (que en sus orígenes fue una función desempeñada por cualquier fiel) como los de obispo, presbítero y diácono (a los que están vedados los negocios del siglo) reciben una retribución mensual y algunas gratificaciones materiales ocasionales (*Epp.* 1,i; 38,1-2; 39,4-5), es decir, se les paga con el mismo criterio que a los magistrados civiles y militares de la época. Para que el *ordo* clerical cristiano fuese un *ordo* clásico de pleno derecho sólo requería su reconocimiento oficial y recibir del Estado los privilegios pertinentes. Eso es precisamente lo que ocurrirá tras la conversión de Constantino a principios del siglo IV.

3.3. Los primeros concilios

La consolidación de la jerarquía eclesiástica presidida por responsables locales, a la manera de las magistraturas urbanas romanas, acentuó el carácter ciudadano de su autoridad, y al igual que el Imperio lo constituían una constelación de municipios, así el cristianismo se conformó como una federación de iglesias locales. El particularismo y las diferencias intereclesiásticas en materia doctrinal, disciplinaria y ritual fue, en consecuencia, palpable desde los primeros tiempos.

No obstante, ninguna comunidad cristiana se consideró nunca a sí misma como una célula aislada de las demás. Por el contrario, la comunión entre iglesias y entre cristianos individuales fue algo muy intenso desde los primeros tiempos y contribuyó a unificar criterios en todos los ámbitos. Así lo prueba la acogida fraternal que las iglesias solían dispensar a viajeros y transeúntes cristianos de otras comunidades y, sobre todo, las intensas relaciones epistolares entre unas iglesias y otras. Recordemos que la obra conservada de Pablo son 14 cartas (la mitad deuteropaulinas), que en el Nuevo Testamento se incluyeron otras epístolas atribuidas a diversos apóstoles (Pedro, Santiago, Juan, Judas) y que tanto el evangelio de Lucas como el Apocalipsis pertenecen al género epistolar, incluyendo este último siete cartas auténticas. La primera literatura cristiana sigue esta tradición: a Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo los conocemos por su correspondencia con diversas iglesias, y lo mismo ocurre con el martirio de éste y con la masacre de Lyon, ambos dados a conocer epistolarmente. En la segunda mitad del siglo II, según informa Eusebio (HE IV,23), el obispo Dionisio de Corinto mantuvo una intensa relación epistolar con muchas iglesias, dirigiendo siempre sus cartas a las comunidades de fieles («a la iglesia que peregrina», decía él), no al clero, aunque en la dirigida a Roma menciona a su obispo Sotero. La mitad de la obra conservada de Cipriano se compone de cartas, su principal medio para plantear sus problemas a terceros, para ofrecer consejos y soluciones o simplemente para mostrar la comunión de la iglesia cartaginesa con otras repartidas por todo el mundo. Durante toda la Antigüedad los cristianos serán prolíficos escritores de cartas: los epistolarios de Jerónimo, Ambrosio o Agustín son una fuente importantísima del cristianismo del siglo IV. Todos ellos escribieron cientos de cartas, y de un coetáneo suyo, Isidoro de Pelusium, se han conservado más de dos mil.

Téngase, además, en cuenta que, por lo general, estas cartas no tenían el carácter privado que tienen hoy. En su mayoría eran docu-

mentos abiertos, que se leían a la comunidad receptora públicamente, se comentaban en sus reuniones litúrgicas y, a veces, se copiaban (con más o menos fidelidad) y se reenviaban a otras iglesias. Es lo que ocurrió con las cartas de Pablo y de los Padres apostólicos. Por otra parte, los cristianos no solían escribir en los clásicos rollos o volúmenes de papiro, sino en humildes hojas de pergamino (*membra-nae*), con las que solían formar códices (el antecedente más próximo del libro moderno) económicos y de fácil manejo. Muchas de estas cartas, sobre todo las de Pablo, fueron reunidas y difundidas por toda la cristiandad, si bien su número y orden variaban de unos códices a otros. Señalemos, en fin, que al no existir un servicio postal y ser transportadas las cartas por amigos o viajeros ocasionales, tardando a menudo meses en llegar a su destino, no era raro que su contenido fuese divulgado —a veces maliciosamente— en las diversas etapas del trayecto, algo que sacaba de quicio a Jerónimo, quien supo lo que se le decía en algunas cartas... antes de recibirlas.

Viajes y correspondencia fortalecieron la comunión intereclesiástica, pero donde los problemas comunes empezaron a ser tratados y resueltos de manera formal fue en los concilios o sínodos que reunían a representantes de iglesias cercanas o pertenecientes a la misma provincia. El prototipo conciliar por excelencia fue la reunión que tuvieron los apóstoles en Jerusalén, sobre el año 59, para decidir en qué condiciones se debía admitir a los conversos procedentes de la gentilidad (Hch 15,1-29). Los primeros concilios de los que tenemos noticias se celebraron mucho más tarde, ya a finales del siglo II, y en ellos algunas iglesias de Asia Menor afrontaron los problemas planteados por los montanistas y por las discrepancias sobre la fecha en que había de celebrarse la Pascua. Esta última cuestión sería también tratada en diversos sínodos de Palestina, Roma y las Galias.

Los primeros concilios occidentales de los que tenemos noticias más precisas se fechan ya en el siglo III y en ellos se abordaron cuestiones de tipo disciplinario. Hacia el año 220 un concilio presidido por el obispo cartaginés Agripino reunió a setenta obispos africanos que trataron sobre la penitencia que debía imponerse a los adúlteros. Por las mismas fechas se celebraron otros concilios en Cartago e Iconio (Asia Menor) para discutir la validez del bautismo administrado por herejes. Uno de los sínodos más concurridos de la época congregó en Cartago a más de noventa obispos, bajo la presidencia de Donato, antecesor inmediato de Cipriano, que acordaron depouer, por hereje, al obispo de Lambesa y prohibir al clero ocupar car-

gos de carácter civil (Cipriano, *Ep.* 1,i,2). En los primeros sínodos alejandrinos de los que tenemos noticia se acordó expulsar a Orígenes y privarlo de su rango sacerdotal, acuerdo que pronto sería ratificado por otro concilio celebrado en Roma.

Entre los concilios más trascendentales de estos años se encuentran los que afrontaron las secuelas de la persecución de Decio, durante la cual muchos cristianos, los llamados *lapsi*, habían apostatado de diversos modos: unos habían acudido voluntariamente a sacrificar (*sacrificati*), otros se limitaron a ofrecer incienso (*thurificati*) y otros, en fin, lograron mediante amistad o soborno un certificado de haber sacrificado (*libellatici*), cosa que no habían hecho. Restablecida la paz, se planteó el problema de si estos *lapsi* podían ser perdonados y readmitidos en la comunidad cristiana: para algunos intransigentes, no había lugar porque sólo Dios podía perdonarlos; para otros de espíritu más tolerante, entre ellos bastantes confesores, se les podía perdonar y readmitir sin dilación. Un concilio reunido en Roma el año 251 excomulgó por su intolerancia a Novaciano, y en Cartago se celebraron cuatro concilios para solventar el problema de los *lapsi*, acordándose reconciliar de inmediato a los *libellatici* que habían hecho penitencia, y someter a ésta durante tres años a *sacrificati* y *thurificati*. En el segundo de estos concilios también se prohibió a los *lapsi* acceder a la cleroatura y en el tercero reconocer la legitimidad del bautismo de los recién nacidos (Cipriano, *Epp.* 45, 48, 49, 57, 64).

En el cuarto de estos concilios africanos, celebrado el año 254, se dio respuesta a un problema planteado por las comunidades hispanas de Mérida y de León-Astorga (estas dos ciudades parecen formar una sola iglesia), cuyos obispos habían claudicado durante la persecución de Decio y fueron por ello depuestos y sustituidos a iniciativa de los fieles. Pasado unos años, los obispos depuestos pidieron ser rehabilitados y recuperar su silla episcopal, encontrando su petición el beneplácito de algunos feligreses y del papa Esteban. En cambio, otros fieles de estas ciudades y algunos obispos del entorno, además de los que fueron nombrados en lugar de los *lapsi*, se opusieron a esta rehabilitación y apelaron a Cipriano. Éste trató el problema en el sínodo antes citado y dio la razón a los demandantes, entrando así en una contradicción insalvable con el papa y con todos los que apoyaban a los obispos apóstatas (Cipriano, *Ep.* 67).

En los años siguientes tuvieron lugar otros importantes concilios en Cartago, destacando el celebrado el 1 de septiembre de 256, en

el que se declaró nulo el bautismo administrado por herejes. En consecuencia, quienes habían sido bautizados por una iglesia herética y querían ingresar en la iglesia presidida por Cipriano, debían ser bautizados de nuevo. La iglesia de Roma, en cambio, reconocía la validez del bautismo de herejes y a los conversos no se les volvía a bautizar, sino que se les admitía directamente mediante el sencillo ritual de la imposición de manos. Estas discrepancias estuvieron a punto de provocar un cisma entre Roma y Cartago, pero el estallido de una nueva persecución, la de Valeriano, donde murieron Esteban (257) y Cipriano (258), hizo que se restableciera la paz entre ambas iglesias.

También nos han llegado noticias de algunos sínodos de las iglesias orientales celebrados en la segunda mitad del siglo III, destacando entre ellos el que condenó, en 268, al obispo Pablo de Samosata por sus ideas monarquianas y por su comportamiento inmoral y prepotente. Lo peculiar de este caso es que Pablo se negó a aceptar las decisiones conciliares y a abandonar los edificios eclesiásticos. Los obispos pusieron estos hechos en conocimiento del emperador Aureliano, que dio la razón a quienes estuviesen en comunión con el episcopado de Roma e Italia. Esta apelación a un emperador pagano (incluso perseguidor según la tradición) constituye el primer antecedente de este tipo de recursos a las autoridades civiles por parte de clérigos, y de la aceptación por todos del veredicto imperial como última instancia en cuestiones de disciplina eclesiástica. En esta ocasión, sin embargo, la decisión de Aureliano no fue probablemente ajena a la guerra que entonces sostenía con el reino de Palmira, a cuyos servicios se suponía que estaba Pablo de Samosata.

Algunos de estos concilios reunieron no sólo a obispos y clérigos de varias provincias, sino a otros de iglesias más lejanas, bien fuera porque estaban de paso, bien por haber sido expresamente invitados. Esto fue cada vez más frecuente en Roma y en Cartago, donde, según hemos visto, no era extraño que acudiesen fieles y clérigos de toda la cristiandad para plantear problemas de sus propias iglesias. De este modo, las asambleas conciliares no sólo fortalecieron la cohesión doctrinal y disciplinaria de las iglesias locales, sino que contribuyeron a despertar su conciencia de pertenecer a una Iglesia católica, es decir, universal, un calificativo que reivindicaban para sí todos los cristianos, incluyendo aquellos anatematizados como herejes.

Los concilios de esta época, cuyo papel unificador será en parte asumido por los futuros metropolitanos y patriarcas, tenían un mar-

cado carácter democrático, respetando la igualdad de todas las comunidades representadas. Cipriano lo recordaba al abrir las sesiones del concilio de 256, animando a los padres sinodales a pronunciarse sin temor porque nadie de los presentes era superior a los demás, ni podía arrogarse el título de «obispo de obispos» (*Sententiae episcoporum*, prol.: CSEL 3/1, p. 436). No obstante, todos los concilios norteafricanos, que solían congregarse a dirigentes de la Proconsular, Mauritania y Numidia, estuvieron presididos por el obispo de Cartago, lo que prueba que a esta ciudad se le reconocía de hecho cierta preeminencia no escrita sobre las demás. Otro tanto ocurría con ciudades como Alejandría, Antioquía y Roma, cuyo prestigio religioso fue reconocido *de iure* en el canon 6 del concilio de Nicea.

3.4. El primado de Roma

Casi toda la cristiandad reconoció siempre a Roma la preeminencia espiritual antes aludida. En primer lugar, por ser la capital del Imperio y la ciudad más grande e importante del mundo conocido (*pro magnitudine sua*, escribe Cipriano, *Ep.* 52,2,3), donde confluían cristianos de todas partes y se confrontaban todas las corrientes que inspiraban a las diversas iglesias. En segundo lugar, por su prestigiosa tradición apostólica, que se remontaba a Pedro y Pablo, dándose pronto por sentado que ellos fueron sus fundadores, cosa históricamente incierta. A Pedro se le llegó a considerar como el primero de sus obispos, lo cual resulta aún más anacrónico.

Por estas razones, la doctrina y la disciplina litúrgica vigente en Roma servían de referencia a otras muchas iglesias de Oriente y Occidente, pero nada prueba que en los siglos I y II se le reconociera un rango o autoridad superior a otras iglesias. Por el contrario, las diferencias entre ellas eran aceptadas porque no había una pauta única, ni menos aún sacralizada, y eran muchas las que podían enorgullecerse de haber sido fundadas por Pablo o por otros apóstoles. Así se puso de relieve cuando el papa Aniceto mostró su contrariedad porque algunos cristianos de Asia celebraban la pascua el día 14 de Nisán (por lo cual eran llamados cuartodecimanos), siguiendo en esto el calendario judío. La iglesia de Roma y otras muchas, en cambio, no observaban esta festividad o lo hacían el domingo siguiente. Aniceto y el obispo Policarpo de Esmirna trataron personalmente estas desavenencias, sin llegar a un acuerdo. No obstante, el papa, en señal de fraternal comunión, cedió en su iglesia a Policarpo la cele-

bración de la eucaristía y ambos se separaron en paz⁵. Cipriano justifica teológicamente esta situación en su tratado *De unitate ecclesiae*, cuando reconoce a la iglesia de Roma la primogenitura del cristianismo, dado que Jesús se la había concedido a Pedro cuando lo bendijo diciéndole «tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18). Este privilegio petrino, según razona Cipriano, fue luego extendido a los demás apóstoles por el Resucitado, cuando se presentó ante ellos, les insufló a todos el Espíritu Santo y les dijo: «a quienes perdonareis los pecados, perdonados les son; a quienes los retuviereis, retenidos quedan» (Jn 20,23). Los obispos, sucesores de los apóstoles, son por tanto iguales, y al de Roma sólo se le reconoce cierta preeminencia espiritual por la grandeza de la ciudad y la primogenitura que Jesús le reconoció a Pedro.

El primer papa que, según nuestras fuentes, intentó imponer a otros la doctrina y usos romanos fue Víctor (189-199). El conflicto surgió de nuevo con algunas iglesias orientales en torno a la fecha de la Pascua, y en esta ocasión Víctor amenazó con la excomunión a los cuatodecimanos. Fueron, sin embargo, muchos los fieles que se enfrentaron a semejante pretensión uniformadora, le recordaron al papa que esta diferencia había sido aceptada fraternalmente por sus antecesores y que la fecha del 14 Nisán fue seguida por los apóstoles Juan y Felipe así como por numerosos mártires y obispos de Asia. Es significativo que Ireneo, obispo de Lyon, se encontrara entre quienes defendían el derecho de los cuatodecimanos a seguir sus propias tradiciones y entre quienes veían desproporcionadas, y un grave peligro de cisma, las amenazas de excomunión formuladas por Víctor contra los disidentes. Pues Ireneo comulgaba con las costumbres de Roma (incluyendo la celebración dominical de la Pascua) y, como ya vimos, a él se debe uno de los primeros y más encendidos elogios de esta iglesia (*Adv. haer.* III,3,2-3), por haber mantenido impoluta la tradición recibida de sus fundadores, los apóstoles Pedro y Pablo, y gozar en consecuencia de «un origen superior» (*potentior principalitas*). Desgraciadamente, el original griego en que escribió Ireneo se ha perdido y no hay acuerdo entre los historiadores sobre el significado que cabe dar a esta traducción latina. Pero nadie discute, en todo caso, que para Ireneo la preeminencia romana es de orden espiritual y se basa en su tradición apostólica⁶.

5. Cf. Apéndice documental, 5.2, pp. 285-286.

6. Cf. Apéndice documental, 5.1, p. 285.

El relato de Eusebio (HE V,24) sobre esta polémica⁷ deja en penumbra aspectos fundamentales, y ello nos impide saber con certeza lo que realmente separaba a unas iglesias de otras. Pues el texto eusebiano también se puede interpretar en un sentido más favorable a Víctor: cabe, en efecto, la posibilidad de que este papa no se enfrentara a ninguna iglesia de la remota provincia de Asia, sino a comunidades formadas en Roma con fieles procedentes de esa región y que seguían sus costumbres de origen, en concreto la celebración pascual el día 14 Nisán. Como recuerda Eusebio, estos cristianos se diferenciaban también por los días de ayuno que tenían lugar con ocasión de esa festividad. En otras palabras, podía suceder que estos cristianos mostraran su dolor por el recuerdo de la muerte de Jesús en unos días en que no lo hacían los cristianos romanos, y que, por el contrario, festejaran y exteriorizaran la alegría de la resurrección cuando los de Roma conmemoraban apenados la pasión de Cristo. Las diferencias de fecha, por tanto, pudieron llevar a enfrentamientos entre las diversas comunidades que convivían en la capital del Imperio, siendo además menospreciados los cuatodecimanos por seguir un uso judío. Si esto fue así, el papa Víctor sólo habría tratado de poner orden dentro de la ciudad, como era su deber, obligando a las comunidades de origen asiático a respetar la liturgia romana.

Con el papa Esteban (254-257) encontramos un nuevo y ahora inequívoco intento de imponer su liturgia y su doctrina a otras iglesias, en especial a las del norte de África, en lo referente al bautismo de herejes, controversia que vimos anteriormente. Esteban se justificó con argumentos teológicos, apelando incluso al tratado *De unitate*, escrito años atrás por Cipriano, cuyas ideas interpretaba tendenciosamente en provecho propio, es decir, de la supuesta preeminencia eclesiástica y jurídica de Roma. Como era de esperar, Cipriano se opuso frontalmente a Esteban y es probable que, para evitar estas manipulaciones de su tratado, escribiese ahora una nueva edición del mismo, suprimiendo los párrafos ambiguos de los que se valía Esteban e incluyendo algún otro subrayando la plena igualdad apostólica y episcopal. Ésta podría ser la explicación de que este tratado nos haya llegado en dos versiones ligeramente distintas. Sabemos, en fin, que Cipriano contó en ese caso con la solidaridad de otros obispos, en particular de Firmiliano de Cesarea, que le envió una carta⁸ identificándose con la doctrina cartaginesa sobre la inva-

7. Cf. Apéndice documental, 5.2, pp. 285-286.

8. Cf. Apéndice documental, 5.3, p. 286.

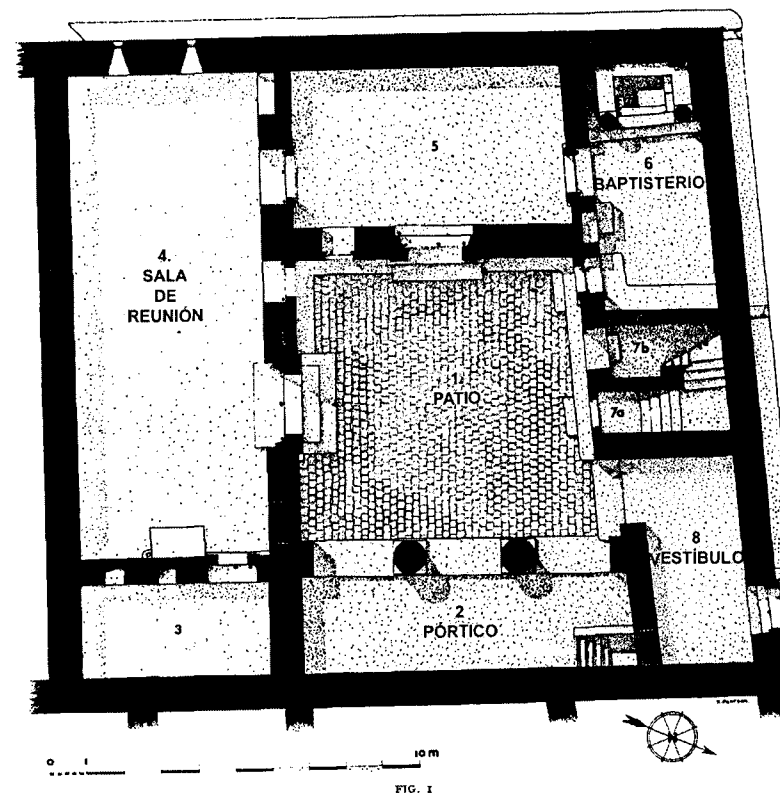
lidez del bautismo impartido por herejes, y criticando duramente las falsedades en las que Esteban fundaba sus aspiraciones hegemónicas (Cipriano, *Ep.* 75, V,1 - VI,1).

4. CULTO Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

La historiografía eclesiástica tradicional ha magnificado de tal modo la conversión de Constantino, que la historia del cristianismo se supone indiscutiblemente dividida en dos grandes períodos, separados por este singular evento. Esta tesis, muy discutible, ha eclipsado la transformación de no menor calado que sufrió el cristianismo en la primera mitad del siglo III, época en que se fragua la ortodoxia y las fórmulas de fe, el *cursus ecclesiasticus*, la institucionalización de los concilios y la preeminencia de Roma. Los cambios afectaron igualmente, y en no menor grado, como veremos seguidamente, a los ritos y a la disciplina eclesiástica.

Debemos tener en cuenta que la liturgia y el culto no son ajenos, ni en su significado espiritual ni en su evolución, al entorno social y cultural. En el caso del cristianismo esta evolución es particularmente significativa porque, en cierto modo, arrancó de la nada y durante sus tres primeros siglos de existencia se caracterizó por la diversidad y la improvisación, de manera no muy distinta a lo que acaeció en otros ámbitos ya estudiados de su historia. Baste recordar que, tras la destrucción del templo de Jerusalén y su distanciamiento de las sinagogas judías, los cristianos no mostraron interés por definir sus propios lugares de culto. Peregrinos de este mundo, decían ser ellos mismos el templo de Cristo y no necesitar lugar alguno para su veneración. Los textos neotestamentarios insisten en esta idea y hablan de reuniones de discípulos y primeros conversos en casas particulares, donde se impartían enseñanzas, se rezaba o se compartían alimentos consagrados en el nombre de Cristo (Hch 1,2; 12,20...). Pablo llama a sus comunidades «las iglesias que se reúnen en la casa de...» y todavía a inicios del siglo III Clemente de Alejandría gusta destacar esta peculiaridad, algo que, por el contrario, desconcertaba a griegos y romanos y reforzaba sus prejuicios contra la *superstitio* cristiana:

¿No es cierto que nosotros no encerramos en templos hechos por manos al que contiene todo? Pues ¿qué obra de albañiles, de canteros, de arte servil podrá ser santa? [...]. Llamo iglesia no al recinto,



PLANO. 3 Dura-Europos (Siria). Planta de la *domus Ecclesiae* (primera mitad del siglo III). Fuente: C. H. Kraeling, *The Excavation at Dura-Europos. The Christian Building*, Dura-Europos Publications, New Haven, 1967, fig. 1.

sino a la congregación de los elegidos. Mejor es este templo para aposentar la grandeza de la dignidad de Dios (*Strom.* 7,5,28-29).

No es, por tanto, sorprendente que los primeros testimonios fidedignos sobre edificios eclesiásticos aparezcan tardíamente, ya iniciado el siglo III, época en que muchos autores aluden a ellos, y a la que se remontan los restos arqueológicos de la iglesia y baptisterio de Dura-Europos, en la ribera del Éufrates, destruida por los persas el año 256 y sacada a la luz tras la primera Guerra mundial por arqueólogos franceses y americanos.

Los primeros cristianos sí santificaron muy pronto el domingo por ser el día de la resurrección, lo denominan «día del Señor» y en él celebran sus reuniones eucarísticas (Ap 1,10; *Didajé*, 14,1; Ignacio de Antioquía, *Magnesios*, 9,1-2; Justino, *Apol.* 1,67,3-8). Cuando el gobernador Plinio (*Ep.* 10,96) informa a Trajano sobre las costumbres de los cristianos y le dice, entre otras cosas (ver texto completo en el capítulo siguiente), que se reúnen en un día determinado (*stato die*), se refiere con toda probabilidad al domingo, el primer día de la semana para ellos. Como antes se ha dicho, ni siquiera es seguro que en los dos primeros siglos todas las iglesias celebraran la Pascua, aniversario de la pasión y resurrección de Cristo. Sabemos que lo hacían algunas de Asia Menor y que eran tachadas de judaizantes porque coincidía con la fecha de la pascua judía. Por esto, cuando se extendió esta conmemoración acabó fijándose en el domingo siguiente al 14 Nisán y así quedó sancionado en el concilio de Nicea. De este modo, con la festividad dominical vinieron a relacionarse los ritos principales del cristianismo, y muy en particular el bautismo y la eucaristía, de los que nos ha llegado una rica formación.

4.1. *Los rituales de iniciación. El bautismo*

Los primeros cristianos especularon muy poco sobre sus rituales. A los conversos sólo se les pedía que reconociesen a Cristo como Mesías o Hijo de Dios, tras lo cual recibían el bautismo, rito de origen judío, y con él el Espíritu Santo. A veces esto se conseguía con la simple imposición de manos. El escaso desarrollo del ritual explica que algunos fieles administraran el bautismo no en nombre de Cristo, sino en el suyo propio, cosa que censura Pablo (1Cor 1,12-16). Tampoco era raro el bautismo colectivo, sobre todo de familias enteras (Hch 8,12.16; 10,48; 1Cor 1,16), e incluso había quien se bau-

tizaba por los difuntos, para hacerlos así partícipes del reino de Dios (1Cor 15,20-29). En el Nuevo Testamento el relato bautismal más completo es el del eunuco etíope: Felipe lo adoctrina brevemente, mostrándole cómo el profeta Isaías anuncia a Jesús, el eunuco profesa su fe en Jesucristo Hijo de Dios y acto seguido Felipe lo bautiza en el agua (Hch 8,26-38). La profesión cristológica no era la única, sino que coexistió, según hemos visto, con la de tipo ternario. En ausencia de normas rígidas, esto no creaba problema alguno, y de hecho la *Didajé* menciona las dos profesiones de fe: es probable que la cristológica fuera utilizada por los judeo-cristianos y que la ternaria lo fuese por las comunidades procedentes de la gentilidad. Ignacio de Antioquía (*Esmirniotas*, 8) subraya que el ministro del bautismo y de la eucaristía deber ser el obispo.

En la literatura apostólica y apologética se hace ya alusión a la preparación exigida para recibir el bautismo: el aspirante era instruido y debía someterse a unos días de ascesis, oración y ayuno, en los que estaba acompañado de otros fieles. Justino, en el pasaje que reproducimos en el apéndice documental⁹, distingue dos etapas en la catequesis, una abierta a todos y otra, más breve, para los que definitivamente deciden bautizarse. El rito, muy sencillo, finaliza con una celebración eucarística. Tertuliano fue el primero que consagró un tratado (*De baptismo*) a este rito iniciático: en él ya se denomina catecúmenos (término de origen griego), *audientes* y *auditores* a los cristianos que se preparan doctrinal y éticamente con este fin, se señala la Pascua como el día ideal para recibirlo (19,1-3) y se habla por primera vez en Occidente de la bendición del agua bautismal (*De bapt.* 4,4). Como ya era tradicional, la sinaxis eucarística cierra el rito.

La tradición apostólica consagra varios capítulos (15-21 y 27) al catecumenado y al bautismo. En esta obra se observa cómo el rito, sin perder su sencillez y sobriedad, se ha hecho más complejo, con diversas unciones de aceite, una amplia profesión ternaria, renuncia a Satán, signo en la frente, beso de la paz y eucaristía bautismal bajo diferentes especies (pan, vino, agua, leche y miel). El catecumenado duraba tres años, período que el posterior concilio de Elvira reduce a dos (can. 42), pero los «elegidos» recibían una instrucción intensiva, acompañada de ayunos, oraciones y exorcismos, los días previos al bautismo. Éste se administrará primero a niños y varones y luego a las mujeres, siendo su momento culminante la renuncia a Satán y la profesión de fe. Lo más llamativo de esta obra es la rigurosa se-

9. Cf. texto 6.1, pp. 286-287.

lección social de los aspirantes¹⁰: los esclavos necesitan la autorización de sus amos, y son muchas las profesiones que impiden recibirlo, tantas que cabe sospechar frecuentes infracciones de tan rígida norma. En estos escritos se afirma a menudo que el ministro del bautismo es el obispo o, en su lugar, el presbítero o el diácono, aunque cualquier fiel podía administrarlo a un enfermo grave (concilio de Elvira, can. 38). Excluida del sacerdocio en la gran Iglesia, la mujer no presidía ningún ritual: en la *Didascalia apostolorum* (XV,9), texto sirio del siglo III, se permite a las diaconisas que asistan a las mujeres que van a bautizarse, pero sólo para evitar que éstas sean vistas o tocadas por ningún varón.

4.2. Penitencia y vida religiosa

Con el bautismo no sólo se entraba en la comunidad de fieles, sino que todos los pecados quedaban borrados. Pablo lo veía como una renovación de la muerte y resurrección de Cristo, teología que sólo adquiere fuerza en fechas tardías, cuando se generalizó la costumbre de celebrar los bautismos durante el domingo pascual. Pero la identificación del neófito con Cristo comportaba el compromiso de una vida casi perfecta, pues si bien las faltas leves podían redimirse con oraciones o buenas obras, los pecados graves (diferentes según lugares y épocas) sólo podían ser perdonados por Dios. Naturalmente, estas exigencias de perfección fueron incumplidas con mucha frecuencia y las comunidades debieron encontrar una rápida solución a este problema.

El pastor de Hermas (Vis. II,2; Mand. IV,1-3), fechado a principios del siglo II, es el primer texto que informa sobre la potestad de la Iglesia para reconciliar a estos pecadores, aunque precisando que solamente una vez en su vida. Esta penitencia, a la que suele denominarse oficial, eclesiástica o canónica (el calificativo de «pública» puede resultar equívoco, porque da a entender una penitencia privada, inexistente entonces), sería la única vigente durante toda la Antigüedad. Su implantación, que equivalía a un segundo bautismo, no suponía menoscabo alguno del bautismo iniciático, ni tampoco del compromiso moral asumido por los neófitos. La expiación de un pecado grave requería un penoso y prolongado esfuerzo, si no se quería quedar definitivamente apartado de la comunidad, es decir, excomulgado.

10. Véase Apéndice documental 6.2, pp. 287-288.

Tertuliano, que en su etapa montanista negaría la capacidad de la Iglesia para perdonar los pecados graves (*De pudicitia*, 21-22), escribió previamente un tratado sobre la penitencia donde sí reconocía esta expiación eclesiástica bajo severas condiciones. El pecador, tras reconocer su culpa ante Dios, debía someterse a una dura mortificación: cilicios, ayunos, llantos, oraciones, súplicas a los hermanos de fe, vigiliias, vestidos harapientos... tanto en la puerta de la iglesia como en el sitio reservado en su interior a los penitentes (*De paenitentia*, 7-9). Al obispo competía conceder la reconciliación, una prerrogativa que defenderá con celo extremado el episcopado de la época: Cipriano, según vimos, se enfrentó a los confesores que se consideraban legitimados para reconciliar a los apóstatas, y otro tanto hubo de hacer en las mismas fechas el papa Cornelio frente a Novaciano y los novacianistas que, como los montanistas, negaban la potestad eclesiástica de redimir las faltas graves. Concilios posteriores, como el de Elvira (can. 32), ratificarán este poder exclusivo del obispo para excomulgar y reconciliar a los penitentes de su feligresía, si bien el tema también podía tratarse en los propios sínodos (Cipriano, *Ep.* 75,iv,3). El rigor penitencial no hizo sino acentuarse con el paso de los años, hasta el punto de que los penitentes quedaban marcados tras su penosa expiación y durante el resto de sus vidas debían observar un estricto comportamiento moral (incluyendo una plena continencia sexual, estuviesen o no casados) y les estaba prohibido entrar en la milicia, ejercer cargos públicos y acceder a la cleroatura.

Semejante rigor se hizo cada vez más intolerable, debido al aumento progresivo de las conversiones y a la consiguiente relajación espiritual y moral de las comunidades. Eran muchos los que se convertían sin convicciones firmes y no pocos los que veían en el *cursus ecclesiasticus* una buena opción para alcanzar poder y prestigio. La corrupción, la degradación moral y las ambiciones personales empezaron a ser moneda corriente en el seno de la Iglesia: Eusebio (HE VIII,1,7) llega a decir que la última gran persecución era un castigo divino por el profundo declive religioso y moral de la segunda mitad del siglo III. Pero ya Tertuliano advierte en la obra citada que la mayor parte de los fieles esquivan la penitencia y sienten herido su amor propio si deben someterse a ella: se parecen —dice— a quienes padecen una grave enfermedad en sus partes íntimas, la ocultan a los médicos y perecen así con su pudor (*De paen.* 10). En esta situación, un número creciente de cristianos, sobre todo los poderosos que no soportaban humillarse ante los demás cumpliendo penitencia, optaron por no bautizarse y mantener su condición de catecúmenos

hasta el final de sus vidas, a la espera de ser bautizados en su vejez o en el lecho de muerte. El catecumenado dejó entonces de ser un período de preparación para el bautismo, intensa y rigurosa, y se convirtió, para muchos, en una forma cómoda y poco comprometida de ser cristianos. Y a quienes cometían graves faltas estando ya bautizados, especialmente si eran jóvenes, la Iglesia les permitió «hacer penitencia» (no «hacerse penitentes») de manera indefinida, hasta que el obispo consideraba oportuno absolverlos. La solución definitiva, documentada al final de la Antigüedad, consistiría en admitir el perdón reiterado de los pecados, estableciendo una penitencia «tarifada», basada en donativos y buenas obras, según la gravedad de los pecados.

4.3. Eucaristía y solidaridad comunitaria

Siguiendo la liturgia judía de la mesa, en la que participó probablemente el propio Jesús (Mt 26,26-30), los primeros cristianos solían reunirse en comidas cultuales de fraternidad donde, como rasgo original, rememoraban su muerte, su doctrina y su resurrección. Este ágape se iniciaba con la fracción del pan y una bendición o acción de gracias (*eucaristía* en griego) que también se repetía al final, durante la consumición del vino. Tal parece ser el esquema del rito eucarístico más primitivo, según se percibe en algunos textos de Pablo (1Cor 10,16-17; 11,23-26), el evangelio de Lucas (Lc 22,17-20; 24,30) y la *Didajé* (9-10). Por Pablo también sabemos que en Corinto estas comidas no siempre discurrían en el debido clima de fraternidad y recogimiento: mientras los pobres pasaban hambre, los ricos comían aparte, se saciaban e incluso se embriagaban, escandalizando de este modo a los más piadosos (1Cor 11,18-22). Con toda probabilidad, esos cristianos a los que critica Pablo trasladaban espontáneamente a estas comidas litúrgicas el espíritu desenfadado y jocoso que solía reinar en los banquetes helenísticos en memoria de los difuntos. De ahí que paulatinamente se fuese separando el banquete cristiano propiamente dicho, que perdió así gran parte de su significado religioso, de las reuniones donde se rezaba, se leían y comentaban las Escrituras y se partía y consagraba el pan, consumiéndolo seguidamente, junto al vino, como símbolos de la carne y sangre de Cristo. De este modo tomó forma el rito eucarístico, que no sólo rememoraba la vida y las enseñanzas de Jesús, sino que actualizaba su presencia viva entre los creyentes. Como se dijo anteriormente, el domingo era el día predilecto para su celebración, aunque algunas comunidades lo hacían varias veces a la semana o diariamente, y usualmente en casas particu-

lares y de madrugada (Hch 2,46; 20,7; Plinio, *Ep.* 10,96). Con este rito, según vimos, culminaba la liturgia bautismal, ocasión en la que también se consagraban otros alimentos, en especial agua (símbolo de purificación y de la vida eterna: Jn 4,13-14), pescado (que ya Jesús, incluso resucitado, compartió con sus discípulos: Lc 42-43; Jn 6,11; 21,13), leche y miel (símbolos de la Tierra Prometida, es decir, del reino de Dios), pero estos alimentos se constatan mucho menos que el pan y el vino y, salvo entre algunos grupos heréticos, desaparecieron pronto de las ceremonias eucarísticas (Tertuliano, *De corona*, 3,2-3; Hipólito, *La tradición apostólica*, 21).

La naturaleza y desarrollo de la eucaristía dominical la expone con cierto detalle Justino (*Apología* I, 67,3-8) a mediados del siglo II. Por entonces ya incluye lecturas de los profetas y de las «memorias de los apóstoles», comentarios homiléticos a cargo de «quien preside», oraciones, ofrendas de los alimentos y distribución a los fieles de las especies consagradas. Éstas también se envían a los ausentes, por lo que es posible que las amenazas de excomunión formuladas por el papa Víctor contra las iglesias de Asia, antes mencionadas, consistieran en no enviarles el llamado *fermentum*, es decir, los alimentos consagrados por él (el único que podía hacerlo en su calidad de obispo). Esta costumbre explica, en todo caso, que *La tradición apostólica* aconseje en su capítulo 37 que se tenga «cuidado de que un infiel no guste la eucaristía, ni un ratón ni otro animal, y de que nadie la vuelque ni la derrame, ni la pierda».

Los escritores y las obras de los siglos II y III aluden con frecuencia a las asambleas eucarísticas, presididas por el obispo o los presbíteros, si bien en estos años, por el carácter misterioso que envuelve tanto a éstas como al bautismo (la llamada *disciplina arcani*), son escasas, si no nulas, las especulaciones de tipo teológico sobre su significado: curiosamente, será a partir del siglo siguiente, época en que estos rituales se hacen públicos y masivos, cuando serán objeto de elucubraciones sutiles acerca de su naturaleza sacramental, de su simbología cristológica y soteriológica, de la que ya adelantó Pablo ideas fundamentales, y de su trascendencia espiritual para el individuo que participa en los mismos y entra así en comunión con Cristo y su Iglesia. Pero en estos primeros siglos lo que más destaca es su importancia para la cohesión de la comunidad y para la formación moral y religiosa de los fieles, como ya se aprecia en Hechos (2,42-47):

[...] perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones [...] Y día por

día, partiendo el pan en sus casas, tomaban el sustento con regocijo y sencillez de corazón, alabando a Dios.

En la obra antes citada Justino menciona los donativos voluntarios que los asistentes entregaban al final de estas asambleas al presidente para que éste los distribuyera a los cristianos necesitados, presos y forasteros de paso. Esta dimensión fraternal y solidaria de las reuniones eucarísticas fue igualmente resaltada por Tertuliano¹¹. Se puede sospechar, sin embargo, que Tertuliano idealiza en exceso y que estas reuniones discurrían a veces de forma tumultuosa, pues en la *Pasión de Perpetua* (XIII), de principios del siglo III, se dice que el obispo y el presbítero suplicaban a los mártires que restableciesen la paz en la comunidad, a lo cual respondieron unas voces angelicales que era responsabilidad de los fieles perdonarse entre sí, y que el obispo debía «corregir a tu pueblo, que se reúnen contigo como si salieran del circo, conteniendo cada uno por su bando».

En todo caso, la mayoría de los cristianos percibía entonces el bautismo y la eucaristía como un don sobrenatural difícil de comprender tanto para la religiosidad clásica antigua como para el laicismo moderno. Quien participaba de la eucaristía se consideraba hasta tal punto identificado con Dios que quedaba inmune a toda suerte de males: ni un veneno mortal podía hacerle daño (*La tradición apostólica*, 36). Cipriano afirma haber sido testigo de las convulsiones y vómitos que experimentó una niña lactante, a la que todavía cuidaba su nodriza, durante la celebración del sacrificio eucarístico, sobre todo cuando se le acercó el cáliz a los labios. Todo era debido, según el obispo, a que esta joven había tomado previamente, sin saberlo su cristiana madre, un poco de pan mojado en un vino inmolado a los dioses romanos:

[...] y es que la eucaristía no puede quedarse en un cuerpo y boca profanados, y por eso la bebida consagrada de la sangre del Señor salió de unas entrañas manchadas (Cipriano, *De los apóstatas*, 25).

El poder extraordinario de los rituales cristianos impactó igualmente a muchas personas del entorno pagano, como lo atestigua el canon 39 del concilio de Elvira, que permite imponer las manos a los gentiles que lo pedían cuando sufrían una grave enfermedad.

Incluso Agustín, ya iniciado el siglo V, gustaba destacar esta dimensión portentosa de los sacramentos, narrando diversos casos de

11. Como ilustra el texto 6.3 reproducido en el Apéndice documental, p. 288.

curaciones milagrosas producidas por el bautismo (*La ciudad de Dios*, XXII, 8, 4 y 5).

4.4. *El matrimonio cristiano*

La concepción cristiana del matrimonio, que también sufrió una profunda evolución durante la Antigüedad, pone de relieve tanto la influencia judía y clásica como la originalidad innovadora del cristianismo.

El tratamiento que hizo Pablo de los temas matrimoniales traduce cierta obsesión por la impureza sexual y dejará una honda impronta en la posteridad. Cada esposo tiene a su juicio derecho exclusivo y pleno al cuerpo de su pareja (1Cor 7,10-11.39), el vínculo es indisoluble (Rom 7,2-3) y el matrimonio se recomienda como remedio contra la concupiscencia (1Cor 7,2). La carta deuteropaulina a los Efesios explicita los deberes de los cónyuges y en ella equipara su unión a la de Cristo con la Iglesia, calificándola de misterio (*sacramentum* en latín), aunque seguidamente aconseja al varón amar a su esposa y a ésta que reverencie con temor al marido (Ef 5,22-33). Por el llamado «privilegio paulino» el apóstol acepta la separación si uno de los cónyuges no es cristiano (1Cor 7,12-17). El evangelista Mateo (19,9) también recoge la posibilidad de repudiar a la esposa en caso de infidelidad sexual.

Los primeros cristianos escribieron mucho sobre el matrimonio, aunque siempre en una perspectiva moral, aconsejando fidelidad o continencia, alabando la virginidad y desaconsejando las segundas nupcias, pero sin llegar en ningún caso a elaborar un derecho propio sobre la materia, por lo que, implícitamente, asumieron la legislación secular griega y romana. No obstante, la moral cristiana implicaba a menudo un alejamiento notorio de la ley y de la tradición clásica, que daban al matrimonio un valor eminentemente social, de modo que el vínculo podía formarse y romperse entre los paganos por simple decisión de una de las partes, pues no era al cabo sino un contrato privado. Por otra parte la legislación romana no contemplaba más adulterio que el de la mujer casada.

Los cristianos propiciaron, en cambio, la publicidad del contrato matrimonial (lo cual protegía a los hijos legítimos y evitaba casos de bigamia) y realzaron el valor de los compromisos esponsalicios, cuya ruptura por los padres castiga el concilio de Elvira (can. 54) con tres años de excomunión. Esto supuso un serio golpe para el concubinato, una forma de matrimonio menor, muy extendida en el

mundo antiguo, que no implicaba compromisos legales de los contrayentes. No obstante, *La tradición apostólica* reconoce este tipo de relaciones¹², y todavía el concilio I de Toledo, celebrado el año 400, permite al hombre soltero vivir en concubinato (can. 17).

Si el matrimonio romano se sustentaba en un consentimiento permanente, el cristianismo sólo lo exigirá para formar el vínculo, no así para disolverlo: el divorcio libre quedaba, en consecuencia, anulado. Y desde fecha muy temprana (Hermas, *El pastor*, Mand. IV,1-8) la infidelidad del esposo se iguala a la de la esposa, siendo el adulterio estigmatizado en todos los casos como un pecado grave. Esta concepción igualitaria ya había sido formulada por algunos filósofos estoicos, de cuya ética emanan bastantes principios del cristianismo primitivo referentes a la castidad y a las relaciones de pareja (Séneca, *Cartas*, 94,26; Plutarco, *Eróticos*, 23,769 b-c).

Pero el adulterio femenino podía esconder la explotación sexual de la esposa por parte de su marido, actuando éste como su proxeneta. De ahí que los cristianos, de acuerdo en esto con el derecho romano, condenen al esposo que tolera el adulterio de su esposa y le conminan a repudiarla, aunque previamente debía perdonarla una sola vez, según precisa el texto antes citado de Hermas. El tema lo aborda en un par de ocasiones el concilio de Elvira (cans. 65 y 70) y lo hace extensivo a los clérigos, a los que obviamente les estaba entonces permitido el matrimonio:

Si la mujer de algún clérigo cometiere adulterio, y sabiéndolo su marido no la despidiese inmediatamente, no reciba éste la comunión ni aun a la hora de la muerte. Para que no parezca que los ejemplos de maldad proceden de aquellos que deben ser modelo de buena vida (can. 65).

No hay en esta época una doctrina uniforme sobre la legitimidad de las segundas nupcias para los divorciados, pero éstas, por su conformidad con la ley, siempre fueron reconocidas por la Iglesia, incluso cuando se obligaba por ello a cumplir algún tipo de penitencia.

El derecho romano prohibía los matrimonios entre personas de diverso rango social, en particular entre esclavos o libertos e hijas de senadores (*Dig.* 23,2,16; CTh IV,12,1, año 314). El papa Calixto (217-222) legitimó estas uniones, al igual que las establecidas entre esclavos, aunque no sin escándalo de Hipólito, que ve en ellas un

12. Cf. Apéndice documental, pp. 287-288.

subterfugio de las damas de alcurnia para satisfacer sus apetitos libidinosos:

Desde este momento, mujeres que se dicen cristianas comenzaron a usar drogas apropiadas para impedir la concepción y vendajes destinados a hacerlas abortar al no querer, a causa de su condición social y de su enorme fortuna, tener hijos ni de su esclavo, ni de un hombre de baja condición (Hipólito, *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías*, X,7-11).

Por contra, la Iglesia católica prohibió los matrimonios mixtos, es decir, de un cristiano con un pagano o hereje o judío, y los vilipendió en ocasiones como si fueran un puro adulterio (Tertuliano, *Ad uxorem*, 2,3). Consecuentes con ello, las iglesias solían permitir, de acuerdo con el citado privilegio paulino, que el vínculo matrimonial se disolviera si uno de los cónyuges apostataba. Es significativo, no obstante, que tales matrimonios, sin duda muy frecuentes en estos siglos, fueran reconocidos de hecho, pues respetaban la legislación vigente. Lo que el cristianismo nunca aceptó, distanciándose en ello de la ley y de la mentalidad clásica, fue el aborto¹³, si bien su penalización eclesiástica fue suavizándose con el paso de los siglos.

Es discutible si todos estos cambios supusieron mejora alguna para la mujer, pero no cabe duda de que el varón siguió siendo muy superior a ella dentro y fuera del matrimonio. Atrapada entre dos patriarcalismos, el de la sociedad y el de la gran Iglesia, la mujer vio truncada toda posibilidad de desarrollo espiritual en el magisterio y la cléricatura. Se le aconsejaba la virginidad permanente o la sumisión y obediencia al marido, participar en los sacramentos y asistir a los rituales y fiestas, cuya variedad y boato se acrecentaba con el paso del tiempo. Una inmensa mayoría de mujeres siguió gustosamente estas pautas alienantes, aunque muchos autores eclesiásticos se quejan del poco recato y excesiva jovialidad que algunas exhiben en las iglesias, en las que siempre superaron en número a los varones (Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, II,35,4; concilio de Elvira, cans. 15, 35, 57). Hubo, sin embargo, una minoría de mujeres cristianas, casi todas pertenecientes a la élite social, que optaron por la libertad y el protagonismo que les ofrecían los grupos heréticos, o bien se decidieron por una vida de continencia y ascetismo en el seno de la gran Iglesia, sublimando las frustraciones de la realidad

13. Como puede constatarse en los textos 7.1-7.6 del Apéndice documental, pp. 288-289.

con su desprendimiento material y con sus sueños de felicidad en el reino de Cristo.

5. IGLESIAS Y PADRES DEL SIGLO III

Roma es sin duda el centro de la Iglesia católica que se conformó a inicios del siglo III. Su identificación con la capital del Imperio y su fidelidad al legado doctrinal de Pablo y Pedro fueron los factores que avalaron este reconocimiento por las demás iglesias. Pero quizá no fuese menos importante el talante abierto y tolerante que caracterizó a la comunidad romana de los primeros siglos, como lo muestra la presencia en la ciudad de maestros (Marción, Justino, Taciano, Valentín, Polícrates, Policarpo, Orígenes...) y tendencias (gnósticos, milenaristas, judaizantes, helenistas, rigoristas...) muy diferentes. Su misma cátedra episcopal fue ocupada o pretendida por personajes con opciones doctrinales y disciplinarias antagónicas, como Calixto e Hipólito, que lograron, no obstante, saldar sus enfrentamientos sin secuelas traumáticas para la comunidad. Aunque durante el siglo III se acentúan las tendencias hacia la unidad doctrinal y de culto, no sería justo ver en la iglesia romana de estos años al *capo* religioso que ordena e impone una concepción teológica o cultural ya prefigurada. Todavía es tiempo de indecisiones y tanteos, como lo muestra la pluralidad de corrientes que perviven dentro de la ortodoxia católica y la fuerte personalidad de muchas iglesias locales que, junto a Roma, mantuvieron intactas sus propias señas de identidad, como fue el caso de Lyon, Antioquía, Edesa, Cartago o Alejandría. Las dos últimas, patria de los cuatro Padres más eminentes del siglo, nos servirán de modelo para ilustrar hasta qué punto la llamada gran Iglesia es todavía una institución abierta, aunque cada vez más decidida a encauzar las disidencias episcopales y a domeñar la teología libre y creativa que tanto desconcertaba a la jerarquía institucional de Oriente y Occidente.

5.1. La iglesia de Cartago: Tertuliano y Cipriano

Por la importancia política de esta ciudad, capital de la provincia Proconsular, y por la inteligencia y talante de sus dirigentes, Cartago jugará un papel trascendental en la expansión del cristianismo por el norte de África. Desgraciadamente, casi todo lo que sabemos de éste, aun siendo mucho, se encuentra en la obra literaria de Tertuliano y Cipriano, lo que obliga a centrar en ella toda la investiga-

ción. No obstante, la *Pasión de los mártires escilitanos*, fechada hacia 180, y otras referencias aisladas dejan ver que ambos personajes, y sus obras, representan bien el sentir religioso dominante en aquellas comunidades y sus problemas más acuciantes.

Tertuliano, que vivió a finales del siglo II y comienzos del III, es el mayor apologeta de Occidente y el gran debelador de los movimientos heréticos (marcionitas y gnósticos en particular) y judaizantes difundidos por el norte de África. Rigorismo moral e intransigencia doctrinal son los apelativos que mejor lo definen, pero ellos no deben ocultar su formación enciclopédica y su sutileza para abordar los temas, tan variados, que más preocupaban a su comunidad, tanto de orden teológico como moral o disciplinario. Buen conocedor de la literatura griega, entre sus principales aportaciones hay que destacar la acuñación de neologismos latinos que hicieron inteligibles los complejos debates éticos y cristológicos del mundo griego, y que han pasado en gran número a formar parte del acervo teológico de las iglesias occidentales (*trinitas, personae, substantia, sacramentum...*). No obstante, el carácter polémico de su obra le hizo preocuparse más de refutar las ideas de sus adversarios que de exponer reposadamente las suyas propias. Muy al contrario, éstas se formulan con frecuencia en expresiones breves y brillantes, pero también contradictorias: opone, por ejemplo, la sabiduría clásica y la de las Escrituras preguntándose qué tienen en común Atenas y Jerusalén, la Academia y la Iglesia (*Prescripciones*, VII,9), pero él mismo conoce a fondo los sistemas filosóficos en boga y reconoce que su aprendizaje (¡no su enseñanza!) es imprescindible. Del mismo modo, denuncia los males del oficio militar y ensalza a los objetores (*De corona*, 1 y 11), olvidando que poco antes él mismo había destacado el patriotismo de los cristianos, se había entusiasmado con su presencia en los cuarteles y había atribuido a sus oraciones la lluvia milagrosa que dio la victoria sobre los bárbaros a la Legión XII *Fulminata* y salvó la vida al propio emperador Marco Aurelio (*Apolog.* 5,6).

En los primeros años del siglo se incorporó al montanismo, secta de la que ya hemos hablado y con la que el misógino Tertuliano compartía sus ideales rigoristas, aunque no así el papel protagonista de la mujer, tema que silencia en los escritos de esta época. Esta conversión no supuso cambio apreciable en su vida y en su obra, entre otras razones porque el rigorismo era patrimonio primigenio de la iglesia cartaginesa y de otras muchas inequívocamente ortodoxas. De ahí que no sepamos con certeza qué escritos suyos pertenecen a esta etapa final. Pero el montanismo sería por entonces considerado

herético y la figura de Tertuliano fue injustamente marginada por la gran Iglesia.

Aunque apenas citada, su obra fue, no obstante, muy leída en todo el mundo cristiano, como lo prueba que se haya conservado en casi su totalidad. Es significativo a este respecto que no podamos asegurar si la apología *Octavius*, escrita por su compatriota Minucio Félix, se inspira en Tertuliano o fue al revés. Y que entre sus lectores más devotos estuviese el obispo Cipriano, que llamaba a Tertuliano su «maestro», pero tampoco lo cita ni una sola vez.

La elección de Cipriano para la silla episcopal de Cartago, poco antes del 250, contó con la oposición de muchos cristianos que le reprochaban su elevada clase social. Al estallar la persecución de Decio ese año, Cipriano se escondió, con lo cual se hundió su popularidad. Pero en ningún momento perdió el contacto con su comunidad y, vuelta la paz, supo recuperar su autoridad imponiéndose a los confesores (que se arrogaban la potestad de reconciliar a los *lapsi*), a sus numerosos adversarios (que llegaron a excomulgarlo: *Ep.* 41) y a las reticencias del clero romano (cuyo obispo, el papa Fabián, había muerto en la persecución).

En sus *Tratados* y *Cartas* narra los avatares de esta persecución y sus secuelas, en particular el contencioso sobre la penitencia y reconciliación de los apóstatas y, poco después, la controversia con Roma sobre la validez del bautismo impartido por herejes. Sin menoscabo de las informaciones que suministra sobre estos acontecimientos, y sobre la posterior persecución de Valeriano, en la que moriría mártir, lo más destacable para la historia del cristianismo es su defensa del episcopado como columna vertebral de la unidad eclesiástica y su trabajo solidario con los numerosos obispos del norte de África, a los que reunió frecuentemente en concilios, consiguiendo de este modo dar una fuerte cohesión a las iglesias de la zona y convertir estas asamblea en la instancia superior para la resolución de sus problemas y conflictos. Las decisiones que allí se tomaron interesaron a menudo a comunidades de todo el orbe cristiano, de Capadocia, Italia, las Galias o Hispania, y las ideas de Cipriano se convirtieron así en un referente doctrinal de reconocido prestigio, al punto de que hubo cristianos e iglesias locales, como se ha visto, que acudieron a Cartago en busca de soluciones que no encontraban ni en la propia Roma.

Su muerte como mártir selló su fama de santidad. Ya en vida eran muchos los obispos y fieles, incluso de Roma, que se dirigían a él como el «papa» cartaginés, un título de valor todavía meramente afectivo, que el mismo Cipriano no dio a ningún otro, ni siquiera al

obispo romano. Él fue en verdad, como lo estiman sus colegas y hermanos de Numidia, el «excelente y auténtico maestro» (*Ep.* 77,ii,1), que puso los cimientos de una de las iglesias más sólidas y mejor organizadas del mundo antiguo.

5.2. La Escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes

Si la disciplina y el derecho romanos parecen marcar a las iglesias occidentales, la sabiduría clásica lo hizo en no menor grado con las orientales, y muy especialmente con la de Alejandría. Como en Cartago, su historia también gira en torno a la obra de dos ilustres personajes, Clemente y Orígenes, aunque esta vez —de manera significativa— no se trata de obispos ni sacerdotes, sino de maestros.

A comienzos del siglo III, la iglesia de Alejandría es todavía una desconocida. Su prestigio emana principalmente de su peculiar escuela (*didaskaleion*), donde se enseñan la doctrina y la moral cristianas, pero también disciplinas científicas y filosóficas. No era, pues, una escuela catequética en sentido estricto, menos aún si tenemos en cuenta que sus célebres maestros impartieron sus doctrinas libremente, sin dependencia del episcopado, a la manera que lo hacían los filósofos de su tiempo.

Clemente, humanista convencido de que «la iglesia está en la escuela» (*Ped.* III,98,1), identifica abiertamente el cristianismo con la auténtica *gnosis* o conocimiento, y cree que a él debe acercarse la filosofía del mismo modo que acercan a ésta las ciencias matemáticas y de la naturaleza. El verdadero cristiano permanece, pues, toda su vida a la búsqueda de esta verdad superior, progresando en ella, a diferencia de lo que hacen los «simples» y los «herejes», que siguen el error recibido. Por eso, él apenas alude a la jerarquía eclesiástica, a la que manifiestamente aprecia poco, ni se para a distinguir entre clérigos y laicos: dentro del cristianismo ningún cargo se justifica por su rango o elección, sino por los méritos de quien lo inviste, siendo la función más meritoria la del maestro que transmite la *gnosis* recibida de los apóstoles y que se conserva en las Escrituras (*Strom.* VI,13,106,2): en ellas se oculta la verdad (principio que lo distingue de los gnósticos herejes, que menospreciaban el Antiguo Testamento) y a su desvelamiento sirve de gran ayuda la sabiduría griega (lo que lo diferencia de los rigoristas cristianos enemigos de la filosofía, como Taciano o Tertuliano).

Toda la obra de Clemente, de quien se duda que fuera sacerdote, es una detallada exposición de estas ideas, es decir, del sistema

pedagógico que conduce al conocimiento de Dios. Su *Protréptico* no es sino una especie de catequesis para paganos griegos, una exhortación (eso significa su título) idéntica a la que ellos acostumbran hacer en favor de la filosofía. En *El pedagogo* se dirige ya a los cristianos, en concreto a los catecúmenos que desean recibir el bautismo, por lo que su contenido es más rico en enseñanzas morales y teológicas. Y, en fin, en sus *Stromateis* escribe para los ya bautizados que desean progresar en el conocimiento de las Escrituras.

Clemente piensa casi siempre en los sectores acomodados de la sociedad alejandrina, como bien indica el título de su obra *¿Qué rico se salva? Por eso es una fuente excepcional para conocer la ideología de estas capas dominantes, sus valores éticos y su alta estima del saber y de la filosofía. El didaskaleion era, por tanto, un instrumento inapreciable para llegar a ellos y propiciar su conversión, lo que explica la tolerancia y libertad con que actuaban sus maestros y el humanismo que los inspiraba. Pero ésta es también la época de consolidación del episcopado monárquico, cuyo poder suele asentarse no tanto en estas élites como en el pueblo sencillo y crédulo, los «simples» que minusvalora Clemente. No es, pues, casual que sea ahora cuando tenemos noticias del primer obispo alejandrino, Demetrio, y que de inmediato surjan los primeros enfrentamientos de éste con los directores de la Escuela, es decir, entre el sacerdote jerárquico y el sacerdote maestro. Pero no sabemos si a ello se debió el que Clemente abandonase la ciudad en los primeros años del siglo III o si acaso lo hizo huyendo de alguna persecución local. En este sentido, nuestra información es mucho más precisa con su sucesor, Orígenes, que llevaría la Escuela de Alejandría a su máximo esplendor.*

También Orígenes tuvo dificultades con la persecución anticristiana de principios del siglo III. En ella pereció su padre y él mismo hubiera sido martirizado si no lo hubiese impedido su madre, que le escondió la ropa para obligarle a quedarse en casa. Pero ya antes de que se restableciera la paz, el joven Orígenes abrió su propia escuela de gramática, a la que asisten alumnos de toda condición, muchos de ellos paganos, aunque allí también se enseñaba la doctrina cristiana. Todo era, hasta ahora, una iniciativa personal, sin intervención alguna del obispo. Con el fin de la persecución, Orígenes da un giro a su docencia, dedicándose de lleno al estudio de las Escrituras, una tarea a la que consagrará el resto de su vida. El obispo Demetrio lo confirma entonces al frente de la escuela y es también por estas fechas cuando Orígenes se emascula, creyendo interpretar fiel-

mente la perícopa de Mt 19,12 («hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por razón del reino de los cielos»). Posteriormente, él mismo censuraría esta decisión, una muestra más de esa coherencia y honestidad que Eusebio supo definir con singular concisión: «cual su palabra, tal su carácter» (HE VI,3,7).

Posiblemente no haya otro en la historia de la Iglesia que haya estudiado las Escrituras tan a fondo, con tanta libertad intelectual y tan devotamente como lo hizo Orígenes. Su objetivo era doble: conocer el texto original y la versión griega más fiel de las Escrituras (a ello responde su obra magna, las *Hexaplas*) y descubrir su significado auténtico, que él suponía alegórico y oculto en la literalidad de los textos. De aquí emanan todos los problemas planteados por el llamado «origenismo», cuyos adeptos y detractores fervorosos abundan ya durante su vida, y que acabaría siendo condenado como hereje a mediados del siglo VI: entre los postulados origenistas más controvertidos cabría citar el de la preexistencia del alma humana y el de la salvación de Satanás (pues si el mal no es absoluto, la redención sí). Pero hubo muchos más que ni siquiera podemos mencionar aquí: piénsese que en la Antigüedad se le atribuían más de dos mil tratados, de los que nos ha llegado el título de unos ochocientos. En el *De principiis*, uno de los más conocidos, considera que la tradición apostólica es la única norma de verdad, pero debe investigarse, porque los apóstoles dejaron algunas de sus doctrinas sin explicar y otras quedaron en penumbra. Las respuestas estaban en las Escrituras, pero el sentido alegórico que él les aplicaba, revestido de concepciones platónicas, llevaba lógicamente a un subjetivismo que no todos podían entender ni querían compartir.

Orígenes gozó pronto de fama extraordinaria, de lo que da una idea el hecho de que lo convocaran, simplemente para conocerlo, el gobernador de Arabia y Julia Mamaea, la madre del emperador Severo Alejandro. El obispo Demetrio parece que no soportó bien este prestigio, y mucho menos que los obispos de Cesarea de Palestina y de Jerusalén le permitieran predicar en sus iglesias. Orígenes rompió con él y abandonó Alejandría sobre el año 230, quizá seguro de que nunca volvería, pues se llevó una copia de todas sus obras. Éstas acabarían enriqueciendo la biblioteca cristiana de Cesarea de Palestina, donde residió largos años y fue ordenado sacerdote. Demetrio se sintió ofendido por esta ordenación y lo excomulgó, informando de ello a la iglesia de Roma, que aprobó también esta condena en un sínodo. Se le acusaba de haberse mutilado en su juventud, de relacionarse con filósofos y herejes y de difundir doctrinas innovadoras. Es

obvio que los problemas con la jerarquía eclesial de un hombre tan insigne y generoso no tienen responsables personales, pues emanan de la rivalidad, ya insalvable, entre la autoridad moral y teológica que encarna Orígenes y el poder institucional del episcopado, un conflicto histórico del que, con toda probabilidad, ni siquiera fueron conscientes los protagonistas del drama. No debe, por eso, extrañar que, muerto Demetrio hacia el 232, su sucesor Heraclas, discípulo y colega de Orígenes en el *didaskaleion* alejandrino, ratificara de inmediato la condena de éste. No lo hicieron, en cambio, los obispos de Palestina ni de otras muchas iglesias y concilios de Oriente, que buscaron y recibieron fraternalmente sus predicaciones y orientaciones doctrinales hasta su muerte en Tiro, el año 253, físicamente quebrantado por las torturas padecidas durante la persecución de Decio.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Textos gnósticos*

1.1. La compañera del Salvador es María Magdalena. El Salvador la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la boca. Ellos le dijeron: «¿Por qué la amas más que a todos nosotros?». El Salvador respondió y les dijo: «¿Por qué no os amo a vosotros como a ella? Un ciego y un vidente, estando ambos a oscuras, no se diferencian entre sí. Cuando llega la luz, entonces el vidente verá la luz y el que es ciego permanecerá a oscuras» (*Evangelio de Felipe*, 63-64. Trad. de F. Bermejo).

1.2. Aquellos que están fuera de vuestro número, que se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubieran recibido la autoridad de Dios, esta gente son canales vacíos... Gobernarán sobre los pequeños por un tiempo para ellos determinado en proporción a su error. Y después que se complete el tiempo de su error, se renovará el eón que nunca envejece, el del pensamiento inmortal, y los pequeños gobernarán sobre los que los gobernaron a ellos...

Cuando dijo estas cosas, vi cómo ellos lo agarraban de aquel modo. Y dije: «¿Qué veo, oh Señor? ¿Eres tú a quien agarran y eres tú el que te aferras a mí? ¿O quién es ese que sonríe alegre sobre la cruz?». El Salvador me dijo: «Aquel que viste sobre la cruz [el árbol] alegre y sonriente, éste es Jesús, el viviente. Pero este otro, en cuyas manos y pies introducen los clavos es el sustituto, el que existió según la semejanza» (*Apocalipsis de Pedro*, 79-81. Trad. de A. Piñero).

1.3. Jesús dijo: Si os dicen vuestros guías: mirad, el reino está en el cielo, entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen: está en el mar, entonces los peces os precederán. Pero el reino está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Cuando os lleguéis a conocer, entonces seréis conocidos y sabréis que vosotros sois los hijos del Padre viviente. Pero si vosotros no os conocéis, entonces vosotros estáis en la pobreza y vosotros sois la pobreza» (*Evangelio de Tomás*, 3. Trad. de R. Trevijano).

1.4. Piensan los necios que si confiesan «somos cristianos», en sólo palabras carentes de poder, ignorando quién es Cristo, vivirán. Puesto que están en el error se precipitan hacia los principados y las autoridades. Pero caen en sus manos a causa de la ignorancia que hay en ellos. Si sólo salvaran las palabras que dan testimonio, el mundo entero podría mantenerlas y se salvaría [...] Son testigos vanos, puesto que dan testimonio sólo a sí mismos. Éste es el pensamiento que tienen en su interior: «Si nos entregamos a la muerte por causa del Nombre seremos salvados» [...] Pero no tienen la palabra que da la vida (*Testimonio de la Verdad*, 31-32. Trad. de F. García Bazán).

2. *Crítica de Tertuliano a los herejes de su tiempo*

No voy a omitir la descripción de la conducta de los herejes: qué fútil, qué terrena, qué humana es, sin seriedad, sin autoridad, sin disciplina, como congruente con su fe. Ante todo, resulta incierto quién es catecúmeno, quién es fiel: [todos] igualmente entran, igualmente oyen, igualmente oran; aun cuando lleguen inesperadamente unos paganos (*ethnici*), ellos echarán la eucaristía (*sanctum*) a los perros y las perlas —aunque falsas— a los puercos.

Sostienen que la simplicidad consiste en la subversión de la disciplina, a cuyo cuidado por parte nuestra llaman afectación. Incluso [el beso de] la paz, la comparten con todos sin distinción; pues nada les importa, aun cuando enseñen cosas contrarias, con tal de que se coaliguen para atacar la única verdad. Todos están hinchados [de orgullo], todos prometen la ciencia. Los catecúmenos son perfectos antes de ser instruidos. Las mujeres hereéticas mismas, ¡qué procaces!, pues se atreven a enseñar, disputar, realizar exorcismos, prometer curaciones, acaso hasta bautizar.

Sus ordenaciones son temerarias, frívolas, inconstantes: ahora promueven a neófitos, ahora a hombres atrapados por el siglo, ahora a nuestros apóstatas, para tenerlos cogidos con la vanagloria, ya que no pueden con la verdad. En ninguna parte se hace carrera más fácilmente que en el campamento de los rebeldes, donde el mismo estar allí es ya un mérito. Y así, hoy es obispo uno, mañana otro; hoy es diácono el que mañana será lector; hoy es presbítero el que mañana será laico. Porque también a los laicos encargan funciones sacerdotales (Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, 41,1-8. Trad. de S. Vicastillo).

3. Importancia de la tradición oral

3.1. [Según Eusebio de Cesarea, Papias, obispo de Hierápolis, Frigia, a inicios del siglo III afirmaba:] «Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho. Porque él no había oído al Señor ni lo había seguido, sino, como dije, a Pedro más tarde, el cual impartía sus enseñanzas según las necesidades y no como quien se hace una composición de las sentencias del Señor, pero de suerte que Marcos en nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba. Y es que puso toda su preocupación en una sola cosa: no descuidar nada de cuanto había oído ni engañar en ello lo más mínimo». Esto es lo que cuenta Papias acerca de Marcos. Referente a Mateo, dice lo siguiente: «Mateo ordenó las sentencias [logia de Jesús] en lengua hebrea, pero cada uno las traducía [o interpretaba] como mejor podía.

El mismo escritor utiliza testimonios tomados de la carta primera de Juan, e igualmente de la de Pedro, y expone también otro relato de una mujer acusada de muchos pecados ante el Señor, que se contiene en el *Evangelio de los hebreos*» (Eusebio de Cesarea, HE III,39,15-17. Trad. de A. Velasco Delgado).

3.2. Papias decía también acerca de su propio aprendizaje: «Yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor [...] porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable» (HE III,39,4).

El mismo Papias cuenta además otras cosas como llegadas hasta él por tradición no escrita, algunas extrañas parábolas del Salvador y de su doctrina, y algunas otras cosas todavía más fabulosas (HE III,39,11).

3.3. [Ireneo describe así sus recuerdos infantiles de Policarpo, discípulo de Juan:] «[...] puedo decir el sitio en que Policarpo dialogaba sentado, así como [...] la índole de su vida y el aspecto de su cuerpo, los discursos que hacía al pueblo, cómo describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cómo recordaba las palabras de unos y otros; y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y su enseñanza; y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras. Y estas cosas [...] también yo las escuchaba entonces diligentemente y las anotaba, pero no en el papel, sino en mi corazón, y por la gracia de Dios, siempre las estoy rumiando fielmente» (HE V,20,6-7).

4. El símbolo romano según La tradición apostólica

En el momento fijado para el bautismo, el obispo dará las gracias sobre el aceite que colocará en un vaso: al cual se lo denomina aceite de acción de

gracias. Tomará luego otro aceite el cual exorcizará: a éste se le llama aceite de exorcismo. Un diácono tomará el aceite del exorcismo y se situará a la izquierda del sacerdote; otro diácono tomará el aceite de acción de gracias y se situará a la derecha del sacerdote. Éste, dirigiéndose a cada uno de los que reciben el bautismo, les ordenará renunciar diciendo: «Yo renuncio a ti, Satán, y a toda tu pompa y a todas tus obras». De esta manera lo confiará desnudo al obispo o al sacerdote que, a fin de bautizarlo, se encuentra cerca del agua. Un diácono lo acompañará. Cuando aquel que será bautizado hubiera descendido al agua, el que lo bautiza, imponiéndole la mano, preguntará: «¿Crees tú en Dios Padre Todopoderoso?». Y él responderá: «Yo creo». A continuación dirá [aquel que bautiza]: «¿Crees tú en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació por el Espíritu Santo de la Virgen María, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, que murió y al tercer día resucitó de entre los muertos?». Y cuando él haya dicho «Yo creo», será bautizado por segunda vez. Se le preguntará a continuación: «¿Crees tú en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia?». Y él responderá: «Yo creo», y así será bautizado por tercera vez (Hipólito de Roma, *La tradición apostólica*, 21).

5. El primado de Roma

5.1. La iglesia fundada y establecida en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo, a causa de su origen superior (*propter potentioorem principalitatem*), es preciso que concuerden con esta Iglesia todas las iglesias, es decir, los fieles que están en todas partes, ya que en ella se ha conservado siempre la tradición apostólica (Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, III,3,2-3. Trad. de J. Quasten).

5.2. Víctor, que presidía la iglesia de Roma [h. 189-199], intentó separar en masa de la unión común a todas las comunidades de Asia y a las iglesias limítrofes, alegando que eran heterodoxas, y publicó la condena mediante cartas proclamando que todos los hermanos de aquella región, sin excepción, quedaban excomulgados. Pero esta medida no agradó a todos los obispos, quienes, por su parte, le exhortaban a tener en cuenta la paz y la unión y la caridad para con el prójimo. Se conservan incluso las palabras de éstos, que reconvienen a Víctor con bastante energía.

Entre ellos está Ireneo, en la carta escrita en nombre de los hermanos de la Galia, cuyo jefe era. Ireneo está por que es necesario celebrar únicamente en domingo el misterio de la resurrección del Señor; sin embargo, con muy buen sentido, exhorta a Víctor a no amputar iglesias de Dios enteras que habrían observado la tradición de una antigua costumbre, y añade textualmente lo que sigue: «La controversia no es solamente acerca del día, sino también acerca de la forma misma del ayuno, porque unos piensan que deben ayunar durante un día, otros que dos y otros que más [...]».

A esto añade: «Nunca se rechazó a nadie por causa de esta forma, antes bien, los mismos presbíteros, tus antecesores, que no observaban el día, enviaban la eucaristía a los de otras iglesias que sí lo observaban. Y hallán-

dose en Roma el bienaventurado Policarpo en tiempos de Aniceto [ca. 150], surgieron entre los dos pequeñas divergencias, pero [...] mutuamente comunicaban entre sí, y en la iglesia Aniceto cedió a Policarpo la celebración de la eucaristía, por deferencia, y en paz se separaron el uno del otro» (HE V,24,9-17).

5.3. En lo que se refiere a la afirmación de Esteban de que los apóstoles prohibían que se bautizara a los que vienen de la herejía y que transmitieron esta observancia a los venideros, habéis respondido perfectamente que no hay nadie tan necio que crea semejante tradición de los apóstoles, puesto que consta que las herejías execrables y detestables existieron más tarde [...]. Cualquiera puede saber que los de Roma no observan en todo la tradición original, y vanamente alegan la autoridad de los apóstoles; y puede verse esto en lo relativo a la celebración de los días de la Pascua y sobre otras muchas cuestiones y ritos religiosos en los que tienen alguna divergencia y no observan allí todo de la misma forma que en Jerusalén; como en otras muchas provincias varían muchos puntos según los lugares y las personas, sin que por esto se haya roto alguna vez la paz y la unidad de la Iglesia católica» (Carta del obispo Firmiliano a Cipriano de Cartago, fechada a finales de 256, y conservada entre las de Cipriano: *Ep.* 75,v,1 - vi,1).

6. Bautismo y eucaristía

6.1. A cuantos se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados, anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos. Luego los conducimos a un sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo [...] Este baño se llama iluminación para dar a entender que son iluminados los que aprenden estas cosas...

Después de así lavado [bautizado] el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo [...] Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente el ósculo de la paz. Luego, al que preside a los hermanos se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. Amén, en hebreo, quiere decir así sea. Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua, y lo llevan a los ausentes.

Y este alimento se llama entre nosotros Eucaristía, de la que nadie es lícito participar, sino al que cree [...] porque se nos ha enseñado que es la carne y la sangre del mismo Jesús encarnado [...] Por cierto que también esto, por remedo, enseñaron los perversos demonios que se hiciera en los misterios de Mitra (Justino, *Apología* I,61-66. Trad. de D. Ruiz Bueno).

6.2. Los que se presentan por primera vez a escuchar la palabra, serán conducidos ante los doctores antes que acuda el pueblo. Se les preguntará sobre su estado de vida. Si alguno fuera esclavo de un fiel, y su amo lo permite, escuchará la palabra. Pero si su amo no atestiguara a su respecto diciendo que es bueno, será rechazado. Si su amo fuera pagano, se le enseñará a serle agradable para no ser calumniado por él.

Si un hombre tuviera mujer o una mujer marido, se les enseñará a contentarse, al marido con su mujer y a la mujer con su marido. Si alguien no tuviera mujer, aprenderá que no debe cometer fornicación. Él tomará mujer conforme a la ley; de lo contrario, permanecerá tal como está.

Se hará una encuesta a fin de conocer cuáles son los oficios y profesiones de aquellos que fueron traídos para su instrucción.

Si alguno tuviera una casa de prostitución, cesará en su explotación o será rechazado.

Si alguien fuera escultor o pintor, se le enseñará a no fabricar ídolos: dejará de hacerlo o será rechazado.

Si alguno fuera actor o hiciese representaciones en el teatro, dejará de hacerlo o será rechazado.

Aquel que enseña a los niños, es mejor que deje de hacerlo: si no tuviera otro oficio, entonces se le permitirá enseñar.

Del mismo modo, tanto el cochero que asiste, como aquel que toma parte en los juegos, dejarán de hacerlo o serán rechazados. El gladiador y aquel que enseña a los gladiadores a combatir, el bestiario que en la arena participa en la cacería y el funcionario vinculado con los juegos, dejarán de hacerlo o serán rechazados.

Si alguno fuera sacerdote o guardián de un ídolo, dejará de serlo o será rechazado. El soldado subalterno a nadie matará y, en caso de recibir la orden, no la ejecutará ni prestará juramento. Si así no lo hiciera, será rechazado.

El que tiene el poder de la espada, y también el magistrado que lleva la púrpura, lo dejarán o serán rechazados. El catecúmeno y el fiel que pretenden hacerse soldados, serán rechazados, pues han menospreciado a Dios.

La prostituta, el homosexual (el que se emascula), el obsceno y cualquiera que hiciera aquellas cosas de las que no se puede hablar, serán rechazados por ser impuros.

No se admitirán magos en la elección. El encantador, el astrólogo, el adivino, el intérprete de los sueños, el charlatán, el «cortador» que cercena monedas y el fabricante de amuletos dejarán esas ocupaciones o serán rechazados.

La concubina de un hombre, que es su esclava, que ha criado a sus hijos, si solamente está unida con él, escuchará la palabra, de lo contrario será

rechazada. El hombre que vive en concubinato cesará en esta relación y tomará mujer según las normas de la ley. Si se negara no será admitido.

Si hemos omitido algo, las profesiones mismas os instruirán, ya que todos tenemos el Espíritu de Dios (Hipólito de Roma, *La tradición apostólica*, 15-16).

6.3. Somos un cuerpo por la conciencia de religión, por la unidad de disciplina y por la asociación de la esperanza. Nos congregamos apretándonos en grupo, como para obligar a Dios con nuestras peticiones. Esta fuerza sí es grata a Dios. Oramos también por los emperadores, por sus ministros y autoridades, por el estado del mundo, por la paz universal, por la demora del fin. Nos reunimos para recordar las sagradas Escrituras, por si la índole de los tiempos presentes nos induce a la premonición del futuro o al reconocimiento del pasado [...]. En dichas asambleas también se dan exhortaciones, castigos y censuras en nombre de Dios. Pues se pondera con mucha consideración [...] si alguien delinquiera de tal modo que deba ser apartado de la comunión de oración, de la reunión y de toda ceremonia sagrada.

Presiden ancianos probados, que han alcanzado este honor no por precio sino por testimonio a su favor, puesto que ninguna realidad de Dios se valora a precio. De la misma manera, si hay algo de bolsa común, no se reúne a fuerza de honorarios de una religión subastada. Cada uno aporta, si quiere y puede, una módica contribución mensual o cuando lo estime oportuno [...] Son como depósitos de piedad. No se hace el dispendio para comilonas, bebidas o francachelas, sino para dar de comer y sepultar a los necesitados, para socorrer a los niños y niñas desprovistos de bienes y de padres, lo mismo que a los sirvientes ancianos, naufragos, condenados a las minas, o a las islas o a las cárceles [...]. Todo lo tenemos en común entre nosotros, menos las esposas [...].

¿Por qué os admiráis si celebramos en convites caridad tan grande? [...]. Nuestra cena da razón de sí por su mismo nombre: se llama igual que amor [*agápe*] entre los griegos [...]. Puesto que forma parte de oficio religioso, no admite nada de vileza, nada de inmodestia. No nos sentamos a la mesa antes de degustar una oración a Dios; se come cuanto toman los que tienen hambre; se bebe cuanto es útil a los honestos [...] Después de lavarse las manos y encender las luces, cada uno es invitado a cantar las alabanzas de Dios, según le inspiran las divinas Escrituras o su propio ingenio: de esto queda probado cómo había bebido. De la misma manera la oración remata el convite (Tertuliano, *El apologético* 39,1-18. Trad. de J. Andión).

7. La condena del aborto

7.1. Esas mujeres que, en su afán de ocultar su mala conducta, usan fármacos abortivos, que expulsan una materia totalmente muerta, provocan a la vez que el aborto del feto, el de sus sentimientos humanos (Clemente, *El pedagogo*, II,96).

7.2. A nosotros no sólo nos está absolutamente prohibido el homicidio, sino también destruir al concebido cuando todavía la sangre lo alimenta en el seno materno para formar un hombre. Impedir un nacimiento es un homicidio anticipado; y no hay diferencia entre quitar la vida ya nacida o destruir la vida en el nacimiento: también es hombre el que ya va a serlo, como todo fruto está ya en la semilla (Tertuliano, *El apologético*, 9,8).

7.3. Según las Escrituras [Sab 4,6], los niños, incluso aquellos fruto del adulterio, son confiados al nacer a los ángeles tutelares. Si su nacimiento contraviniese las prescripciones divinas, cómo se convertirían en los acusadores de sus propios padres cuando son llamados al tribunal de Cristo [Juicio final] para declarar: ¡Tú, Señor, no nos has negado la luz que brilla sobre todos. En cambio ellos nos han expuesto a la muerte, despreciando tus mandamientos! (Metodio, *El banquete*, VI,45-46. Finales del siglo III).

7.4. Si alguna mujer, ausente su marido, concibiere adúlteramente y diere muerte al fruto de su crimen, tenemos por bien no se le dé la comunión ni aun a la hora de la muerte, por haber incurrido en una doble maldad (concilio de Elvira, canon 63).

7.5. Según la disciplina antigua, las mujeres fornicadoras que matan el fruto de su vientre, y también aquellas que les ayudan a expulsar el feto del útero, son apartadas de la Iglesia hasta el fin de sus vidas. Sin embargo, ahora nos parece más humano que se les reduzca el tiempo de penitencia a diez años (concilio de Ancyra, Ankara, canon 21. Año 358).

7.6. Aquellos que procuran la muerte de sus hijos concebidos en pecado y nacidos del adulterio, o tratasen de darles muerte en el seno materno por medio de algún medicamento abortivo, a tales adúlteros de uno y otro sexo, déseles la comunión solamente pasados siete años, a condición de que toda su vida insistan especialmente en la humildad y en las lágrimas de contrición (concilio de Lérida, canon 2. Año 546).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Los textos gnósticos de Nag Hammadi han sido editados en castellano por A. Piñero, J. Monserrat Torrents y F. García Bazán en tres volúmenes (*Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Trotta, Madrid, 1997 [2000], 1999 y 2000). El volumen I, que se abre con un amplio y documentado estudio sobre el gnosticismo a cargo de A. Piñero y J. Monserrat Torrents, contiene los tratados gnósticos de carácter filosófico y cosmológico; el volumen II, los Evangelios, Hechos y Cartas, y el volumen III, los Apocalipsis y demás escritos. Otros evangelios apócrifos (algunos de ellos gnósticos)

pueden consultarse en la ed. de A. Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, BAC, Madrid, 1993.

Los *Padres apologetas griegos (siglo II)* pueden verse en la edición, con una excelente traducción española, de D. Ruiz Bueno (BAC, Madrid, 1979), que incluye las obras de Arístides, *Apología*, pp. 117-151; Justino, *Apología I*, pp. 182-260; *Apología II*, pp. 261-278; *Diálogo con Trifón*, pp. 300-548; Taciano, *Discurso contra los griegos*, pp. 572-628; Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, pp. 647-708; Teófilo de Antioquía, *Los tres libros a Autólico*, pp. 768-873; y Hermias el Filósofo, *Escarnio de los filósofos paganos*, 879-888.

Entre los autores y obras de los siglos II-IV que más interesan a este capítulo cabe destacar los siguientes:

- Cipriano, *Obras*. Texto y traducción de J. Campos, BAC, Madrid, 1964.
 Clemente de Alejandría, *Protréptico o Exhortación a los griegos*. Trad. de M. C. Isart, Gredos, Madrid, 1994.
 Clemente de Alejandría, *El pedagogo*. Trad. de J. Sariol Díaz, Gredos, Madrid, 1988.
 Clemente de Alejandría, *Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*. Introducción, trad. y notas de D. Mayor, Abadía de Silos, 1993.
 Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur?* Ed. de G. W. Butterworth, Cambridge, Mass./London, 1982, pp. 270-367.
Didascalia apostolorum. Trad. francesa de F. Nau, Paris, 1912.
 Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Ed. y trad. de A. Velasco Alvarado, BAC, Madrid, 1973.
 Hipólito, *La tradición apostólica*. Ed. y trad. anónimas, Sígueme, Salamanca, 1986.
 Hipólito, *Commentaire sur Daniel*. Texto y trad. de M. Lefèvre, Introducción de G. Bardy, Cerf, Paris, 1947.
 Hipólito, *Contre les hérésies*. Estudio y ed. crítica de P. Nautin, Cerf, Paris, 1949.
 Ireneo de Lyon, *Contra las herejías I*. Trad. de J. Monserrat Torrents, Gredos, Madrid, 1983.
 Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, 9 vols. Ed. y trad. de A. Rousseau y otros, Cerf, Paris, 1965-1982.
 Minucio Félix, *Octavio*. Trad. de S. de Domingo, Biblioteca Patrística 52, Madrid, 2000.
 Orígenes, *Contra Celso*. Trad. de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1967.
 Orígenes, *Exhortación al martirio. Sobre la oración*. Trad. de T. H. Martin, Salamanca, 1991.
 Tertuliano, *El apologético*. Trad. de J. Andión, Biblioteca de Patrística 38, Madrid, 1997.
 Tertuliano, *Tratado de la paciencia y Exhortación a los mártires*. Trad. de A. Seage, Apostolado Mariano, Sevilla, 1992.
 Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*. Trad. de S. Vicastillo, Fuentes patrísticas 14, Madrid, 2001.
 Tertuliano, *Apologético y A los gentiles*. Trad. de C. Castillo, Gredos, Madrid, 2001.

Estudios modernos

- Campanhausen, H., 1974 y 2001: *Los Padres de la Iglesia I. Los Padres griegos. II. Los Padres latinos*, 2 vols., Cristiandad, Madrid.
 Esler, P. F. (ed.), 2000: *The Early Christian World*, 2 vols., Routledge, London.
 Harnack, A. von, 1886: *History of Dogma*, 7 vols., Williams and Norgate, London.
 Harnack, A. von, 1986: *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Lionello Giordano, Cosenza (or. alemán de 1902, Leipzig, 1924).
 Mayeur J.-M., Pietri, Ch. y L., Vauchez A., Venard M. (eds.), 2000 y 1995: *Histoire du christianisme I y II*, Desclée, Paris.
 Marksches, C., 2001: *Estructuras del cristianismo antiguo*, Siglo XXI, Madrid.
 Quasten, J. et al., 1968-2000: *Patrologia*, 4 vols., BAC, Madrid.
 Trocmé, E., 1979: «El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea», en *Historia de las religiones*, Siglo XXI, Madrid, vol. 5, 223-444.
 Sachot, M., 1998: *La invención de Cristo. Génesis de una religión*, Biblioteca Nueva, Madrid.
 Sotomayor, M., 1979: *Historia de la Iglesia en España I*, BAC, Madrid.
 Sotomayor, M., 2002: *Discípulo de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Ediciones Universidad de Granada, Granada.

Capítulo VI

EL CRISTIANISMO Y EL IMPERIO ROMANO

Ramón Teja

1. EL ENCUENTRO DEL CRISTIANISMO CON ROMA

El cristianismo desde sus primeros inicios no tuvo relaciones fáciles con las autoridades del Imperio romano. El proceso y la muerte de Jesús fue el punto de partida. Aunque los evangelistas se esforzaron por presentar a los judíos como los únicos responsables y al gobernador romano de Judea, Poncio Pilato, como un simple y contrariado ejecutor de las decisiones del sanedrín, no cabe ninguna duda de que Jesús fue condenado a muerte por el gobernador romano y ejecutado con un suplicio —la cruz— aplicado por los romanos a aquellos que eran acusados de rebeldía contra Roma: la inscripción que se puso sobre la cruz «Jesús de Nazaret, rey de los judíos» refleja que fueron sus pretensiones mesiánicas, interpretadas según las concepciones del judaísmo tradicional, el motivo de su condena y ejecución.

Pero no parece que después de su muerte las autoridades romanas se preocupasen más del asunto: fue un episodio más de las numerosas revueltas de la época provocadas por judíos con pretensiones mesiánicas que la autoridad romana dio por concluido. Pero este hecho marcará de forma imborrable la imagen que los romanos —las autoridades y el pueblo— tendrán de los cristianos cuando entren en contacto con ellos fuera de Palestina. Y ello explica los esfuerzos de los autores de los Evangelios —escritos todos ellos después del final de la guerra judía del 68-70— por presentar a los judíos como responsables de la muerte de Jesús y exculpar a las autoridades romanas.

Aparte de incidentes aislados de los primeros misioneros cristianos, especialmente Pablo, las primeras noticias que tenemos del en-

cuentro de la nueva religión con el poder romano datan seguramente del año 49 y se sitúan en la propia capital, durante el reinado de Claudio. El historiador Suetonio dice que en este año Claudio expulsó de Roma a los judíos que provocaban disturbios *impulsore Chresto* (Claud. 21,3). Seguramente este *Chrestus* es una deformación de *Christos*, al que el historiador o la fuente en que se inspira tomó por un personaje aún vivo. Se trataría de una medida de orden público para frenar los disturbios que la predicación cristiana provocaba entre los judíos de la capital y las víctimas de esta medida serían judíos y cristianos de forma indiscriminada.

Quince años después, en el 64, nos encontramos con la llamada «persecución» de Nerón que afectó exclusivamente a los cristianos. La información procede del historiador romano Tácito (*Anal.* XV,44,2-5), que describe con detalle los acontecimientos: para acallar los rumores que corrían haciendo al emperador culpable del gran incendio que se desató en Roma el 19 de julio del 64, Nerón «presentó como culpables y sometió a refinadísimos castigos a aquellos que, odiados por sus crímenes, el pueblo denominaba cristianos». Después señala correctamente que este nombre les venía de Cristo, quien, en tiempos del emperador Tiberio, había sido condenado a muerte por el gobernador Poncio Pilato, y define el cristianismo como una secta de fanáticos que se había difundido fuera de Judea y había alcanzado Roma, donde confluyen de todas partes todo tipo de movimientos criminales. Por último, describe con toda crudeza los suplicios a que eran sometidos:

El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano. Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que perecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche. Nerón había ofrecido sus jardines para tal espectáculo, y daba festivales circenses mezclado con la plebe, con atuendo de auriga o subido en el carro. Por ello, aunque fueran culpables y merecieran los máximos castigos, provocaban la compasión, ante la idea de que perecían no por el bien público, sino por satisfacer la crueldad de uno solo.

Los cristianos eran víctimas de la misma impopularidad y odio que sufrían los judíos en Roma. Pero resulta extraño que cuando Ne-

rón intentó buscar un chivo expiatorio de la impopularidad que le había acarreado el incendio de Roma estuviese en condiciones de diferenciar a los cristianos de los judíos. Se ha supuesto que la idea partió de Popea, la amante del emperador, de la que sabemos que era «judaizante». Si ello fue así, al volcar la cólera popular sobre los cristianos, libró de ella a los judíos y encontró una salida airosa para el emperador frente a las acusaciones del pueblo. Pero con ello los cristianos quedaron señalados para siempre ante el pueblo y las autoridades romanas.

Con todo, el episodio del 64, del que seguramente fueron víctimas también los apóstoles Pedro y Pablo, fue un hecho aislado y centrado exclusivamente en la capital, aunque los escritores cristianos posteriores lo considerarán como «la primera persecución» y harán de Nerón el perseguidor por antonomasia y la encarnación del Anticristo. La prueba de que los romanos no eran capaces en estos primeros años de distinguir entre judíos y cristianos la proporcionan los acontecimientos que sucedieron treinta años después a finales del reinado de Domiciano (81-96). Domiciano era un emperador tiránico, obsesionado por las conjuras contra su persona. Entre sus víctimas hubo filósofos, senadores y miembros de la alta aristocracia, a algunos de los cuales acusó de haber adoptado costumbres judías y de «ateísmo», acusación que se aplicaba por igual a judíos y cristianos. Entre sus víctimas estuvieron el cónsul Acilio Glabrión y Flavio Clemente, primo del emperador, mientras que Flavia Domitila, esposa de este último y sobrina de Domiciano, fue desterrada a una isla (Dión Casio, LXVII,14,1-3). Autores cristianos posteriores presentaron a Flavia Domitila como una cristiana e hicieron de Domiciano el segundo emperador perseguidor de los cristianos (Eusebio, HE III,18,4). Es posible que entre las numerosas víctimas de Domiciano hubiese efectivamente cristianos y, de hecho, el Apocalipsis de Juan, escrito por estas fechas en Asia Menor, alude a mártires cristianos «vencedores en sus combates contra la Bestia y su imagen», alusión velada al emperador y al culto imperial que se exacerbó durante el reinado del tiránico emperador. Pero no tenemos fundamentos para hablar de una persecución decretada por Domiciano. Sus víctimas, no sólo cristianos, lo fueron de su política marcada por la obsesión por afirmar su autoridad ante supuestos o reales complotos contra su persona. Pero contribuyó a enfrentar a los cristianos con el problema del culto al emperador, al que fueron reacios desde el principio, al igual que lo fueron los judíos, y a implicarles en la *judaica superstitio* que suponía la acu-

sación de ateísmo: no reconocer ni rendir culto a los dioses oficiales y al emperador.

Algunos años después, durante el reinado de Trajano, nos encontramos con noticias más seguras. Se trata de la famosa carta escrita por Plinio el Joven al emperador durante su gobierno de la provincia de Ponto-Bitinia (Asia Menor) en el 111-112 y la respuesta de Trajano (*Ep. X,96-97*). El texto, además de aclararnos la situación de los cristianos ante la sociedad en una determinada región del Imperio, tiene una importancia enorme porque fija lo que será la postura de los emperadores romanos frente a la nueva religión durante los ciento cuarenta años siguientes. Plinio tenía la costumbre de consultar al emperador sobre todos los problemas que se le presentaban en el gobierno de su provincia y fue eso lo que le indujo a tomar una iniciativa respecto a los cristianos. Después de haber sometido a juicio y condenado a algunos cristianos se le planteó la duda de si su política era la correcta: «¿Se debe castigar el nombre [de cristiano] en sí mismo, aunque no hayan cometido delitos, o bien los delitos que acompañan al nombre?». Él aplicaba la norma de condenar a los que eran denunciados y se reafirmaban en su fe y perdonar a los que lo negaban. Pero, visto el gran número de acusados, decide elevar la consulta. El emperador dio una respuesta inspirada en la moderación y la clemencia: no hay una regla general al respecto, salvo que los cristianos no deben ser buscados y no deben ser aceptadas denuncias anónimas. En el caso de que haya una denuncia en regla y se confirme, se debe castigar a los que se reafirmen en su fe.

La carta de Plinio y la respuesta de Trajano nos informan de muchas cosas. En primer lugar, que no existía ninguna disposición de carácter general contra los cristianos, por lo que la afirmación de Tertuliano sobre el famoso *Institutum Neronianum* no implica la existencia de una disposición legal que habría prohibido la religión cristiana. Que los gobernadores deben actuar como ante la denuncia de cualquier delito, lo que supone que no se consideraba a los cristianos, por el hecho de serlo, como política o socialmente peligrosos. Pero, en contrapartida, el hecho mismo de ser cristiano, el *nomen christianum*, podía ser motivo suficiente para ser condenado si se seguían los trámites legales en la denuncia.

La postura de Trajano no deja de ser ambigua. Por una parte, intenta poner a los cristianos a salvo de las reacciones populares incontroladas y de las denuncias anónimas, es decir, conciliar la defensa del orden público y el cumplimiento de las leyes con el fanatismo y obstinación que mostraban muchos cristianos. Pero, por otra par-

te, situaba a los cristianos en una postura incómoda y peligrosa: aunque tolerados en la práctica, podían ser perseguidos en cualquier momento.

Algunos años después, hacia el 126, el emperador Adriano, ante una consulta similar de un gobernador de Asia, reafirmó la postura de su predecesor pero con alguna garantía mayor para los acusados al tomar nuevas precauciones frente al odio popular: no deben ser atendidos los clamores populares, las acusaciones deben ser individuales y, si se manifiestan infundadas, el condenado debe ser el acusador (Eusebio, HE IV,9,1-3). Como para Trajano, también para Adriano el problema de los sicofantas era un peligro que había que cortar con la máxima severidad.

Los apologistas cristianos trataron de explotar la incoherencia de las disposiciones imperiales. Así escribirá Tertuliano a finales del siglo II refiriéndose al rescripto de Trajano:

¡Oh extraña sentencia, ilógica por necesidad! Ella establece que no hay que buscarlos, como si fuesen inocentes, pero los manda castigar como si fuesen criminales. Perdona y criminaliza a un tiempo, cierra los ojos y castiga al mismo tiempo. Si tú los condenas, ¿por qué no los buscas también? (*Apolog. 2,7*).

Pero tan contradictorias como las disposiciones legales fueron los juicios que éstas merecieron a los escritores cristianos. Tertuliano reconoce a Trajano el mérito de haber prohibido la búsqueda de cristianos y Eusebio de Cesarea expresó un juicio bastante equitativo:

Gracias a esto [la respuesta de Trajano] se extinguió en cierto modo la persecución, que amenazaba afectar terriblemente, mas no por eso faltaron pretextos a los que querían hacernos mal. Unas veces eran las poblaciones, otras las mismas autoridades locales las que preparaban las asechanzas contra nosotros, de manera que, aun sin persecuciones manifiestas, se encendieron focos parciales, según las provincias, y gran número de creyentes combatieron en diversos géneros de martirio (HE III,33,2).

El juicio de Eusebio resume muy bien lo que fue la situación de los cristianos durante el casi siglo y medio que transcurrió entre el rescripto de Trajano y la persecución general de Decio en el 250: el cristianismo no fue prohibido por ninguna disposición legal de tipo general, pero los cristianos vivían en una situación incómoda e inse-

gura y expuestos a las veleidades de las masas populares y de las autoridades locales. Los emperadores fueron, en general, más sensatos que sus autoridades subordinadas, quizá porque el problema se presentaba para ellos como más lejano. Además, el tema del culto imperial tuvo una importancia mucho menor, hasta mediados del siglo III, de lo que ha defendido la historiografía tradicional.

La ambigüedad y las contradicciones de la política imperial corren paralelas con las posturas enfrentadas que se dieron entre los cristianos y entre las distintas iglesias respecto a la figura del emperador. Así, a finales del siglo I, en las iglesias donde predominaban las concepciones apocalípticas y escatológicas el emperador es concebido como el gran enemigo de la Iglesia, la «bestia» que viene del mar para acabar con la nueva religión, como lo describe el Apocalipsis de Juan, el escrito que mejor refleja estas concepciones. Contemporánea del Apocalipsis es la *Epístola a los Corintios* de Clemente Romano. La carta, a pesar de estar escrita al final del período de Domiciano, en que más se exacerbó su política tiránica, refleja muy bien los intentos de algunos líderes eclesiásticos para integrar al cristianismo en la sociedad romana de la época. Clemente invita a los corintios, con el típico lenguaje político y moralizante de la época, a respetar en el seno de la Iglesia la misma escala de valores (respeto a la autoridad, a la edad, etc.) por la que se regía el orden social romano. Además, la carta incluye una plegaria, que debe ser una oración litúrgica de la iglesia de Roma, en favor de las autoridades y de los emperadores romanos. La plegaria comienza en estos términos:

Danos ser obedientes a tu omnipotente y santísimo nombre y a tus príncipes y gobernantes sobre la tierra. Tú, Señor, les diste la potestad regia, por tu fuerza magnífica e inefable, para que, conociendo nosotros el honor y la gloria que por Ti les fue dada, nos sometamos a ellos, sin oponernos en nada a tu voluntad.

La carta de Clemente constituye el mejor ejemplo de los intentos de presentar a los cristianos como buenos ciudadanos en la línea de algunos textos de Pablo. A pesar de ello, si de alguna manera se puede definir la situación de los cristianos ante la sociedad romana en esta época fue la de odio e incompreensión. Veamos las causas.

2. LA HOSTILIDAD SOCIAL HACIA LOS CRISTIANOS

Desde sus inicios, como ya vimos, los cristianos fueron víctimas de los mismos prejuicios que sufrían los judíos y que se acrecentaron tras las grandes revueltas judías de los años 66-70 bajo Nerón y 132-135 bajo Adriano, encabezada ésta por el líder mesiánico Bar Kochba. Además, los cristianos no pudieron nunca liberarse del hecho de que rendían culto como a Dios a una persona que había sido condenada por la autoridad romana legítima a morir en la cruz como los rebeldes políticos y los bandoleros. Compartían con los judíos la intransigencia hacia cualquier otra forma de religión que no fuese la suya, lo cual se equiparaba al ateísmo por no reconocer a los dioses oficiales, y manifestaban incivismo por no aceptar el culto político al emperador. Los romanos, que eran transigentes en materia religiosa, como no podía ser de otra forma en un Imperio que dominaba sobre gentes de razas, lenguas y creencias religiosas muy diversas, tenían profundamente arraigada la idea de que la única religión válida era aquella reconocida por el Estado. Lo había expresado muy bien Cicerón en frases como éstas: «Que nadie tenga dioses aparte, ni nuevos, ni extranjeros, si no son reconocidos por el Estado» (*Leyes* 2,8,9) o bien esta otra: «En lo que concierne a la religión, es decir, el culto a los dioses, nosotros somos superiores a todos» (*Nat. dioses* 2,8). Pero estos principios no excluían que cada uno mantuviese sus creencias propias y tradicionales, siempre que respetasen los cultos oficiales. Para las clases dirigentes romanas sólo los cultos oficiales merecían el nombre de *religio*, la forma de relacionarse (*religare*) la sociedad y el Estado con la divinidad; las demás religiones eran consideradas *superstitio*. Es significativo que todos los primeros escritores paganos que nos hablan de los cristianos (Tácito, Suetonio, Plinio) coincidan en calificar a la nueva religión como superstición y con los peores calificativos: *superstitio prava et immodica, exitiabilis, malefica, nova*. Ello se explica por la intolerancia y el exclusivismo religioso que manifestaban los cristianos y que era considerado como algo irracional y potencialmente peligroso: es la idea expresada por Plinio en su carta: «No tenía duda de que, fuese cual fuese lo que confesasen, se debía castigar su pertinacia y su inflexible obstinación. Hubo otros que con una *locura* similar...». Y es la misma idea que expresa su contemporáneo Tácito cuando, tras decir que no creía en la acusación de Nerón de que habían quemado Roma, añadió que se lo merecían porque practicaban una *malefica et nova superstitio* y manifestaban odio a la humanidad

(*odium humani generis*), versión romana del término griego *misanthropía*. Incluso una persona tan moderada como el filósofo estoico Epicteto califica la obstinación de los cristianos en materia religiosa como locura (*Disert.* IV,7,6). En definitiva, el exclusivismo cristiano era visto por todos como algo peligroso, en cuanto producto de un fanatismo irracional.

Pero, al mismo tiempo, tanto los intelectuales como las masas populares estaban convencidos de que esta superstición iba acompañada de la comisión de delitos (*flagitia*). Incluso Tácito dice que la acusación de Nerón contra los cristianos pudo ser justificada por la mala fama de que éstos tenían debido a los delitos que cometían. Pero no dice cuáles eran estos delitos que se les atribuían. Numerosas fuentes paganas y cristianas posteriores nos lo aclaran: orgías sexuales, incestos, asesinatos de niños, magia negra, etc. Ello se explica por el carácter secreto y nocturno que tenían sus ritos, por la participación indiscriminada de hombres y mujeres y por los excesos reales que se dieron en algunas sectas cristianas minoritarias. Corrían bulos y rumores de todo tipo, aunque, como defendían los apologistas, era fácil comprobarlo, como hizo Plinio, quien, sin embargo, llegó a la conclusión de que se trataba de una «superstición malvada y desmesurada». Pero los bulos y rumores no son racionales, simplemente existen y corren. Además hay que tener en cuenta que en una sociedad como la romana, donde era inconcebible el ateísmo y estaba profundamente arraigado el principio de que la *religio*, la religión oficial, tenía como objetivo asegurar la *pax deorum*, es decir, la benevolencia de los dioses con el Estado o la ciudad, los cristianos, al no prestar culto a estos dioses, constituían un peligro para toda la comunidad. El cristianismo era una religión individual, que aseguraba la salvación individual, no la comunitaria como era el caso de la religión greco-romana. Se comprende que, cuando sobreviniera alguna desgracia a una ciudad, sequías, hambres, inundaciones, terremotos, las iras populares se volcasen inmediatamente sobre aquellos odiados conciudadanos que no rendían culto a los dioses de todos y se atraían las iras de la divinidad por tolerarlos en su seno. Lo expresó muy bien Tertuliano:

Si el Tíber se desborda, si el Nilo se desmadra, si el cielo no da lluvia, si la tierra tiembla, si la peste se extiende, si se abate una carestía, de inmediato surgen por doquier los gritos «La culpa es de los cristianos» (*Apolog.* 40,1; *A las naciones* I,9,3).

Así, pues, fueron, en general, los emperadores quienes mostraron una mayor sensatez en su conducta frente a los cristianos. Esto no evitó que en los dos primeros siglos de historia del cristianismo hubiese mártires. Pero se trató siempre de acciones aisladas y limitadas, consecuencia de levantamientos populares, de la conducta en determinados momentos de un emperador o de un gobernador o de provocaciones, que también las hubo, de algunos cristianos ansiosos de alcanzar el martirio. El tema cristiano fue durante este tiempo más un problema de orden público y de policía que un problema político. El cristianismo pudo seguir expandiéndose paulatinamente pese a la hostilidad de las masas populares y de los filósofos paganos y dar origen a una nueva y rica literatura: los tratados apologéticos y las *Actas de los mártires*.

Esta situación equívoca, que oscilaba entre la tolerancia consentida y la represión manifiesta, que caracterizó la vida de los cristianos en el siglo II, se transformó a comienzos del siglo III con la llegada de la dinastía de los Severos en una situación de tolerancia abierta que permitió una gran expansión del cristianismo incluso en los niveles más altos de la sociedad y en el seno de la misma familia imperial. En época de los Severos (193-235) el cristianismo es ya una religión claramente separada del judaísmo, dotada de una sólida estructura interna centrada en la figura del obispo, con un culto, una liturgia y un sistema de creencias bien definido. La tolerancia religiosa que caracterizó a los emperadores de esta dinastía, muy abierta a las influencias religiosas de Oriente, dio lugar a una atmósfera sincretista de orientación monoteísta en la que tenían cabida todas las religiones. Ello facilitó que las más importantes iglesias cristianas del momento como Roma, Cartago y Alejandría consolidasen sus jerarquías internas y la expansión por sus áreas de influencia política. Los cristianos, aunque aún no están legalmente reconocidos, en la práctica están autorizados a ejercer su culto sin obstáculos y, con algunos emperadores como Alejandro Severo, incluso estimulados desde el poder central. Muy reveladoras son las noticias transmitidas por la *Historia Augusta* de que este emperador llevó la tolerancia hacia judíos y cristianos hasta el extremo de que en su larario privado del palacio imperial daba culto a Cristo junto a Abraham, Orfeo y Apolonio de Tiana y que, incluso, concibió la idea de levantar un templo a Cristo y admitirlo entre los dioses romanos (*Vida Alej. Severo* 29,3). Alejandro no hizo sino continuar una política iniciada por su madre, Julia Mamaea, quien convocó a su palacio de Antioquía al erudito cristiano Orígenes, quien permaneció con ella un año expo-

niéndole los principios de la fe cristiana. Eusebio, que nos proporciona esta noticia, no duda en darle el calificativo de «mujer piadosísima como ninguna» (HE VI,21,3-4). Algunos años después, el emperador Filipo el Árabe (244-249) será presentado como cristiano por algunas fuentes contemporáneas, como Dionisio de Alejandría. Después, Eusebio de Cesarea recuerda una tradición, que también recogerá Juan Crisóstomo, de que el obispo de Antioquía no le permitió la entrada a la iglesia antes de haber hecho penitencia, una medida que recuerda la que ciento cincuenta años más tarde impondrá Ambrosio al emperador Teodosio en Milán. Juan Crisóstomo identifica a este obispo con Babilas, que sufriría el martirio pocos años después en la persecución de Decio. Eusebio lo narra en estos términos:

De él cuenta una tradición que, como era cristiano, quiso tomar parte con la muchedumbre en las oraciones que se hacían en la Iglesia el día de la última vigilia de la Pascua, pero el que presidía en aquella ocasión no le permitió entrar sin haber hecho antes la confesión y haberse inscrito con los que se clasificaba como pecadores y ocupaban el lugar de la penitencia, porque, si no hacía esto, nunca lo recibiría de otra manera, a causa de los muchos cargos que se le hacían. Y se dice que al menos obedeció con buen ánimo y demostró con obras la sinceridad y piedad de sus disposiciones respecto del temor de Dios (HE VI,34).

Quizá el hecho de que la existencia de un emperador cristiano antes de Constantino quitaba protagonismo a la conversión de éste determinó que la condición de cristiano de Filipo el Árabe fuese casi totalmente olvidada en la tradición cristiana posterior. Pero esta situación cambiará bruscamente en el 249 con la llegada al poder del emperador Decio y el cristianismo pasará, de ser un problema de orden público, a ser un problema político y religioso.

3. LA LITERATURA CRISTIANA DE LA ÉPOCA DE LOS MÁRTIRES: ACTAS Y PASIONES Y EL DEBATE DE LOS APOLOGETAS

En el siglo II el cristianismo conoció el nacimiento y desarrollo de una nueva literatura cristiana que es testimonio y producto a la vez del ambiente social y político en que se desarrolló la vida de los cristianos en el seno del Imperio. Una literatura muy diferente de la conservada en el Nuevo Testamento y en los llamados Padres Apostólicos y de la que surgió en los debates contra las herejías en el seno

de las comunidades cristianas. Las dos manifestaciones más relevantes son la literatura martirial y la literatura apologética.

La primera nació del deseo de dejar testimonio de las luchas heroicas de los mártires por fidelidad a su fe. Se desarrolló en dos géneros literarios diferentes: las llamadas *Actas de los Mártires* y las *Pasiones* o *Martyria*. El término *Actas* deriva del intento, real o ficticio, de presentarse como la transcripción fiel de los procesos judiciales a que eran sometidos algunos cristianos ante los tribunales de las autoridades romanas. Los textos que se nos han conservado no son copia de los documentos oficiales de los magistrados romanos, aunque en algunos casos estos documentos fueron utilizados. Las denominadas *Pasiones*, o *Gesta*, o también *Martyria* en griego, son narraciones de las torturas y muertes sufridas por algunos mártires, redactadas por testigos oculares o por personas con información de primera mano. Así, pues, en estas últimas predomina el elemento narrativo, y en las *Actas* el elemento procesal.

Son pocos los documentos de este tipo cuya autenticidad ha resistido los análisis de la crítica interna por parte de la historiografía moderna, pues la mayor parte de los conservados son recreaciones posteriores redactadas para estimular la piedad de los fieles cristianos, por lo que hay que calificarlas como leyendas, la mayoría de época posterior a Constantino. Entre las obras más antiguas y auténticas hay que situar el *Martirio de Policarpo*, obispo de Esmirna (Asia Menor), ocurrido en una fecha imprecisa entre el 156 y 157. Se nos ha conservado en forma de una carta enviada por la iglesia de Esmirna a la de Filomelio con motivo del aniversario de la muerte del santo¹. También tiene forma epistolar la narración de los *Mártires de Lyon* del 177, conservada por Eusebio (HE V,1,1-63). Un autor anónimo, testigo ocular de los hechos, narra con todo detalle los interrogatorios, torturas y muerte a que fueron sometidos un grupo de cristianos de Lyon y Vienne, víctimas de un *pogrom* anticristiano. El gobernador, para no atraerse las iras del pueblo, transformó la persecución popular en una verdadera acción judicial, transgrediendo algunas de las disposiciones legales en vigor.

El texto más antiguo que conocemos de *Actas* que siguen el modelo del proceso judicial son las de *Los mártires escilitanos*. Se trata de la reproducción, por un autor desconocido, del interrogatorio su-

1. Parte del texto de esta carta fue recogido por Eusebio (HE, IV,15). Se han conservado, además, versiones griegas y latinas: la traducción de la versión latina puede verse en *Actas de los Mártires* (ed. D. Ruiz Bueno), pp. 265-279.

frido por unos mártires de Escili, pequeña localidad de Numidia, en el norte de África, en el *secretarium* o tribunal del procónsul Vege-lio Saturnino. A la condena siguió la ejecución, que tuvo lugar el 17 de julio del 180 en Cartago, y son considerados los primeros mártires africanos conocidos.

El ejemplo de los mártires y la literatura a que dio origen se convirtió en uno de los medios más eficaces para divulgar y consolidar la nueva fe. Las *Actas y Pasiones* se difundieron con rapidez entre las comunidades cristianas, donde eran leídas con avidez. El inicio de la carta en que se narra la pasión de los mártires de Lyon constituye un bello ejemplo del tono y de la forma de difusión de esta literatura:

Los siervos de Cristo que peregrinan en Vienne y Lyon de la Galia, a los hermanos que en Asia y en Frigia comparten con nosotros la nueva fe y la misma esperanza de la redención: paz, gracia y gloria de parte de Dios Padre y de Jesucristo, Señor nuestro. Describir con exactitud la magnitud de esta tribulación de aquí, el grado de irritación de los paganos contra los santos, el número de sufrimientos que los bienaventurados mártires soportaron, ni está en nuestra capacidad ni siquiera es posible encerrarlo en un escrito.

Aunque el número de mártires en esta época no fue tan grande como presentó la tradición posterior, el impacto popular de los martirios fue enorme. Las *Actas* sirvieron también para desarrollar el culto a los mártires, pues se consideraba que éstos estaban dotados de una influencia especial ante Dios. Se puede afirmar, aunque no ha sido un fenómeno exclusivo del cristianismo, que éste supo explotar mejor que ninguna otra religión el martirio como instrumento de proselitismo religioso, lo que justifica plenamente la afirmación de Tertuliano de que «la sangre de los mártires fue semilla de cristianos».

Frente a esta literatura martirial de carácter popular, aunque de gran realismo y vivacidad, la literatura apologética es muestra de la penetración que el cristianismo fue alcanzando ya en el siglo II entre las clases más cultas de la sociedad. Esta literatura se inició con Cuadrato y Arístides, en época de Adriano, pero alcanzó su apogeo en la segunda mitad del siglo, especialmente durante el reinado de Marco Aurelio. Las dos *Apologías* de Justino fueron escritas entre 153 y 157, la *Apología* de Melitón de Sardes y la *Súplica* de Atenágoras entre 175-180, el *Discurso a los griegos* de Taciano y el *Autóllico* de Teófilo de Antioquía hacia el 180. Algo posteriores, a caballo entre los siglos II y III, son los primeros tratados de Tertuliano (*Apo-*

logético y A las naciones), el *Octavio* de Minucio Félix y el anónimo *Discurso a Diogneto*.

Si algo tienen en común todas estas obras, divergentes en muchos aspectos, es el intento de responder a las acusaciones por parte de los paganos de «ateísmo», falta de patriotismo o inmoralidad y que habían alcanzado su punto culminante en época de Marco Aurelio con Frontón y Celso, cuyas obras sólo conocemos por las refutaciones de Minucio Félix y Orígenes respectivamente, y el presentar al cristianismo como la religión y la filosofía más adecuadas del momento, garantes de la felicidad y bienestar del Imperio. Quizá no sea casual que los dos primeros apologetas, Arístides y Cuadrato, fuesen atenienses formados en la escuela filosófica de esta ciudad. Se sientan así las primeras bases de una teología de la historia que tendrá un amplio desarrollo posterior: la identificación entre historia del cristianismo e historia del Imperio. En su contraataque, los apologetas cristianos dan un paso más al hacer recaer las críticas de «ateísmo» y libertinaje moral sobre la religión tradicional greco-romana por su origen diabólico y su carácter idolátrico. Es en el *Discurso a Diogneto* donde se avanza más hasta presentar al cristiano como el verdadero representante de la auténtica cultura greco-romana. Pero este optimismo helenófilo de algunos apologetas, especialmente griegos, no fue aceptado de buen grado por todos, como es el caso del africano Tertuliano, que mostró, en especial en sus obras más tardías, posteriores al 207, un profundo rechazo hacia la cultura greco-romana. Tertuliano defiende un cristianismo de los elegidos, opuesto al mundo que le circunda y cuyos mejores testigos son los mártires.

Los apologetas del siglo II no lograron convencer a sus oponentes paganos, como lo demuestra el desprecio hacia el cristianismo mostrado por el emperador-filósofo Marco Aurelio o por Luciano de Samosata en su sátira *Sobre la muerte de Peregrino*, e incluso provocaron la reacción de éstos. El *Discurso verdadero* de Celso, escrito hacia el 180, es el tratado más fundamentado de la polémica anticristiana, y fue concebido como respuesta a los apologetas cristianos. Pero éstos dotaron por primera vez a las élites de las comunidades cristianas de un bagaje ideológico que les facilitó su convivencia con la sociedad greco-romana en un momento en que las creencias escatológicas y apocalípticas estaban ya siendo superadas.

Un paso adelante de enorme importancia en esta lucha ideológica vino dado por la llamada escuela catequética de Alejandría, que sentará las bases de lo que será la «filosofía» cristiana. Alejandría era el centro cultural más importante de la Antigüedad y allí había na-

cido la gran experiencia cultural judeo-helenística que es la obra de Filón. El esfuerzo racional de releer la Biblia siguiendo el método alegórico desarrollado por los filólogos alejandrinos y con los esquemas filosóficos dominantes en la época, tomados especialmente del neoplatonismo, representa el telón de fondo sobre el que se desarrollará el esfuerzo intelectual de Clemente de Alejandría y de Orígenes. El objetivo inmediato era establecer las bases de una moral cristiana en medio de la sociedad pagana, sin renunciar a los ideales cristianos, y dar respuesta a problemas como la vida sexual o la riqueza. Eran los mismos problemas y debates que se planteaban en otras comunidades cristianas de las grandes ciudades, como fue el caso de Roma, donde a comienzos del siglo III se enfrentaron las posturas del obispo Calixto y de Hipólito, defensor de la Iglesia de los «puros», dando lugar a un cisma en el seno de la comunidad, o en Cartago con Tertuliano.

La principal aportación de Clemente (ca. 150-215) fue que, frente a un modelo de cristianismo impermeable a las influencias externas y cerrado sobre sí mismo, como el propugnado por Hipólito en Roma o Tertuliano en Cartago, él intentó introducir los ideales cristianos en los ambientes refinados y cultos de Alejandría. Clemente supo apreciar muy bien los valores inherentes a la *paideia* griega y sentar las bases de una *paideia* cristiana como instrumento de cristianización de la sociedad pagana. En sus obras encontraron acomodo el método alegórico en la interpretación de la Biblia, la filosofía platónica y la ética estoica, sentando los principios de lo que será la moral cristiana hasta nuestros días.

Orígenes (ca. 185-253) llevó a sus últimas consecuencias los planteamientos de Clemente gracias a su enorme erudición, que le permitió, como no había sucedido con nadie antes de él, un conocimiento profundo de la Biblia y de la filosofía griega. Ha sido considerado como el Filón cristiano, que sentó las bases de toda la teología cristiana, pero también puso toda su capacidad intelectual al servicio de la apologética cristiana. Su *Contra Celso*, una refutación, punto por punto, de los ataques de este filósofo del siglo II contra los cristianos, constituye la obra cumbre de la literatura apologética cristiana. Orígenes compartía con Celso la adhesión a la filosofía neoplatónica y pudo combatir a éste con las mismas armas y dotar a los cristianos de mediados del siglo III de un bagaje cultural de enorme importancia en un momento en que la nueva religión iba a hacer frente a la primera persecución decretada por un emperador romano, Decio, de la que él mismo iba ser víctima.

4. LAS PERSECUCIONES DE DECIO Y VALERIANO

La situación de los cristianos en el Imperio cambió de una forma brusca e inesperada con la subida al poder del emperador Decio en el 249. Decio ocupó el trono tras un golpe de Estado que acabó con la vida de Filipo el Árabe, filocristiano o criptocristiano. Desconocemos hasta qué punto su política respecto a los cristianos estuvo orientada por una reacción respecto a la de su predecesor, aunque así lo afirman algunos contemporáneos, como el obispo Dionisio de Alejandría. El hecho es que el Imperio se encontraba sumido en una profunda crisis política, militar y económica y Decio, un militar de rango senatorial, se propuso restaurar la unidad y la cohesión del Imperio mediante la vuelta a los viejos principios y costumbres que habían marcado la grandeza de Roma de tiempos pasados. La unidad religiosa en torno a los dioses del panteón romano y del culto imperial fue considerada un elemento fundamental de esta política y el cristianismo, que había alcanzado una gran difusión en el medio siglo anterior, representaba, a los ojos de los elementos más tradicionalistas, un obstáculo fundamental para alcanzar estos objetivos.

A comienzos del 250 Decio promulgó un edicto por el que se ordenaba a todos los habitantes del Imperio realizar un sacrificio público a los dioses y a la persona del emperador elevando plegarias por su bienestar. Aunque el edicto no iba dirigido sólo contra los cristianos, eran éstos los más directamente implicados porque un gesto como éste, por formal que fuese, significaba para ellos abjurar de su religión. Probablemente lo que se pretendía era debilitar internamente el cristianismo, más que provocar una persecución formal con derramamiento de sangre.

Se planificó todo con gran meticulosidad, pues se establecía que en cada ciudad se realizasen estos ritos públicos bajo la vigilancia estrecha de las autoridades provinciales y locales. A aquellos que cumplieran con este deber «cívico-religioso» se les expedía un certificado (*libellum*) para que no volviesen a ser molestados. Pero, como era de esperar, la norma se aplicó con un rigor muy diferente en cada lugar del Imperio en función del celo que en ello pusieron los diversos gobernadores de provincia y sus subordinados. En cualquier caso, la medida surtió el efecto deseado y para las comunidades cristianas supuso una enorme confusión. En muchas ocasiones el rechazo trajo consigo torturas, cárcel, destierros y, en algunos casos, la muerte, y se aplicó con más rigor a los jefes de las comunidades, obis-

pos y presbíteros. Pero también fueron muchos los que cedieron a las amenazas cayendo en la apostasía.

La pronta desaparición de Decio (junio de 251) determinó que la persecución no se prolongase demasiado en el tiempo y los mártires fueron pocos. Pero los efectos fueron devastadores. Vuelta la calma, las iglesias se dividieron profundamente respecto a la actitud a seguir con aquellos que habían cedido o flaqueado, los llamados *lapsi*. Las divisiones se acrecentaron porque la gravedad de las apostasías era muy diferente. Muchos habían obviado la obligación sobornando a las autoridades que debían emitir los certificados o mediante influencias o amistad. Los que habían obtenido de esta forma el *libellum* fueron denominados *libellatici*. Otros se contentaron con ofrecer algunos granos de incienso sobre las llamas del altar, los llamados *thurificati*; el delito más grave era el de aquellos que habían ofrecido formalmente el sacrificio a los dioses y al emperador, *sacrificati*. Frente a ellos aparecían los que habían sufrido la prisión y las torturas, que recibían el título de *confessores* y gozaban de gran autoridad en el seno de cada comunidad. Las mayores divisiones se produjeron cuando, terminada la persecución, los *lapsi* pidieron ser reintegrados en la comunión eclesiástica. Las posturas se dividieron entre los más radicales, que se oponían a ello, y los más transigentes, que propugnaban la aceptación tras una penitencia más o menos larga según la gravedad de la caída.

Tenemos una información privilegiada sobre esta persecución gracias a las obras (cartas y tratados) de Cipriano, obispo de Cartago y protagonista de la persecución. Cipriano se libró de la muerte por haberse escondido fuera de la ciudad, lo que le ocasionó las críticas de los más intransigentes. Él mismo nos informa en su tratado *De lapsis* o «Sobre los apóstatas» del gran número de cristianos que claudicaron y sobre las divisiones y cismas que surgieron por este motivo en Cartago y otras iglesias, especialmente en Roma, tras la persecución. En este tratado ofrece una interpretación teológica de la persecución a la que presenta como un castigo o advertencia divina por la relajación moral en que habían caído muchos miembros del clero y los simples fieles durante los largos años de paz de que había disfrutado la Iglesia. En tonos muy duros describe la facilidad con que muchos cristianos cedieron ante las amenazas:

Pero, ¡oh maldad!, a todos se les olvidaron todas estas verdades. Ni siquiera esperaron a ser arrestados para subir al templo, a ser interrogados para negar a Cristo. Muchos quedaron ya derrotados antes

de la batalla; derribados por tierra sin combate, no les quedó ni el recurso de que, si sacrificaban a los ídolos, se viera que lo hacían contra su voluntad. Corrieron de buen grado al tribunal, se apresuraron a su perdición, cual si hubieran estado deseando esto ya de tiempo atrás, como si hubieran aprovechado la ocasión que se les ofrecía y hubieran estado esperándola gustosos (*De lapsis*, 10).

En parecidos términos describe el obispo Dionisio de Alejandría la facilidad con que muchos obedecieron el edicto en su ciudad:

Lo cierto es que todos estaban aterrados y muchos de los más conspicuos, unos comparecían enseguida, muertos de miedo; otros con cargos públicos se veían llevados por sus propias funciones y otros eran arrestados por los amigos. Llamados por su nombre, se acercaban a los impuros y profanos sacrificios, pálidos unos y temblorosos, como si no fueran a sacrificar, sino a ser ellos mismos sacrificios y víctimas para los ídolos, tanto que el numeroso público que los rodeaba se mofaba de ellos, pues era evidente que para todo resultaban unos cobardes, para morir y para sacrificar (HE VI,41,11-13).

Las arenas del desierto de Egipto nos han conservado algunos papiros con el texto original de estos certificados o *libelli* que se expedían a aquellos que sacrificaban y que constituyen un valiosísimo testimonio, de primera mano, de cómo se otorgaban estos certificados, aunque no sepamos si se trataba de cristianos o paganos. Éste es un ejemplo:

A los miembros de la comisión elegidos para supervisar los sacrificios en la Isla de Alejandro.

Declaración de Aurelio Diógenes, hijo de Satabous, originario de la aldea de Isla de Alejandro, de unos setenta y dos años, con una cicatriz sobre la ceja derecha.

No solamente he estado yo siempre dedicado al servicio de los dioses, sino que también, ahora en vuestra presencia, obedeciendo al edicto, yo he ofrecido incienso sobre el altar, yo he hecho la libación, y yo he comido carne sacrificada; y os ruego que pongáis vuestra firma.

¡Que os vaya bien! Yo, Aurelio Diógenes, he hecho la investigación.

Yo, Aurelio Siro, he registrado a Diógenes como habiendo participado en el sacrificio junto con su hijo.

Año 1 del emperador César Cayo Mesio Quinto Trajano Decio, Pío, Feliz, Augusto, el 2 de Epeiph (26 junio 250) (BGU 287).

Con todo, Decio no logró los objetivos que se proponía, la liquidación de las iglesias cristianas, pero éstas salieron de la persecución muy debilitadas por las divisiones internas, algunas de las cuales dieron lugar a cismas, como el de Novaciano en Roma, que se prolongarán durante siglos.

Una nueva persecución se desencadenó durante el reinado de Valeriano. En sus primeros años este emperador parece que demostró una disposición muy favorable hacia los cristianos, pero tres años después cambió de política, influido, al parecer, por su consejero Macriano, pagano celoso. La inestabilidad política era total y, una vez más, los paganos más tradicionalistas cayeron en la tentación de achacar las culpas a los cristianos. Las medidas de Valeriano fueron mucho más selectivas que las de Decio. Intentó acabar con la Iglesia descabezando a sus líderes y a los elementos cristianos más influyentes en la sociedad.

El primer edicto, publicado en el 257, obligaba a sacrificar a los dioses todos los clérigos cristianos y prohibía, bajo pena de muerte, la celebración de cultos. Un segundo edicto del año siguiente endurecía las penas condenando a muerte no sólo a los miembros del clero que rehusasen sacrificar, sino también a los cristianos pertenecientes al orden ecuestre y senatorial, y a trabajos forzados a los funcionarios imperiales. Los motivos de orden financiero y económico que subyacían en la persecución, en un momento de crisis económica del Estado, se ponen de manifiesto en el hecho de que a los senadores y funcionarios de la corte que hubiesen accedido a ofrecer sacrificios no les eran restituidos sus bienes embargados por el fisco.

Las víctimas de esta persecución fueron mucho más numerosas que en la de Decio. La más conocida es Cipriano de Cartago, que había logrado salir indemne de la de Decio. El primer mártir conocido en Hispania, Fructuoso, obispo de Tarragona, fue víctima también de esta persecución. Pero, al igual que en el caso de la persecución de Decio, también la de Valeriano fue de corta duración. En el 259 fue hecho prisionero de los persas y su hijo y sucesor, Galieno, dio un giro total a la política de su padre con los cristianos. Consideró que para hacer frente a la profunda crisis del Imperio convenía aunar todas las fuerzas y los cristianos constituían ya un elemento importante de la sociedad romana del que no se debía prescindir.

Al poco tiempo de acceder al poder, Galieno publicó un «edicto de tolerancia» para con los cristianos con el que no sólo se ponía fin a las persecuciones, sino que se ordenaba restituir a la Iglesia todos los bienes y lugares de culto incautados. Ello supuso, de hecho,

un reconocimiento de la Iglesia como institución a la que se concedía el derecho de propiedad y la plena libertad de culto. Se inició un largo período de tranquilidad que propiciará un ambiente favorable o, al menos, no hostil, para con el cristianismo. El sucesor de Galieno, Aureliano (270-275), intentó consolidar la unidad del Imperio con una profunda reforma religiosa centrada en el culto al sol (el *Sol invictus*), una especie de sincretismo religioso, en el que se pudiesen sentir a gusto todos los súbditos. Se trataba de un monoteísmo de inspiración filosófica y neoplatónica al que intentaba atraer también a los cristianos. Las ideas religiosas de Aureliano tendrán una larga y profunda influencia en la sociedad romana, pero el cristianismo logró permanecer al margen de estas tentaciones sincretistas.

5. DE LA «PEQUEÑA PAZ» DE LA IGLESIA A LA «GRAN PERSECUCIÓN» DE DIOCLECIANO

La tolerancia iniciada por Galieno propició medio siglo de paz a la Iglesia, conocido como «la pequeña paz», que le permitió arraigar y consolidarse profundamente en la sociedad romana. Ya al comienzo del reinado de Valeriano, un texto del obispo Dionisio de Alejandría citado por Eusebio dice que «toda su casa [del emperador] estaba llena de hombres piadosos [cristianos] y formaba una iglesia de Dios». En los años siguientes el cristianismo siguió extendiéndose no sólo entre los estratos más bajos de la población, sino también entre los más elevados, senadores y miembros del orden ecuestre. Un buen ejemplo nos viene proporcionado por Pablo de Samosata. Éste era un obispo de Antioquía que, al tiempo que obispo, era *procurator du-cenarius*, es decir, uno de los más altos cargos de la administración romana en la provincia. Condenado por hereje y depuesto por un concilio en el 268, se negó a abandonar su cátedra episcopal y los edificios eclesiásticos. Los obispos recurrieron al emperador Aureliano, quien no dudó en apoyar sus peticiones ordenando que los edificios fuesen restituidos a los obispos que estuviesen en comunión con el de Roma. Ello no significa que Aureliano reconociese una primacía al obispo de Roma, sino que sentaba un principio que garantizaba la unidad del Imperio en torno a su capital y pensaba que las instituciones eclesiásticas debían imitar a las instituciones civiles del Imperio romano.

A finales del siglo III la Iglesia era ya una institución plenamente consolidada y había penetrado en todos los estratos sociales, in-

cluida la familia imperial. La religión cristiana era considerada como una religión más del Imperio, no sufría los ataques de los gobernantes y se había liberado de los prejuicios sociales de que había sido víctima en el siglo II. Muchos cristianos compartían el optimismo que expresaba el obispo Eusebio de Cesarea:

[La Iglesia] con el tiempo iba avanzando y cobrando cada día mayor acrecentamiento y grandeza, sin que envidia ninguna lo impidiera y sin que un mal demonio fuera capaz de hacerlo malograr ni obstaculizarlo con conjuros de hombres, en tanto que la celestial mano protegía y custodiaba a su propio pueblo porque en realidad lo merecía (HE VIII,1,6).

Pero esta situación iba a cambiar pronto. Los graves problemas políticos, militares y económicos del Imperio se habían ido agravando y Diocleciano, en el poder desde el 284, había creado un nuevo régimen político, la tetrarquía. Sin romper la unidad del Imperio, cuatro emperadores compartían el poder, dos en Oriente y otros dos en Occidente, con capitales dispersas por la amplia geografía por la que se extendía el poder romano.

Para apuntalar el poder imperial Diocleciano desarrolló toda una teología política reforzando el carácter divino de los emperadores e instaurando un absolutismo teocrático que rompió con la máscara que ocultaba desde tiempos de Augusto el verdadero carácter del poder imperial. El emperador abandona la ficción del título de *Princeps*, el primero entre iguales, para adoptar los de *Dominus et Deus*. El ceremonial de la corte y prácticas como la *adoratio* o *proskynesis* realzan el enorme abismo que se instaura entre la persona imperial y los súbditos. La religión tradicional romana jugaba un papel fundamental en esta nueva concepción del poder, pero los cristianos no se vieron afectados por ello en el ejercicio de sus creencias religiosas hasta el 303, casi veinte años después de la subida de Diocleciano al trono. En este año se produjo un giro radical en su política hacia los cristianos sin que se puedan comprender bien las razones. Algunos cristianos contemporáneos como Lactancio atribuyeron toda la responsabilidad a Galerio, el colega de Diocleciano en Oriente, un bárbaro muy hostil a los cristianos y que ejercía una influencia creciente sobre el ya anciano Diocleciano.

La persecución general se decretó en el 303, pero parece que antes se habían tomado medidas contra aquellos que servían en el ejército y contra altos funcionarios de la corte. Ya en el 297 un edicto

de Diocleciano había reprimido el maniqueísmo, una religión próxima al cristianismo y originaria de Persia, cuyos seguidores levantaban sospechas de deslealtad al Imperio por ser el reino persa de los sasánidas el gran enemigo de los romanos. Parece que esta experiencia contra los maniqueos sirvió de precedente para su aplicación a los cristianos.

A partir del 303 se sucedieron cuatro edictos contra los cristianos que fueron ampliando y endureciendo las medidas represivas. El primero de los edictos intentó debilitar la nueva religión mediante la destrucción o confiscación de sus edificios de culto, sus libros sagrados y la prohibición de las asambleas culturales. Sólo los funcionarios y los miembros de las clases superiores se vieron afectados con penas que, en ningún caso, llegaban al derramamiento de sangre. La capital de Oriente y sede de la corte de Diocleciano, Nicomedia, fue la más afectada a raíz de un incendio en el palacio imperial cuya responsabilidad se hizo caer sobre los cristianos. Ello dio motivo, al parecer, a un segundo edicto que iba dirigido contra los clérigos cristianos. El tercero permitía someter a tortura a los cristianos que no abjurasen de su fe. Finalmente, en el 304 se publicó un cuarto edicto, inspirado en el de Decio, en el que se obligaba a todos los súbditos del Imperio a ofrecer sacrificios en honor de los dioses romanos y de los emperadores bajo pena de muerte, cárcel o condena a trabajos forzados.

La persecución desatada por Diocleciano y Galerio fue la más dura y larga de las que sufrió el cristianismo en la Antigüedad. Los mártires fueron muchos, especialmente entre los obispos; mucho más numerosos los que sufrieron torturas, cárceles y trabajos forzados, y las iglesias quedaron desmanteladas. Disponemos de una documentación privilegiada de estas persecuciones gracias a Eusebio de Cesarea, que fue contemporáneo de los hechos e incluso sufrió la persecución. Todo el libro VIII de su *Historia eclesiástica* está dedicada «a la persecución de nuestro tiempo», como él la denomina. Además dedicó un tratado a *Los mártires de Palestina*, de los que tenía información de primera mano por ser la región donde vivía. También el tratado apologético *Sobre la muerte de los perseguidores* del rétor cristiano Lactancio, contemporáneo de los hechos, aporta valiosa y detallada información. Con todo, la aplicación de los edictos fue desigual en las diversas partes del Imperio: mucho más dura en Oriente, donde el cristianismo estaba más extendido y durará hasta el 311, y mucho más suave y breve en Occidente. En los territorios gobernados por Constancio Cloro (Galicia y Britania) apenas

tuvo aplicación, mientras que en Italia, Hispania y África que dependían de Maximiano cesó en el 304. Afortunadamente para los cristianos, la descomposición del sistema tetrárquico y las guerras civiles entre los diversos aspirantes al poder que se sucedieron a partir del 306 desviaron la atención de éstos hacia los cristianos. Sólo en los territorios de Oriente gobernados por Galerio y Maximino Daya la persecución se prolongó con diversa intensidad hasta el 311. Además, la atmósfera que rodeaba a los cristianos en la sociedad pagana había cambiado profundamente respecto a las persecuciones anteriores y los cristianos ahora encontraron generalmente comprensión en la sociedad, como víctimas inocentes de un poder despótico, lo que atenuó notablemente la aplicación de las medidas contra ellos.

La persecución en Oriente cesó de una manera legal en el 311. Galerio, gravemente enfermo, publicó antes de su muerte un edicto de tolerancia por el que se permitía a los cristianos ejercer libremente su religión y la restitución de los bienes confiscados. En medio de las guerras internas y externas que azotaban al Imperio y de la crisis económica y social se intentaba con ello aunar esfuerzos en vez de dividir más a la sociedad. Por primera vez en su historia, el cristianismo era reconocido oficialmente como una *religio licita* y a sus fieles se les reconocían todos los derechos civiles. El edicto de Galerio, que iba firmado por los cuatro emperadores del momento —el propio Galerio, Licinio, Maximino Daya y Constantino—, supone el reconocimiento del fracaso de la política anticristiana iniciada en el 303. De hecho, el edicto termina invitando a los cristianos a colaborar en la salvación del Imperio en un momento de guerras civiles y externas:

Así, pues, en correspondencia a nuestra indulgencia, deberán orar a sus dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 34).

Sólo para Oriente el decreto suponía un cambio radical. Pero, tras la muerte de Galerio, por cuestiones de política interna y rivalidad entre los diversos emperadores, la persecución fue reanudada por Maximino Daya, en algunos lugares con una mayor crudeza, hasta su muerte en el 313. Por el contrario, el resultado de las guerras civiles en Occidente sirvió para consolidar la paz de la Iglesia.

En el 312 Constantino, el hijo del emperador Constantio Cloro que no había aplicado en sus territorios los edictos de persecución, venía en Roma en la batalla del Puente Milvio a Majencio, que gobernaba en Italia y África, reconocía al dios de los cristianos como dispensador de su victoria, se hacía dueño único de Occidente y obligaba a su colega de Oriente, Licinio, a ratificar formalmente las medidas de tolerancia hacia los cristianos en el llamado Edicto de Milán del 313. No sorprende que los cristianos de la época viesen en el desenlace de los acontecimientos la mano de Dios: los emperadores perseguidores habían desaparecido y muerto de mala manera por castigo divino, mientras Constantino comenzaba a ser visto como un nuevo Moisés que Dios había suscitado para dirigir los destinos del nuevo pueblo elegido. En muy poco tiempo el cristianismo pasará de ser religión perseguida a ser privilegiada y favorecida por el poder imperial. Con ello se iniciará una nueva época en la historia del cristianismo.

¿Cómo interpretar el gran cambio histórico que representó la política religiosa de Constantino? Es éste el gran debate que ha obsesionado a todos los historiadores desde el Renacimiento. Quizá la respuesta haya que darla desde la perspectiva de la evolución histórica de la religión romana durante el Imperio. A partir de Augusto, el culto a Roma y al emperador se convirtió en una especie de religión de Estado que fue desplazando a un segundo plano el politeísmo tradicional y que en el siglo III se asoció estrechamente con las concepciones filosóficas y religiosas sobre el monoteísmo. Las persecuciones de Decio, Valeriano y Diocleciano habrían que interpretarlas más que como un intento de erradicar el cristianismo, como un esfuerzo por integrar esta nueva religión, que había adquirido una fuerza y expansión crecientes, en la religión del Estado. Diocleciano llevó hasta sus últimas consecuencias la sacralización de la figura imperial al concebir un Imperio romano dominado por un único soberano que se impone a todos los súbditos según el modelo del Universo gobernado por un único Dios supremo y trascendente. La evolución política, social y religiosa del Imperio parecía imponer la necesidad de apuntalar la monarquía imperial sobre la base de la idea del monoteísmo. Constantino recurrió al monoteísmo cristiano y, al igual que Aureliano había tenido en Porfirio al teórico del monoteísmo solar, Eusebio de Cesarea se convirtió en el ideólogo del monoteísmo cristiano puesto al servicio de la monarquía única constantiniana: Constantino ha sido el primero en reconocer la dominación de un único Dios sobre el mundo y él mismo, al tener el

dominio único sobre el mundo romano, gobierna a todo el género humano. El emperador único es la imagen de un Dios único:

Investido [Constantino] de la imagen de la monarquía celestial, levanta su vista hacia lo alto y gobierna regulando los asuntos del mundo según la idea de un arquetipo, afianzado por el hecho de que se entrega a imitar la soberanía del Soberano celeste. Al rey único sobre la tierra corresponde el Dios único, el rey único en el cielo, el único Nomos y Logos regio (Eusebio, *Discurso de las Tricennales*, III,6).

6. Apéndice

EL CRISTIANISMO ANTES Y DESPUÉS DE CONSTANTINO SEGÚN EL HUMANISTA LUIS VIVES

Se ha convertido en un lugar común en el mundo moderno una imagen idealizada e irreal de la Iglesia de los tres primeros siglos, época popularmente conocida como «la era de los mártires». Los cristianos de esta época habrían vivido una fe «pura e incorrupta» de acuerdo con los ideales evangélicos en medio de las permanentes persecuciones de los emperadores romanos y el acoso de sus conciudadanos paganos. Todo esto habría cambiado radicalmente a raíz de la conversión de Constantino, quien, con la concesión de privilegios a la Iglesia, la habría corrompido y mundanizado. Este profundo contraste entre una Iglesia pre- y postconstantiniana se hizo enormemente popular en el siglo XIX por obra de los escritores y novelistas románticos. ¿Quizá el iniciador de esta visión romántica de la «Iglesia de los mártires» fue el francés Chateaubriand con su famoso ensayo *El genio del cristianismo* y fue popularizada en novelas como *Ben-Hur*, *Fabiola* o *Quo vadis?* En el siglo XX los realizadores de Hollywood especialmente llevaron al cine estas novelas dando lugar a las llamadas «películas de romanos» o *peplum* con lo que la visión romántica del cristianismo primitivo arraigó profundamente en las masas.

Aunque fueron los novelistas románticos y los realizadores americanos los que popularizaron esta imagen de la historia del cristianismo primitivo, sus orígenes se remontan al Renacimiento y a la Reforma protestante. Fueron los humanistas y reformadores del siglo XVI quienes, con el sano propósito de reformar la Iglesia de su época, hicieron remontar a Constantino todas las corrupciones de la Iglesia medieval. Ello les llevó, por reacción, a idealizar la Iglesia preconstantiniana como la época en la que se habían realizado ple-

namente los ideales evangélicos, estableciendo así la contraposición entre la «Iglesia de los mártires» y «La Iglesia constantiniana». Estas ideas fueron compartidas tanto por los reformadores protestantes, encabezados por Lutero, como por humanistas que permanecieron fieles al catolicismo propugnando una reforma de éste desde dentro. Un representante de esta segunda corriente fue el gran humanista valenciano Luis Vives. Reproducimos a continuación, traducido del latín, un pasaje suyo, poco conocido, en que expone estas ideas con toda nitidez y con la brillantez de su pluma:

Cuando todavía conservaba su original hervor la Sangre de Cristo y ni mella ni resquebrajadura habían mordido la sólida firmeza de la fe de los cristianos y, consecuentemente, la religión se mantenía incorrupta y pura, ninguna otra cosa era más conveniente a aquella Iglesia primitiva que vivir bajo la autoridad de un príncipe impío, muy ajeno a nuestra religión y a nuestro pensar, sistemático enemigo nuestro. Siendo tan sólida la fe y arraigada tan profundamente, no había peligro que cristiano alguno, intimidado por el terror, o ablandado por el regalo, o seducido por alguna esperanza, tambalease en la entereza de sus convicciones; todo lo vencía, todo lo superaba, todo lo derribaba, todo lo ponía debajo de sus pies el amor, que es la más poderosa de las pasiones. Esta fe tan asentada y robusta recibía las amenazas, los terrores, los azotes, los tormentos, los suplicios, la muerte con la misma indiferencia con que el adusto y salobre escollo recibe el asalto de la brava tempestad marina. Diríase que el crudo embate fortalecía y hacía que arraigara más profundamente aquella incommovible fe, como el tronco, mellado por la secura, o como el risco, batido por el martinete. El martirio hizo que profundizaran más los fundamentos de nuestra fe y que los golpes que se le infligían para aflojarla y arrancarla consolidaban y cimentaban más profundamente la gallarda seguridad del tronco. No caía en el suelo gota alguna de sangre de mártir que no pareciese que de ella surgían a cientos los cristianos. Tan fecundo y tan eficaz era aquel santo crúor que, a ejemplo de su Maestro y de su Autor, derramábase con Él con una gozosa generosidad. Para mover aquellos hombres, que eran de piedra, que eran de hierro, cuánta fuerza no tendría el ver la constancia de los confesores de la fe, de manera que lo duro era quebrado por otra dureza mayor, como era la contemplación de una fuerza más que humana, celestial a todas luces y ayudada por el poder de lo Alto.

Filipo Vostrense [el Árabe], príncipe de Roma, se decoró más con el nombre de cristiano que con su efectiva profesión. Con todo, los príncipes que le sucedieron ejecutaron en el nombre cristiano la misma saña que los anteriores: Decio, Diocleciano, Majencio y otros. El primero que de buena fe recibió el bautismo fue Constantino. Yo no

me atrevo a decir si aquel día fue tan fausto para la Iglesia como puede parecer a muchos. Lo cierto es que San Jerónimo, en la vida de Malco, monje, parece no alegrarse en demasía con aquel hecho. Cesó la edad heroica del martirio, que era la amoladura de la fe, el atizador de la caridad, el fundamento y el nervio de toda la religión. Aquella seguridad engendró el descuido y el olvido de las virtudes más recias y aquella paz cierta contaminó a los soldados ociosos con la desidia y la flojera. Más aguerrido y dispuesto estaba cada cual cuando el peligro era inmediato o cercano que no ahora, que no tenemos que tener miedo. Aun ahora, estando en tan profunda seguridad, cuando debemos afrontar algún riesgo, bien de la Naturaleza, bien del acaso, como los que emprenden un viaje marítimo o entran en batalla en la propia línea de fuego o en alguna evidente crisis mortal, mejoramos nuestra conducta y nos preparamos más diligentemente para el examen del divino Juez, que no cuando nos quedamos sentados, comidos opíparamente, en un banquete alegre y concurrido.

Entró el príncipe en la Iglesia no como un verdadero y sincero cristiano, cosa que fuera venturosa y deseable, sino que introdujo consigo la nobleza, los honores, las armas, las insignias, los triunfos, la arrogancia y el sobrecejo, el fausto, la soberbia. Quiero con ello decir que el príncipe entró en la morada de Cristo, acompañado del diablo, y vecindad imposible, quiso unir los dos moradores o las dos ciudades: la de Dios y la del demonio; yuxtaposición tan difícil como la de Roma y de Constantinopla, que están separadas por tanta extensión de tierra y de mar. ¿Qué relación hay entre Cristo y Belial?, dice San Pablo. Enfriose poco a poco el viejo hervor, titubeó la fe, degeneró la piedad toda, de cuya sombra y fantasma nos valemos y aun, ojalá, como dice aquél, los retuviéramos largo tiempo.

(«De la condición de los cristianos bajo el turco», en Juan Luis Vives, *Obras completas*, t. II. Trad. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1948, pp. 68-69).

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *La correspondencia entre Trajano y Plinio el Joven sobre los cristianos* [Plinio a Trajano]

Es mi costumbre, señor, plantearte todos los temas sobre los que tengo dudas. Pues ¿quién puede resolver mejor mi incertidumbre o instruir mi ignorancia? Jamás he participado en la instrucción de ningún caso sobre los cristianos: por ello ignoro cómo y hasta dónde deben llegar las penas y la

investigación. He dudado mucho si se deben tener en cuenta las diferencias de edad, o si los de tierna edad deben ser tratados de la misma manera que los maduros; si se debe ser indulgente con el arrepentimiento o bien si, a quien efectivamente ha sido cristiano, no le sirve de nada el haber dejado de serlo; si se debe castigar el nombre (de cristiano) en sí mismo, aunque no haya cometido delitos, o bien los delitos que acompañen al nombre.

De modo provisional, respecto a aquellos a los que se me denunciaba como cristianos, he seguido esta norma: les pregunté a ellos mismos si eran cristianos. Cuando lo confesaban por segunda y tercera vez les amenacé con la pena capital; cuando perseveraban les mandé ejecutar. Pues no tenía duda de que, fuese cual fuese lo que confesaban, se debía castigar ciertamente su pertinacia y su inflexible obstinación. Hubo otros con una locura similar a los que, dado que eran ciudadanos romanos, di orden de que fueran enviados a Roma. Después, por la misma evolución de los hechos, como es costumbre, al proliferar las acusaciones se presentaron muchas situaciones peculiares.

Se publicó un libelo anónimo que contenía nombres de muchas personas. Aquellos que negaban ser cristianos o haberlo sido, cuando, precediéndoles yo, invocaban a los dioses y a tu imagen que para este propósito había mandado traer junto con las estatuas de los dioses y les elevaban súplicas de incienso y vino y además maldecían a Cristo, posturas que se dice son incompatibles con los que son realmente cristianos, juzgué que debían ser enviados a casa. Otros, incluidos en la lista, dijeron que eran cristianos y después lo negaron; algunos aducían que lo habían sido, pero habían dejado de serlo; algunos que hacía más de tres años, otros que hacía muchos años, algunos incluso que hacía más de veinte años. Todos éstos también veneraron tu imagen y las estatuas de los dioses y maldijeron a Cristo. Afirmaban, por su parte, que todo su delito y todo su error consistía en que acostumbraban a reunirse en un día determinado antes del amanecer, recitar alternativamente un poema a Cristo como a un Dios y comprometerse con juramentos a no cometer ningún delito, ni hurto, ni agresiones para robar, ni adulterios, no faltar a la palabra, ni negarse a devolver un depósito cuando se les reclamase. Después de esto la costumbre era dispersarse y reunirse de nuevo para tomar un alimento que era el acostumbrado e inocente; que habían abandonado esta práctica después de mi edicto con el que, de acuerdo con tus órdenes, había prohibido las asociaciones. Por lo cual consideré muy necesario indagar qué había de verdad por medio de dos esclavas que eran denominadas *ministras* sometiéndolas a tortura. No he encontrado otra cosa que no sea una superstición malvada y desmesurada.

Así, pues, he interrumpido esta forma de instruir las causas y he recurrido a consultarte. Me ha parecido un tema digno de consulta sobre todo por el gran número de los que están inmersos en este peligro; pues son muchos, de toda edad, de todo estamento, y también de todo sexo, que son puestos en peligro y que lo seguirán siendo. Pues el contagio de esta superstición no ha afectado sólo a las ciudades, sino también a las aldeas y a los campos, pero parece que se puede detener y corregir. Hay constancia,

en efecto, de que los templos ya casi desiertos han comenzado a ser frecuentados y que los actos religiosos largo tiempo suspendidos son de nuevo celebrados y que se vende ya por doquier la carne de los sacrificios para la que hasta ahora se encontraban poquísimos compradores. De lo que se deduce fácilmente qué gran cantidad de personas puede ser recuperada si se les da oportunidad de arrepentirse.

[*Trajano a Plinio:*]

Has obrado como debías, Segundo mío, al instruir las causas de aquellos que te habían sido denunciados como cristianos. Pues no se puede establecer una norma general que tenga un carácter, por así decirlo, fijo. No deben ser buscados; si son denunciados, y se prueba, deben ser castigados, pero de forma tal que quien niegue ser cristiano y lo demuestre con los hechos, es decir, elevando súplicas a nuestros dioses, aunque su pasado plantee sospechas, pueda ser perdonado por su arrepentimiento. Por lo que respecta a las denuncias mediante libelos anónimos, no deben tener cabida en ningún procedimiento judicial, pues es una práctica abominable y no es propia de nuestros tiempos (Plinio el Joven, *Ep.* X, 96-97. Trad. de R. Teja).

2. *Rescripto de Adriano a Minucio Fundano sobre los cristianos*

A Minucio Fundano: Recibí una carta que me escribió Serenio Graniano, varón clarísimo, a quien tú has sucedido. Pues bien, no me parece que debamos dejar sin examinar el asunto, para evitar que se perturbe a los hombres y que los delatores encuentren apoyo para sus maldades.

Por consiguiente, si los habitantes de una provincia pueden sostener con firmeza y a las claras esta demanda contra los cristianos, de tal modo que les sea posible responder ante un tribunal, a este solo procedimiento habrán de atenerse, y no a meras peticiones y gritos. Efectivamente, es mucho mejor que, si alguno quiere hacer una acusación, tú mismo examines el asunto.

Por lo tanto, si alguno los acusa y prueba que han cometido algún delito contra las leyes, dictamina tú según la gravedad de la falta. Pero si —¡por Hércules!— alguien presenta el asunto por calumniar, decide acerca de esta atrocidad y cuida de castigarle adecuadamente (Eusebio, *HE* IV, 9. Trad. de A. Velasco Delgado).

3. *Las Actas de los mártires escilitanos*

Siendo cónsules Presente, por segunda vez, y Claudiano, dieciséis días antes de las calendas de agosto, en Cartago, llevados al despacho oficial del procónsul Esperato, Nartzalo, Citino, Donata, Segunda y Vestia, el procónsul Saturnino les dijo:

—Podéis alcanzar perdón de nuestro señor, el emperador, con sólo que volváis a buen discurso.

Esperato dijo:

—Jamás hemos hecho mal a nadie; jamás hemos cometido una iniquidad, jamás hablamos mal de nadie, sino que hemos dado gracias del mal recibido; por lo cual obedecemos a nuestro emperador.

El procónsul Saturnino dijo:

—También nosotros somos religiosos y nuestra religión es sencilla. Juramos por el genio de nuestro señor, el emperador, y hacemos oración por su salud, cosa que también debéis hacer vosotros.

Esperato dijo:

—Si quisieras prestarme tranquilamente oído, yo te explicaré el misterio de la sencillez.

Saturnino dijo:

—En esa iniciación que consiste en vilipendiar nuestra religión, yo no te puedo prestar oídos; más bien, jurad por el genio de nuestro señor, el emperador.

Esperato dijo:

—Yo no reconozco el Imperio de ese mundo, sino que sirvo a aquel Dios a quien ningún hombre vio ni puede ver con estos ojos de carne. Por lo demás, yo no he hurtado jamás; si algún comercio ejerzo, pago puntualmente los impuestos pues conozco a mi Señor, Reyes de reyes y Emperador de todas las naciones.

El procónsul Saturnino dijo a los demás:

—Dejaos de semejante persuasión.

Esperato dijo:

—Mala persuasión es la de cometer un homicidio y la de levantar un falso testimonio.

El procónsul Saturnino dijo:

—No queráis tener parte en esta locura.

Citino dijo:

—Nosotros no tenemos a quien temer, sino a nuestro Señor que está en los cielos.

Donata dijo:

—Nosotros tributamos honor al César como a César; mas temer, sólo tememos a Dios.

Vestia dijo:

—Soy cristiana.

Saturnino procónsul dijo a Esperato:

—¿Sigues siendo cristiano?

Esperato dijo:

—Soy cristiano.

Y todos lo repitieron a una con él.

El procónsul Saturnino dijo:

—¿No queréis un plazo para deliberar?

Esperato dijo:

—En cosa tan justa, huelga toda deliberación.

El procónsul Saturnino dijo:

—¿Qué lleváis en esa caja?

Esperato dijo:

—Unos libros y las cartas de Pablo, varón justo.

El procónsul Saturnino dijo:

—Os concedo un plazo de treinta días para que reflexionéis.

Esperato dijo de nuevo:

—Soy cristiano.

Y todos asintieron con él.

El procónsul Saturnino leyó de la tablilla la sentencia:

—Esperato, Nartzalo, Citinio, Donata, Vestia, Segunda y los demás que han declarado vivir conforme a la religión cristiana, puesto que habiéndoseles ofrecido facultad de volver a la costumbre romana se han negado obstinadamente, sentencio que sean pasados a espada.

Esperato dijo:

—Damos gracias a Dios.

Nartzalo dijo:

—Hoy estaremos como mártires en el cielo. ¡Gracias a Dios!

El procónsul Saturnino dio orden al Heraldo que pregonara:

—Esperato, Nartzalo, Citinio, Veturio, Félix, Aquilino, Letancio, Jenaro, Generosa, Vestia, Donata, Segunda, están condenados al último suplicio.

Todos a una voz, dijeron:

—¡Gracias a Dios!

Y en seguida fueron degollados por el nombre de Cristo.

(*Actas de los Mártires*. Trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1987, pp. 352-355).

4. El juicio de los paganos sobre los cristianos y la defensa de éstos

4.1. Acusaciones de Marco Cornelio Frontón

Y de los convites de los cristianos no hay por qué hablar, pues es la comidilla de todos. Ahí está si no el discurso de nuestro Cirtense que da fe de ello.

«El día señalado se reúnen todos para el banquete con sus hijos, hermanos y madres sean del sexo y edad que fuesen. Bien comidos, cuando ya hierven de ardor los comensales y el fuego y borrachera de la pasión los enciende, échase un trozo de carne fuera del alcance de la cadena que sujeta a un perro que está atado a un candelabro, apagándose la luz.

»Al amparo de tan impudente oscuridad y arrastrados por vil pasión se mezclan promiscuamente como dé la suerte, responsables todos, si no de una realidad, sí de la malicia del incesto; pues que todos están en desear lo que puede ocurrir a cada uno» (Minucio Félix, *Octavius*, IX,10. Trad. de J. Zameza, *La Roma pagana y el cristianismo. Los mártires del siglo II*, Madrid, 1941, p. 187).

4.2. La defensa de Tertuliano

Nos llaman criminalísimos por el rito oculto de la matanza de los niños, que nos los comemos después, y que, tras el banquete, perros atados a los can-

deleros derriban éstos, haciendo que en las tinieblas sean como alcahuetes de la torpeza en que nos mezclamos incestuosamente. Tal es la voz del pueblo; y por más que cunde desde hace tiempo, ésta es la hora en la que el senado no se preocupa de averiguar la verdad del caso. Si lo creéis, ¿cómo no lo averiguáis? Y si no inquirís, ¿por qué le dáis fe? Vuestra disimulación deja nuestra inocencia prescrita; señal clara de no ser verdad es que rehusáis averiguarlo. Y ¡qué distinto recaudo exigís a los verdugos con los cristianos cuando se les quiere arrancar en el tormento, no el que digan lo que han sido, sino el que nieguen lo que son!

El censo de nuestra religión, ya lo dijimos, arranca del tiempo de Tiberio. Nació la verdad en las mantillas del odio; desde su aparición se la considera enemiga. Cuenta con tantos enemigos cuantos hay extraños a ella: los primeros por emulación, los judíos; los soldados, por su furor bullicioso; nuestros siervos, por su condición alevosa. Se nos acecha todos los días; todos los días se nos traiciona: aun en medio de nuestras reuniones y asambleas sentimos la presión. ¿Dónde están los pesquisadores que al niño del sacrificio le oyeron sollozar? ¿Quién reservó ensangrentadas las bocas de cíclopes y sirenas para que el juez no vea entre los dientes la sangre? (Tertuliano, *Apologético*, VII,2. Trad. de J. Zameza, *op. cit.*).

5. La «pequeña paz» de la Iglesia y la relajación moral de los cristianos, en el siglo III

Explicar como se merece cuáles y cuán grandes fueron, antes de la persecución de nuestro tiempo, la gloria y la libertad de que gozó entre todos los hombres, griegos y bárbaros, la doctrina de la piedad para con el Dios de todas las cosas, anunciada al mundo por medio de Cristo, es empresa que nos desborda.

Sin embargo, pruebas de ello podrían ser la acogida de los soberanos para con los nuestros, a quienes incluso encomendaban el gobierno de las provincias, dispensándoles de la angustia de tener que sacrificar, por la mucha amistad que reservaban a nuestra doctrina.

¿Qué necesidad hay de hablar de los que estaban en los palacios imperiales y de los supremos magistrados? Éstos consentían que sus familiares —esposas, hijos y criados— obraran abiertamente, con toda libertad, con su palabra y su conducta, en lo referente a la doctrina divina, casi permitiéndoles incluso gloriarse de la libertad de su fe. Los consideraban muy especialmente dignos de aceptación, aún más que a sus compañeros de servicio.

Tal era el famoso Doroteo, el mejor dispuesto y más fiel de todos para con ellos y por esta causa el más distinguido con honores, más incluso que los que ocupaban cargos y gobiernos. Y con él el célebre Gorgonio y cuantos fueron considerados dignos del mismo honor que ellos, por razón de la palabra de Dios.

¡Era de ver también de qué favor todos los procuradores y gobernadores juzgaban dignos a los dirigentes de cada iglesia! ¿Y quién podría describir aquellas concentraciones de miles de hombres y aquellas muchedumbres

de las reuniones de cada ciudad, lo mismo que las célebres concurrencias en los lugares de oración? Por causa de éstos precisamente, no contentos ya en modo alguno con los antiguos edificios, levantaron desde los cimientos iglesias de gran amplitud por todas las ciudades.

Esto con el tiempo iba avanzando y cobrando cada día mayor acrecentamiento y grandeza, sin que envidia alguna lo impidiera y sin que un mal demonio fuera capaz de hacerlo malograr ni obstaculizarlo con conjuros de hombres, en tanto que la celestial mano de Dios protegía y custodiaba a su propio pueblo porque en realidad lo merecía.

Pero desde que nuestra conducta cambió, pasando de una mayor libertad al orgullo y la negligencia, y los unos empezaron a envidiar e injuriar a los otros, faltando poco para que nos hiciéramos la guerra mutuamente con las armas llegado el caso, y los jefes desgarraban a los jefes con las lanzas de las palabras, los pueblos se sublevaban contra los pueblos y una hipocresía y disimulo sin nombre alcanzaban el más alto grado de malicia, entonces el juicio de Dios, con parsimonia, como gusta de hacerlo, cuando aún se reunían las asambleas, iba suave y moderadamente suscitando su visita, comenzando la persecución por los hermanos que militaban en el ejército.

Y nosotros, como si estuviéramos insensibles, no nos preocupábamos de cómo hacernos benévola y propicia la divinidad, sino que, como algunos ateos que piensan que nuestros asuntos escapan a todo cuidado e inspección, íbamos acumulando maldades sobre maldades, y los que parecían ser nuestros pastores rechazaban la norma de la religión, inflamándose con mutuas rivalidades, y no hacían más que agrandar las rencillas, las amenazas, la rivalidad y la enemistad y odio recíprocos, reclamando encarnizadamente para sí el objeto de su ambición como si fuera el poder absoluto (Eusebio, HE VIII,1,1-8. Trad. de A. Velasco Delgado).

6. Mártires y apóstatas en la persecución de Diocleciano

Entonces, pues, precisamente entonces, numerosísimos dirigentes de las iglesias, luchando animosamente en medio de terribles tormentos, ofrecieron cuadros de grandes combates, pero fueron millares los otros, los que de antemano embotaron sus almas con la cobardía, y así fácilmente se debilitaron desde la primera acometida. De los restantes, cada uno fue alternando diferentes especies de tormentos: uno, lacerado su cuerpo con azotes; otro, castigado con las torturas insostenibles del potro y de los garfios, en las cuales ya algunos malograron sus vidas.

Y otros, a su vez, pasaron por el combate de muy diversas maneras. Al uno, efectivamente, lo empujaban por la fuerza los demás, y aproximándolo a los infames e impuros sacrificios, lo dejaban ir como si hubiera sacrificado, aunque no lo hubiera hecho. El otro, aunque en modo alguno se hubiera acercado ni hubiera tocado nada maldito, como los demás decían que había tocado, se retiraba en silencio cargado con la calumnia; a otro lo levantaban medio muerto y lo arrojaban como si ya fuera cadáver.

Y aun hubo quien, acostado en el suelo, era arrastrado largo trecho por los pies y se le contaba entre los que habían sacrificado. Alguno gritaba y a grandes voces atestiguaba su negativa a sacrificar, y otro vociferaba que él era cristiano y se gloriaba de confesar el nombre salvador; el otro sostenía firme que él ni había sacrificado ni sacrificaría jamás.

Sin embargo, también éstos fueron arrojados fuera por la fuerza bajo el menudeo de los golpes en la boca por obra del nutrido grupo de soldados que para ese fin allí formaban, y a bofetadas en el rostro y en las mejillas se les redujo al silencio. Así de grande era la estima que los enemigos de la religión tenían de aparentar, por todos los medios, que habían conseguido su intento. Pero ni aun tales métodos servían contra los santos mártires. ¿Qué discurso sería bastante para una descripción exacta de los mismos? (Eusebio, HE VIII,3,1-4. Trad. de A. Velasco Delgado).

7. El edicto de tolerancia de Galerio

Entre las restantes disposiciones que hemos tomado mirando siempre por el bien y el interés del Estado, Nosotros hemos procurado con el intento de amoldar todo a las leyes tradicionales y a las normas de los romanos, que también los cristianos que habían abandonado la religión de sus padres retornasen a los buenos propósitos. En efecto, por motivos que desconocemos se había apoderado de ellos una contumacia y una insensatez tales, que ya no seguían las costumbres de los antiguos, costumbres que quizá sus mismos antepasados habían establecido por primera vez, sino que se dictaban a sí mismos, de acuerdo únicamente con su libre arbitrio y sus propios deseos, las leyes que debían observar, y se atraían a gentes de todo tipo y de los más diversos lugares. Tras emanar Nosotros la disposición de que volviesen a las creencias de los antiguos, muchos accedieron por las amenazas, otros muchos por las torturas. Mas, como muchos han perseverado en su propósito y hemos constatado que ni prestan a los dioses el culto y la veneración debidos, ni pueden honrar tampoco al Dios de los cristianos, en virtud de nuestra benevolentísima clemencia y de nuestra habitual costumbre de conceder a todos el perdón, hemos creído oportuno extenderles también a ellos nuestra muy manifiesta indulgencia, de modo que puedan nuevamente ser cristianos y puedan reconstruir sus lugares de culto, con la condición de que no hagan nada contrario al orden establecido. Mediante otra circular indicaremos a los gobernadores la conducta a seguir. Así, pues, en correspondencia a nuestra indulgencia, deberán orar a su Dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, por nuestra salud, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 34. Trad. de R. Teja).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Cipriano, *Obras*. Ed. de J. Campos, BAC, Madrid, 1964.
 Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, 2 vols. Ed. de A. Velasco Delgado, BAC, Madrid, 1973.
Actas de los Mártires. Ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1987.
Padres Apologetas griegos. Ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1979.
 Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, Ed. de R. Teja, Gredos, Madrid, 1982.
 Tertuliano, *El Apolético*. Ed. de J. Audi6n, Biblioteca Patrística, Madrid, 1997.

Colecciones de fuentes

- Carrara, P., 1984: *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Nardini, Firenze.
 Lanata, G., 1973: *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffrè, Milano.
 Sánchez Salor, E., 1986: *Polémica entre cristianos y paganos*, Akal, Madrid.
 Teja, R., 1990: *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Istmo, Madrid.
 Wilken, R. L., 1983: *The Christians as the Romans saw them*, Yale University Press, London.
 Stevenson, J., 1987: *A New Eusebius. Documents illustrating the history of the Church to AD 337* (revised by W. H. C. Frend), SPCK, London.

Estudios modernos

- Blázquez, J. M., 1990: *El nacimiento del cristianismo*, Síntesis, Madrid.
 Churruga, J. de, 1998: *Cristianismo y mundo romano*, Universidad de Deusto, Bilbao.
 Fernández Ubiña, J., 2000: *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Universidad de Granada, Granada.
 Filoramo G. y Menozzi, D. (eds.), 1997: *Storia del cristianesimo. L'Antichità*, Laterza, Roma/Bari.
 Frend, W. H. C., 1981: «El fracaso de las persecuciones en el Imperio romano», en M. I. Finley (ed.), *Estudios sobre Historia antigua*, Akal, Madrid, pp. 289-314.
 Frend, W. H. C., 1965: *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Blackwell, Oxford.
 Grant, R. M., 1977: *Early Christianity and Society*, San Francisco (trad. it. *Cristianesimo primitivo e Società*, Paideia, Brescia, 1987).
 Grégoire, H., 1964: *Les persecutions dans l'Empire romain*, Academie Royale de Belgique, Bruxelles.

- Lane Fox, R., 1986: *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the Conversion of Constantine*, Viking, London (trad. it. *Pagani e cristiani*, Laterza, Roma/Bari, 1991).
 Lepelley, Cl., 1969: *L'Empire romain et le christianisme*, Flammarion, Paris.
 Meslin, M., 1970: *Le christianisme dans l'Empire romain*, PUF, Paris.
 Moreau, J., 1956: *La persecution du christianisme dans l'Empire romain*, PUF, Paris.
 Sainte Croix, G. E. M. de, 1981: «¿Por qué fueron perseguidos los cristianos?», en M. I. Finley (ed.), *Estudios sobre Historia antigua*, Akal, Madrid, pp. 233-273.
 Sainte Croix, G. E. M. de, 1954: «Aspects of the "Great Persecution"»: *Harvard Theological Review* 47, 75-113.
 Simon, M., 1972: *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Arthaud, Paris.
 Simon M. y Benoit, A., 1972: *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Labor, Barcelona.
 Sordi, M., 1988: *Los cristianos y el Imperio romano*, Encuentro, Madrid.
 Teja, R., 2000: «Conquirendi non sunt. Trajano, Plinio y los cristianos», en J. González (ed.), *Trajano emperador de Roma*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, pp. 475-489.
 Trocmé, E., 1972: *El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea*, en *Historia de las religiones 5*, Siglo XXI, Madrid.
 Walsh, J. J., 1991: «On Christian Atheism»: *Vigiliae Christianae* 45, 255-277.

Capítulo VII

CONSTANTINO Y EL TRIUNFO DEL CRISTIANISMO EN EL IMPERIO ROMANO

José Fernández Ubiña

La figura de Constantino ocupa un lugar de privilegio en la historia del cristianismo y de la Iglesia, de modo tal que en los estudios modernos suele marcar el punto de separación entre dos grandes períodos: el preconstantiniano, especie de infancia cristiana, y el postconstantiniano, etapa de triunfo y de transformación de la Roma pagana en un Imperio cristiano. De hecho, los debates en torno a la personalidad y a la obra religiosa de Constantino se remontan al mundo antiguo: el obispo Eusebio de Cesarea, su amigo y consejero, escribió una biografía del emperador, la llamada *Vita Constantini* (VC), en la que éste aparece como uno de los grandes santos y héroes del cristianismo, un gobernante devoto y profundamente preocupado por el bienestar espiritual de sus súbditos. Una perspectiva apologética similar adoptaba Agustín cuando aseguraba que Dios lo colmó «de tantos bienes como nadie osara desear, y le permitió fundar una ciudad, hija de la misma Roma pero sin templos ni imágenes idolátricas [...] conoció muchos éxitos en la administración y en la guerra, oprimió siempre a los tiranos y murió de enfermedad y vejez, dejando a sus hijos al frente del Imperio» (*La ciudad de Dios*, V,25). Una imagen muy diferente nos dejó, en cambio, Juliano el Apóstata, que tenía a Constantino por un degenerado ebrio de placeres e incapaz de encontrar entre los dioses un modelo de vida, hasta que se topó en la Molice con un Jesús que andaba vociferando este mensaje: «cualquier corruptor, cualquier criminal, cualquier maldito e infame venga con confianza; le bañaré con esta agua y al instante lo purificaré y, si de nuevo vuelve a caer en los mismos crímenes, le concederé la purificación con tal de que se golpee el pe-

cho y la cabeza» (*El banquete*, 38). Esta visión crítica es la seguida, hacia el año 500, por el historiador pagano Zósimo, que en su *Historia nueva* (II,29-39) presenta a Constantino como un emperador siniestro, responsable del empobrecimiento del pueblo, del desmantelamiento militar de las fronteras, del abandono impío de las tradiciones religiosas y de una conversión supersticiosa al cristianismo, la única religión que le prometía el perdón de sus horrendos crímenes, en especial del asesinato de su segunda esposa, Fausta, y de su primogénito Crispo, tenido con su primera esposa, Minervina¹.

El movimiento reformista y las luchas religiosas de la Europa moderna reavivaron las disputas en torno a este monarca y a las consecuencias de su política. Para los católicos, nunca dejó de ser el gran campeón del cristianismo; para los protestantes, en cambio, su reinado marca el principio del fin de la espiritualidad evangélica y la transformación de la Iglesia en un poder terrenal cada vez más desinteresado por la salvación de las almas. Los historiadores ilustrados y románticos de los siglos XVIII y XIX, de Gibbon a Burckhardt, no pudieron escapar a estos esquematismos y escribieron páginas inolvidables, de lectura todavía hoy muy recomendable, sobre la decadencia moral de la Roma antigua y los intereses políticos de la conversión de Constantino, a veces equiparado a un Maquiavelo de la Antigüedad que tuvo su contrapunto, helenista y pagano, en el joven emperador Juliano el Apóstata, héroe admirable de una causa perdida.

Sumergirse en esta excelente tradición historiográfica sobre la problemática de Constantino (la llamada *Konstantinische Frage* en honor a sus ilustres estudiosos de lengua alemana) es una aventura apasionante que, siquiera superficialmente, debe correr toda persona interesada en desentrañar los condicionamientos modernos que rigen la reconstrucción del pasado. Pero aquí no podemos detenernos en este aspecto, sino para subrayar su carácter polémico, ya presente en las fuentes primarias, y advertir al lector de que pocas veces como ahora estará obligado a ser intérprete directo de la documentación disponible y a forjarse una concepción propia sobre los personajes y acontecimientos más importantes de la época.

1. Apéndice documental 1, pp. 384-385.

1. LA CONVERSIÓN DE CONSTANTINO

1.1. *Los dioses de Constantino*

A mediados del siglo III el Imperio romano sufrió tantas adversidades y contratiempos que a punto estuvo de fragmentarse y desaparecer. Los cristianos fueron en ocasiones víctimas propiciatorias de estas desgracias, pues en la mentalidad antigua su causa principal era la impiedad (que, en este caso, cometían a su juicio los cristianos). De ahí que las medidas tomadas para superar la crisis, incluso las de naturaleza aparentemente política, estuvieran teñidas de religiosidad. Las reformas del emperador Diocleciano (284-305), principal artífice de la recuperación imperial a finales del siglo III, ilustran bien esta mentalidad. A él se debe, en efecto, entre otras medidas, la instauración del sistema tetrárquico que, aun manteniendo la unidad del Estado, delegaba su administración en dos augustos (el propio Diocleciano en la parte oriental y Maximiano en la occidental) asistidos por sendos césares (Galerio y Constancio Cloro). Cuando los augustos abdicaron el año 305, su lugar y rango fue ocupado por sus respectivos césares, de manera que ese año Constancio Cloro, padre de Constantino, fue nombrado augusto en la mitad occidental del Imperio. Dado que el sistema no era dinástico, el lugar de los antiguos césares no fue ocupado por ningún familiar de los tetrarcas, sino por Maximino Daya en Oriente y Valerio Severo en Occidente. De este modo, tanto Constantino como Majencio (hijo de Maximiano) quedaron descartados de las altas esferas del poder: fue esto, como veremos, lo que arruinaría el régimen tetrárquico.

La tetrarquía no era solamente un sistema político y administrativo, sino también religioso: el augusto oriental asumía el rango de *Jovius* (adoptado por el dios Júpiter) y el occidental el de *Herculius* (adoptado por Hércules). Esta teología no fue ajena a la última gran persecución contra el cristianismo, la que se inició en Nicomedia en febrero de 303, pero lo que ahora importa destacar es que Constantino se encontraba en esa ciudad y fue testigo directo de la violencia desatada contra los cristianos, a los que llegó a atribuirse el incendio del palacio imperial en que él mismo residía. Nada sabemos, sin embargo, de sus ideas religiosas, ni si simpatizó de alguna manera con la suerte de los perseguidos. Probablemente no, pues a fin de cuentas su padre era entonces tetrarca de Occidente. Pero tampoco debió identificarse con los represores, pues Constancio no

lo fue en la Galia y el propio Constantino mantenía en esas fechas relaciones poco amistosas con Galerio, el instigador principal, junto a Diocleciano, de la política anticristiana. De hecho, Constantino saldría luego a escondidas de Nicomedia, temiendo ser asesinado por orden de Galerio, para reunirse con su padre en York poco antes de que éste muriera (julio de 306).

La muerte repentina de Constancio Cloro hizo estallar el sistema tetrárquico. Constantino fue proclamado emperador por las tropas de su padre, que no reconocieron el acceso automático del César Severo al rango de Augusto. Maximiano y su hijo Majencio siguieron su ejemplo y también se proclamaron emperadores de Occidente. La situación se complicó aún más en esta parte del Imperio tras la usurpación de Domicio Alejandro en África (h. 308-309). Conviene, sin embargo, destacar que nadie puso en cuestión la teología tetrárquica y que los emperadores *Jovii*, Galerio y Maximino Daya, mantuvieron la persecución contra el cristianismo en la parte oriental, la más rica y poblada del Imperio.

El hecho de que Constantino sellara un pacto con el *Herculius* Maximiano a finales del 307, se casara con su hija Fausta y ambos dignatarios se reconocieran Augustos, parece indicar que el primero comulgaba con los principios religiosos de la tetrarquía, que eran al cabo los que sacralizaban su poder. Esto es, por lo demás, lo que afirma un panegirista anónimo de la época (*Paneg.* VI,II,5), que formula votos para que el joven Constantino perpetúe la dinastía hercúlea. Y ése es también el ideario espiritual propagado en diversas series monetarias con la leyenda *Imperatores semper Herculi*, que fueron acuñadas hasta principios del 310 junto a otras consagradas a Marte, dios de la guerra.

Ese año (o quizá a finales del anterior) se rompió el pacto y Maximiano, derrotado, se suicidó. Constantino abandonó entonces el culto a Hércules, dios epónimo de su difunto suegro, y se decidió a fundar una dinastía propia bajo la protección del dios Sol, cuya principal encarnación romana era Apolo. La devoción solar de Constantino es un acontecimiento relevante en su evolución espiritual y política, al menos por dos razones: primero, porque el culto solar tenía un profundo carácter henoteísta que facilitará la «conversión» del emperador al monoteísmo cristiano; y, en segundo lugar, porque ejemplifica muy bien hasta qué punto el joven príncipe deseaba justificar y magnificar su autoridad apelando al amparo divino. Un recurso ya empleado por otros emperadores, incluyendo al propio Augusto, y del que Constantino se servirá durante todo su reinado,

muy especialmente cuando el dios Sol sea reemplazado por el dios de los cristianos.

El emperador hizo conocer de inmediato su investidura carismática y su nueva orientación religiosa mediante el panegírico del año 310, pronunciado en Tréveris por un autor anónimo que, presumiblemente, actuaba en esta ocasión como portavoz palaciego: Apolo se convierte aquí en compañero del príncipe, al que augura el triunfo militar y un reinado sin fin sobre un imperio universal. Más aún, su poder es un don divino y una proyección terrenal del reino celestial de Apolo. El discurso alcanza su clímax cuando narra cómo el emperador vio en un templo de las Galias al propio Apolo, acompañado de la Victoria, que le ofrecía unas coronas de laurel con el presagio de treinta años de reinado en cada una. Embargado por la emoción, o quizá por la adulación, el panegirista llega a decir que el imperio universal de Constantino se iniciaba en ese preciso momento, pues el emperador se había igualado al dios en juventud, alegría, salud y belleza (*Paneg.* VII, XXI,3-6). Un dato cierto conviene extraer de este encomio: la visión de Constantino que aquí se narra es la única oficialmente reconocida y propagada en un documento público. La nueva teología apolínea será igualmente difundida mediante múltiples emisiones monetarias que representan al emperador con los atributos del dios solar o bien en su compañía y con las leyendas *Soli invicto comiti* y *Sol pacator*. Es, pues, bajo el amparo de esta divinidad como Constantino decidió enfrentarse a Majencio con el propósito de dominar en solitario toda la parte occidental del Imperio.

1.2. *La victoria de Puente Milvio y su cristianización*

El enfrentamiento decisivo tuvo lugar a las puertas de Roma, donde estaba atrincherado Majencio, el día en que éste se disponía a celebrar su sexto año de reinado (28 de octubre de 312). Aconsejado por los harúspices, cometió la imprudencia de plantear la batalla fuera de las murallas de la ciudad, al otro lado del Tíber: las curtidas tropas de Constantino le infligieron una derrota aplastante, pereciendo Majencio y mucho de sus soldados ahogados en el río, cuyo frágil puente de madera, el famoso Puente Milvio, no resistió la avalancha caótica de fugitivos.

Lo más destacable en la política religiosa de Majencio es su credulidad supersticiosa y su actitud tolerante hacia los cristianos, a quienes restituyó los bienes confiscados tras poner fin a las persecu-

ciones. Lejos de agradecerse, éstos atribuyeron esa política de favor a razones interesadas del emperador derrotado (Eusebio HE VIII,14; VC I,33-37; Optato, I,18) y volcaron todos sus elogios en Constantino, convertido a partir de esta victoria en el gran abanderado de la nueva fe.

No sabemos con certeza en qué se basaba esta apología cristiana del vencedor, pues hasta entonces Constantino sólo había difundido la especie de ser un protegido del dios Sol. Y así lo siguió creyendo tras la victoria de Puente Milvio, como demuestran las numerosas acuñaciones con temas solares de los años siguientes, entre cuyas piezas más hermosas se encuentra el medallón de oro emitido en Ticinum (Pavía) a principios del 313, en el que aparece la leyenda *In-victus Constantinus* enmarcando las efigies gemelas del Sol y del emperador, protegido éste por un escudo decorado con la cuadriga del dios. A mediados de ese mismo año un panegirista cantó en Tréveris la victoria destacando el ingenio militar del príncipe y sus acertadas decisiones «gracias a una inspiración divina» (*Paneg.* IX,4,5). Esta idea volvemos a encontrarla poco después en la inscripción grabada en el arco triunfal que le dedicó, junto al Palatino, el Senado y el pueblo romano, donde también se atribuye tan decisivo triunfo a la «inspiración divina (*instinctu divinitatis*) y a la grandeza de su espíritu» (CIL VI,1139; ILS 694).

Las circunstancias que propiciaron la cristianización de la victoria de Puente Milvio nos son, pues, desconocidas. Lactancio, coetáneo de los acontecimientos, afirma, aludiendo a la víspera del enfrentamiento:

Constantino fue advertido en sueños para que grabase en los escudos el signo celeste de Dios y entablase de este modo la batalla. Pone en práctica lo que se le había ordenado y, haciendo girar la letra X con su extremidad superior curvada en círculo, graba el nombre de Cristo en los escudos. El ejército, protegido con este emblema, toma las armas. Los dos ejércitos chocan frente a frente [...] El de Majencio es presa del pánico; él mismo inicia la huida y, arrastrado por la masa, se precipita en el Tíber (*De mortibus*, 44,5-9).

El texto de Lactancio no permite precisar cuál fue el monograma que supuestamente Constantino hizo grabar en los escudos, pues tanto puede aludir al célebre crismón (✠), que se forma con las dos letras iniciales del nombre griego de Cristo (XP), como a un monograma cruciforme parecido a la cruz ansata (⚡). Esta imprecisión ha

hecho pensar que Lactancio se limitó a cristianizar la prodigiosa parusía de Apolo en las Galias con el fin de equiparar a Cristo, en solicitud y poder, con el dios solar, que era por entonces el centro de la teología constantiniana y objeto de especial veneración por sus ejércitos galos.

De ser cierta esta hipótesis —y debe subrayarse que se trata solamente de una hipótesis—, Lactancio aludiría sencillamente al cristograma (✠), formado por la superposición de las letras griegas iniciales de Jesús Cristo (IX). Este símbolo había permitido a los cristianos reconocerse con discreción, en tiempos de clandestinidad, pues se confundía con una simple estrella de seis puntas y también... con los rayos solares: es precisamente esa ambigüedad simbólica con el dios Sol lo que podría explicar el intento de Lactancio de personalizar el viejo cristograma (convirtiéndolo en crismón) y evitar así sus connotaciones paganas.

Resulta, en todo caso, extraño que Eusebio de Cesarea nada diga del mencionado sueño en su *Historia eclesiástica* (HE), a pesar de que modificó y amplió esta obra en varias ocasiones (la última sobre 325) y de que su versión de la batalla es aún más idealizadora que la de Lactancio, como muestra este fragmento:

A Constantino lo suscitó contra los impiísimos tiranos [Majencio y Maximinio Daya] el Dios del universo y Salvador, y combatiendo como aliado suyo Majencio cayó en Roma [...] Lo mismo que, en tiempos de Moisés, *precipitó en el mar los carros del faraón* [...] así también Majencio y los lanceros de su escolta *se hundieron como una piedra* (Ex 15,4-5) cuando, dando la espalda al ejército que venía de parte de Dios con Constantino, atravesaba el río [...] Estas y muchas más cosas parecidas cantó Constantino con sus obras al Dios supremo, causa de su victoria, y entró en triunfo en Roma, mientras todos en masa le recibían como libertador, salvador y bienhechor (HE IX,9,1-9).

Consciente de que su triunfo era fruto de la ayuda divina, Constantino ordenó que en la mano de su propia estatua se colocara «el trofeo de la pasión salvadora» y una inscripción en la que rezaba «Con este signo salvador libré a vuestra ciudad del yugo del tirano» (HE IX,9,10-11). Eusebio no da más precisiones en su *Historia eclesiástica* sobre este emblema.

El silencio de Eusebio sobre el sueño constantiniano y sobre el símbolo grabado en los escudos, y su imprecisión sobre el signo salvífico, es aún más sorprendente si tenemos en cuenta que en su *Vida*

de Constantino, escrita mucho más tarde, sí se refiere a una visión celestial del emperador, aunque esta vez en algún lugar de las Galias, en pleno día, compartida por todo el ejército y ratificada, la noche siguiente, en un sueño. Todo se inició cuando el príncipe se preguntaba en qué dios confiar, pues había observado que muchos encontraron un final desgraciado por cifrar sus esperanzas en diversos dioses y que sólo su padre, Constancio Cloro, había encontrado una eficaz protección para el Imperio «en el dios que está más allá de todas las cosas y a quien honró en el transcurso de toda su vida» (VC I,27). Estando Constantino sumido en estas reflexiones y ya dispuesto a enfrentarse a Majencio, prosigue Eusebio:

[...] vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: *con éste vence* [*toutô nika* en el original griego; *hoc signo victor eris* en su versión latina]. El pasmo por la visión lo sobrecogió a él y a todo el ejército, que lo acompañaba en el curso de una marcha y que fue espectador del portentoso. Y decía que para sus adentros se preguntaba desconcertado qué podría ser la aparición. En estas cavilaciones estaba cuando le sorprende la llegada de la noche. En sueños vio a Cristo, Hijo de Dios, con el signo que apareció en el cielo y le ordenó que, una vez se fabricara una imitación del signo observado en el cielo, se sirviera de él como de un bastión en las batallas contra los enemigos. Levantándose nada más despuntar el alba, comunica a sus amigos el arcano. A continuación, tras haber convocado a artesanos en el oro y las piedras preciosas, se sienta en medio de ellos y les hace comprender la figura del signo que ordena reproducir en oro y piedras preciosas. En cierta ocasión, el mismo emperador, y eso por especial favor de Dios, nos deparó el honor de que lo contempláramos con nuestros ojos (VC I,28-30).

El prodigio narrado por Eusebio difiere bastante del que transmitió Lactancio, debido probablemente a un desarrollo propagandístico y muy cristianizado de la leyenda. Por la misma razón, si el signo descrito por Lactancio (y por el propio Eusebio en su HE) era equívoco, y hasta podía entenderse como una variante de la visión de Constantino en las Galias, veinte años después, cuando Eusebio escribe su vida del emperador, este signo impreciso ya se ha convertido en un trofeo inequívocamente cristiano, esto es, en el célebre *labarum*, un *vexillum* coronado por el crismón, que aseguraba la vida y la victoria a quienes lo portaban (Fernández Ubiña, 2000, 437 ss.). Eusebio describe su forma con estas palabras:

Una larga asta revestida de oro disponía de un largo brazo transversal colocado a modo de cruz; arriba, en la cima de todo, se apoyaba sólidamente entretrejida a base de preciosas gemas y oro una corona, sobre la cual dos letras indicando el nombre de Cristo: la *rho* [*P*] formando una *ji* [*X*] hacia el medio [...] El emperador se sirvió ininterrumpidamente de este salvífico signo como salvaguarda de cualquier potencia hostil que se le opusiera, y ordenó que objetos similares a éste fueran puestos al frente de sus ejércitos (VC I,31).

Aunque Eusebio aseguraba en su *Historia eclesiástica* (IX,9,1) que Constantino era cristiano antes de enfrentarse a Majencio y que fue el propio Dios quien lo incitó al combate, en su biografía del emperador afirma, en cambio, que fue esta aparición portentosa la que le indujo a convertirse al cristianismo, mostrando de inmediato un profundo interés en conocer los pormenores de su doctrina:

Estupefacto por la extraordinaria visión y reconociendo como bueno no reverenciar a otro dios que el que había visto, convocó a los iniciados en sus doctrinas y les preguntaba quién era ese dios y cuál era el sentido del signo que se dejó ver en la visión. Le dijeron que se trataba del Dios hijo unigénito y sólo Dios, y que la señal aparecida era símbolo de la inmortalidad y constituía un trofeo de la victoria que Él se ganó cuando otrora vino a la tierra, y le dieron a conocer los motivos de aquella venida, haciéndole una detallada exposición de la economía divina. Él, por su parte, consideró perentorio aplicarse a la lectura de los libros sagrados. Asoció a su compañía a los sacerdotes de Dios como asesores, sosteniendo el parecer de que había de honrar al dios que contempló en la visión con todo tipo de culto (VC I,32).

Sólo la numismática ofrece una información complementaria, aunque tampoco definitiva, para precisar la forma y el valor religioso de los símbolos mencionados por Lactancio y Eusebio. Cuatro testimonios merecen ser destacados en este sentido: 1) el más interesante, por su proximidad temporal a la batalla de Puente Milvio, es la serie de medallas de plata acuñadas en Ticinum para conmemorar los *decennalia* del 315 (se conserva una en Viena, otra en Múnic y otra en San Petersburgo), en cuyo anverso aparece el emperador con un pequeño crismón grabado en su casco. Las reducidas dimensiones del crismón y su posición marginal hacen pensar que su función no es más que señalar el rango imperial del personaje y en modo alguno podría considerarse un símbolo religioso ni un exponente de la fe imperial, sobre todo si lo comparamos con la gran-

diosidad de la simbología solar antes citada. 2) El signo constantiniano aparece poco después en diversas emisiones, pero no en el campo de la moneda, sino como simples marcas de las cecas donde se acuñaron: Ticinum (años 316-320), Aquileya (320-321) y Siscia (320-325). Entre las leyendas más frecuentes de sus reversos se encuentran *Sol invicto comiti* y *virtus exercitus*, que bastarían para descartar cualquier contenido cristiano del citado símbolo. 3) Vuelve a aparecer éste como parte de la imaginería monetaria de una serie acuñada en Constantinopla en torno al 327. Estas monedas de bronce llevan la leyenda *spes publica* y en su reverso el *labarum* atravesando a una serpiente. A juicio de los más expertos numismáticos (Bruun, 1997, 45-46), también en este caso sería aventurado ver algo más que un *vexillum*, coronado por el signo victorioso de Constantino, convertido en el arma que aniquila a su mayor enemigo, Licinio, simbolizado por el reptil, tal y como ratifica Eusebio (VC III,3). 4) En los años 330-335 todas las cecas del Imperio emitieron monedas con la leyenda *gloria exercitus* y algunas, como la de Arlés, volvieron a servirse del crismón como marca de la emisión.

Lo que la numismática nos enseña, en resumen, es que estos símbolos o monogramas deben calificarse de «constantinianos», no «cristianos», pues este último significado sólo se impondrá a mediados del siglo IV, siendo a partir de entonces llamados «cristogramas». Por otra parte, se trata de símbolos variados (crismón, *labarum*, estrella de seis puntas y cruz ansata), de escasa difusión y siempre relacionados con temas militares, alusivos a la victoria o a la gloria de los ejércitos (aunque, curiosamente, ninguno de estos signos aparece grabado en escudos). No deja de ser significativo, como aval de esta interpretación militarista de los emblemas constantinianos, que los Padres e historiadores eclesiásticos del siglo IV (Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Rufino...) nunca aludiesen a ellos ni a las visiones del emperador, ni siquiera en contextos donde se esperaba muy razonablemente que lo hicieran. Todo lo cual permite concluir que en estos años el prodigio divino interesó mucho más a la propaganda religiosa del Imperio que a la doctrina política de la Iglesia, debido con toda probabilidad a que inicialmente se difundió para probar el amparo militar que la divinidad prestaba al nuevo emperador y su autoridad carismática. Sólo años después, cuando la leyenda ya había arraigado, sería apropiada por la Iglesia mediante la identificación de Cristo con aquel dios de la victoria.

Si esta interpretación es correcta, se podría afirmar que la batalla de Puente Milvio importa menos en sí misma que como referen-

cia primigenia en la cristianización de la mitología constantiniana, es decir, en la voluntad imperial de iluminar con esa epifanía victoriosa su compromiso con el cristianismo y con la Iglesia. No sabemos de quién fue la iniciativa: sin un deseo manifiesto de Constantino, los cristianos probablemente no habrían monopolizado el portento, pero su temprana popularidad entre unos fieles siempre predispuestos a lo maravilloso parece traslucirse tanto en los relatos de Lactancio y Eusebio como en los *graffiti* con las palabras *hoc vinci* que muchos peregrinos dejaron grabados en la basílica de San Pedro durante los primeros años de su construcción, hacia 315-320.

Que el simbolismo cristiano no esté presente u ocupe un lugar marginal en el sistema monetario de Constantino no implica, en absoluto, que éste viviese ajeno al cristianismo. Por el contrario, es indudable que el emperador había optado ya en el 312, como muy tarde, por resarcir a la Iglesia de las persecuciones tetrárquicas y hasta parece muy probable que también se hubiera decidido a servirse de ella como elemento vertebrador de su política de reconciliación social y religiosa². Téngase muy en cuenta, sin embargo, que el monarca no concibió esta empresa con un sesgo exclusivista o fanático: que Cristo fuera su protector no excluía que también lo fuera el Sol y otros dioses del panteón romano, a los que —no se olvide— él seguirá sirviendo durante todo su reinado como *pontifex maximus*. No es, por ello, paradójico que el Senado le concediese este título precisamente tras su victoria en Puente Milvio y que lo honrase con la apotheosis tras su muerte.

1.3. *El acuerdo de Milán y su desarrollo legal*

En el edicto de tolerancia de Sérδικa (311), cuyo contenido y estudio pueden verse en el capítulo anterior, Galerio y sus colegas de la tetrarquía reconocían la imposibilidad de acabar con el cristianismo mediante la persecución. Por eso le ofrecían la paz a cambio de que sus adeptos elevaran preces a su dios en beneficio del emperador y del Imperio. Este anhelo se hizo realidad con Constantino, cofirmante del edicto (Eusebio, HE VIII,17,4), que lo llevó a sus últimas consecuencias al convertir la claudicante y desganada tolerancia estatal en un pacto de interesada y leal colaboración entre la Iglesia y el Imperio. Por esta razón, esa ley es el mejor punto de partida para entender las medidas de Constantino en favor de la Iglesia, máxime

2. Cf. Apéndice documental, 2.5, pp. 388-389.

si recordamos que en ella se preveía un desarrollo legislativo más detallado para compensar los daños causados a los cristianos durante los años de persecución.

Poco después de su victoria en Puente Milvio, quizá en febrero del 313, Constantino se reunió con su colega Licinio en Milán para abordar los temas contenciosos que enturbiaban las relaciones con el tetrarca oriental, Maximino Daya, quien llevaba entonces una política expansionista sobre los dominios del difunto Galerio (en menoscabo de los derechos y ambiciones de Licinio y Constantino) y que, además, había reiniciado de forma oficiosa la persecución contra los cristianos. Los acuerdos alcanzados en Milán, que se sellaron con el matrimonio de Licinio y Constancia (hermanastra de Constantino), contemplaban el derrocamiento de Maximino, cuyos dominios pasarían en su mayoría a Licinio, y una política religiosa favorable al cristianismo, en la que se preveía no sólo el fin de la persecución en Oriente, sino también la devolución de todas las propiedades confiscadas. El pacto alcanzado beneficiaba, de entrada, a Constantino, que de una manera implícita veía reconocida su autoridad sobre las posesiones del derrotado Majencio (Italia y África), a las que también podía haber aspirado legítimamente Licinio.

De este acuerdo milanés no nos ha llegado ningún documento directo. La información más completa proviene de las *epistulae* o cartas circulares que Licinio envió a los gobernadores orientales tras derrotar a Maximino, y más concretamente de la que se hizo pública en Nicomedia el 13 de junio de 313, cuya copia literal latina nos ha transmitido Lactancio (*De mortibus*, 48,2-12³) y de la que también se ha conservado la traducción al griego realizada por Eusebio (HE X,5,4-14). Esta carta ha sido tradicionalmente conocida como «edicto de Milán», aunque, en rigor, tan célebre «edicto» no existe, y sería doblemente inexacto atribuírselo exclusivamente a Constantino. La *epistula* citada de Licinio (también llamada «edicto de Nicomedia») sí precisa que fue en Milán donde ambos emperadores concertaron su política religiosa y que ésta tenía como principio básico «conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno deseara». La circular termina ordenando que se restituyan a la Iglesia, sin dilación y en su integridad (lo que el derecho romano conocía como *restitutio in integrum*), los edificios y propiedades confiscados durante la persecu-

3. Véase Apéndice documental 2.1, pp. 385-387.

ción, incluyendo aquellos que el Estado subastó o donó posteriormente a particulares.

No debe pasar desapercibido el avance que este acuerdo supuso respecto al edicto de Galerio: si en éste todavía se estimaba legítima la persecución de los cristianos por el Estado, en Milán se afirmó sin reservas el derecho a la libertad de culto y de creencias religiosas, aceptándose, en consecuencia, que cualquier ciudadano pudiese seguir una religión diferente a la oficial sin que ello supusiese una deslealtad hacia el Imperio o el emperador. Desde este punto de vista, el protocolo de Milán constituye un hito extraordinario en la historia de la libertad. La Iglesia era, en principio, la más beneficiada, pues recuperaba los bienes confiscados y se le reconocía, junto a la legitimidad religiosa, su derecho corporativo a detentar propiedades (obsérvese que sólo contemplaba la devolución de bienes a la Iglesia como institución, no a los particulares). Pero también es cierto que estas medidas no suponían ningún privilegio para los cristianos (como ocurrirá durante los reinados posteriores de Graciano y Teodosio), ni perjuicio alguno para los devotos de otras religiones. Podría decirse que en Milán simplemente se normalizó la situación del cristianismo, una exigencia al cabo tanto para el Imperio (que no podía considerar fuera de la ley a una parte tan numerosa y cualificada de la sociedad) como para la Iglesia (que por su vocación ecuménica y su voluntad de participación social no podía ya comportarse como una secta marginal y apátrida). La nueva situación dejaba, pues, un amplio margen de maniobra a los emperadores de turno, que bien podían mantenerse indiferentes ante los cristianos o bien decidirse por una política de privilegio hacia ellos. Por esta última opción se inclinaron inicialmente Licinio y Constantino, aunque el primero, más vinculado a las tradiciones paganas y a la teología tetrárquica, nunca mostró el entusiasmo del segundo y, al estallar la guerra entre ambos, llegó a considerarlos una especie de quintacolumnistas al servicio de Constantino.

Si las epístolas de Licinio definían su política religiosa —de acuerdo con el protocolo de Milán— en la *pars orientis*, la de Constantino en Occidente quedó igualmente reflejada en las dos cartas que le envió al gobernador de África, provincia bajo su jurisdicción, en los primeros meses del 313: en la primera⁴ le ordenaba restituir con premura a las iglesias «los huertos, casas o cualquier otra cosa», haciéndole saber que deseaba ser informado del cumplimiento es-

4. Apéndice documental 2.2, p. 387.

crupuloso de esta orden (Eusebio, HE X,5,15-17). En la segunda⁵ Constantino transmitió a este mismo gobernador, llamado Anulino, su decisión de que los clérigos de la Iglesia católica quedasen exentos de servicios y cargas públicas. Esta vez el emperador justificó su orden con argumentos de naturaleza política y religiosa, pues dice estar convencido de que el respeto al poder divino trajo siempre grandeza y prosperidad a Roma, mientras que el menosprecio a ese poder le causó grandes peligros. Por esta razón, deseaba que los clérigos pudiesen dedicarse sin estorbo y de manera exclusiva a su trascendente misión de servicio a la religión y, a través de ella, al Estado (Eusebio, HE X,7,1-2).

Como la iglesia de África estaba en ese momento dividida en dos facciones irreconciliables (la que presidía Ceciliano y la que encabezaba Donato, obispos ambos de Cartago), el emperador tenía que decidir a cuál de ellas beneficiaban sus privilegios. Sobre esta importante cuestión volveremos más adelante, pero retengamos ahora que Constantino se pronunció por la facción de Ceciliano, a la que denomina «católica» (un adjetivo que también reivindicaban los donatistas), a pesar de que los seguidores de Donato eran más numerosos y de que todavía ninguna instancia eclesiástica había decidido quién era el obispo legítimo de aquella ciudad. En otras palabras, la política de privilegio hacia los clérigos exigió precisar quiénes reunían esa condición y, en caso de conflicto, el emperador se sentía autorizado a decidir por su propia cuenta y sin contar con la Iglesia. Todas las facciones cristianas aceptaron en principio ese papel arbitral del príncipe... en tanto sus decisiones les fuesen favorables. En este contexto debe entenderse la carta que por las mismas fechas, en la primavera del 313, escribió Constantino al citado Ceciliano, la primera por cierto que un emperador dirige a un obispo⁶. En ella le hace saber su deseo de ayudar económicamente a los clérigos de las iglesias católicas de África, Numidia y Mauritania, y a este fin pide a Ceciliano que le acuse recibo del dinero que se le ha enviado a través del director general de las finanzas africanas y que lo distribuya siguiendo las instrucciones contenidas en un documento elaborado por el obispo Osio de Córdoba. El emperador le comunica además que, si falta algún dinero, se ponga en contacto con el *procurator rei privatae*, un tal Heráclides a quien el propio Constantino ha ordenado que dé sin vacilación a Ceciliano cuanto éste le pida. Y asegu-

5. Apéndice documental 2.3, pp. 387-388.

6. Apéndice documental, 2.4, p. 388.

ra, por otra parte, estar ya bien informado de las divisiones que desgarran a la iglesia norteafricana y no estar dispuesto a tolerarlas: por eso, considerándose una vez más autorizado a dirimir cuestiones eclesiásticas, concluía su carta diciéndole al obispo que, si fuese necesario, recurra a las autoridades provinciales para que repriman a sus opositores religiosos (los donatistas) y «los conviertan al buen camino» (Eusebio, HE X,6,1-5).

Todos estos documentos muestran, en resumen, cómo el protocolo de Milán fue, en el ámbito religioso, un acuerdo de mínimos entre Licinio y Constantino. El primero lo cumplió casi al pie de la letra, devolviendo la libertad y las propiedades a la Iglesia perseguida, pero el segundo fue mucho más allá, pues se sintió protegido por el dios de los cristianos, al que atribuía su acierto militar y la fortuna del Imperio, y se mostró en consecuencia comprometido con sus sacerdotes y su Iglesia, les otorgó ayudas y privilegios excepcionales y los consideró pilares básicos en sus proyectos de pacificación y bienestar social. Podríamos decir que Constantino ya se ha convertido al cristianismo, pero quizá sea más correcto pensar que el emperador acababa de descubrir a un nuevo dios, Cristo (que él identifica con el dios ignoto protector de su padre), al que de ahora en adelante se esforzará en conocer a fondo. Seguramente nunca llegó a liberarse por completo de su mentalidad romana (compartida además por muchos fieles de la época), en particular del prejuicio invertido que hacía del emperador la autoridad suprema (*pontifex maximus*) de los asuntos religiosos, sin importar de qué signo fuesen. Esto explicaría que no dudase en proclamarse «obispo de los de fuera» (Eusebio, VC IV,24⁷). y que durante todo su reinado fuese reconocido por la mayoría de los clérigos como la instancia última de apelación en los conflictos disciplinarios y dogmáticos que dividían a las comunidades cristianas.

1.4. La guerra contra Licinio y su dimensión religiosa

La grave crisis política y militar que sufrió la parte occidental del Imperio tras la muerte de Constancio Cloro, cuando media docena de contendientes luchaban por el poder, hizo que los tres emperadores legítimos (Galerio, Diocleciano y Maximiano) se reuniesen en Carnuntum (Panonia) el año 308 para buscar una solución a ese estado de anarquía. Entre sus acuerdos, que sirvieron de poco, destaca el

7. Cf. Apéndice documental 2.8, p. 390.

nombramiento de Licinio como augusto (en sustitución del fallecido Severo), con jurisdicción sobre Panonia y Nórico. Constantino no recibió con agrado estos acuerdos porque lo rebajaban al rango de César, pero las circunstancias le volvieron a ser propicias tras la muerte de Galerio el año 311: Licinio se propuso entonces expandirse por las provincias de éste, ambición que también compartía el César oriental Maximino Daya, y esta disputa permitió a Constantino planificar sin obstáculos la guerra contra Majencio. Aunque no consta ningún pacto escrito, de hecho se formó una alianza militar entre Licinio y Constantino por un lado y Majencio y Maximino por otro. El triunfo de Constantino sobre Majencio (312) y de Licinio sobre Maximino (313) dejó el Imperio en manos de los vencedores, la parte occidental para el primero y la oriental para el segundo.

El protocolo de Milán, antes analizado, y el matrimonio de Licinio con Constancia selló el pacto entre ambos. En un principio, también Licinio llevó a cabo una política de favor hacia el cristianismo, cuyos adeptos, muy numerosos en Oriente, no dudaron en apoyarle en su guerra contra Maximino. Tras su victoria, ya se ha visto, ordenó mediante epístolas a los gobernadores provinciales⁸ que nadie fuese perseguido por razones religiosas y que de inmediato se devolviesen a la Iglesia los bienes que le habían sido confiscados durante la persecución. Los cristianos supieron apreciar estas medidas, y tanto Lactancio (*De mortibus* 1; 45-52) como Eusebio (HE IX,9; X,2,2) lo equipararon a Constantino en su defensa de la fe. De hecho, su victoria sobre Maximino fue idealizada de modo similar a la de Puente Milvio, considerándola un triunfo propiciado por Cristo. El relato que hizo Lactancio de la batalla decisiva en Campus Erganus, cerca de Adrianópolis (30 de abril de 313), ilustra bien esta visión providencial de la historia: mientras el tetrarca perseguidor invocaba la ayuda de Júpiter y le prometía exterminar a los cristianos, un ángel se apareció en sueños a Licinio y le aseguró el triunfo militar si se encomendaba al Dios supremo en una oración. Tras reproducir su contenido, probablemente el primer canto de guerra cristiano, Lactancio afirma que la plegaria fue transmitida en numerosas copias a los oficiales para que éstos la hiciesen memorizar a la tropa. Acto seguido, todos al unísono y precedidos por el emperador, la entonaron tres veces consecutivas antes de entrar en combate: la victoria que obtuvieron fue tan aplastante que pareció como si el dios cristiano entregase en holocausto a sus enemigos (*De morti-*

8. Apéndice documental 2.1, pp. 385-387.

bus, 47,1-7. Cf. en el mismo sentido las apreciaciones de Eusebio, HE IX,10,3ss.).

Siendo ya dueño de toda la parte oriental de Imperio, Licinio siguió fiel a las tradiciones religiosas romanas, en especial al culto solar, como muestra la célebre inscripción de Salsovia (Escitia) en la que él y su hijo ordenan al ejército celebrar anualmente la festividad del *Deus Sanctus Sol* (Dessau, ILS 8940). Pero ello no fue en menoscabo de su política de tolerancia con los cristianos, hacia los cuales tomó en ocasiones medidas de favor, según prueba la reconstrucción y solemne dedicación de la catedral de Tiro en los años 316-317, la celebración de concilios (Ancira, Neocesarea, Alejandría...) y los elogios de Eusebio (HE X,3,1; 4,16; 4,60; 9,2), quien todavía considera a este emperador, junto a Constantino, como un fiel defensor de Cristo, amigo de Dios y enemigo del paganismo.

Las relaciones entre ambos augustos, que ambicionaban el poder único del Imperio, no tardaron en deteriorarse y los cristianos hubieron de tomar partido por uno u otro. Muchos de ellos, en número creciente, optaron por Constantino, cuyas medidas en favor del cristianismo eran sin duda más ventajosas que las de Licinio. Por esta razón, al estallar la guerra abierta entre ambos, especialmente cruenta en los años 320-324, éste no ocultó su desconfianza hacia los cristianos y tomó tantas medidas preventivas contra ellos que algunos pudieron hablar de una auténtica persecución. Licinio, en efecto, prohibió las reuniones conciliares, los expulsó de su corte y del ejército y les negó el derecho a celebrar culto en pueblos y ciudades, no así en el campo (Eusebio, HE X,8,9-10; VC I,52-54; II,1). Algunas de estas medidas son desconcertantes, por ejemplo, prohibir que hombres y mujeres rezaran juntos, que éstas fuesen instruidas por obispos (sí podían serlo por otras mujeres) o disponer que el culto se celebrase en campo abierto... por la mayor pureza del aire (VC I,53). No obstante, el propio Eusebio reconoce que el emperador se limitó «a concebir la idea de resucitar la persecución» (HE X,8,18), y era sabido que muchos cristianos se mantuvieron fieles a Licinio, entre ellos el obispo arriano de la capital, Eusebio de Nicomedia, de quien algunos católicos llegaron a sospechar que fue el instigador de las medidas licinianas contra los ortodoxos (Teodoro, HE I,2ss.20). Más clara parece la actitud de Constantino, que tomó decididamente partido en favor de los cristianos y asumió su defensa como *casus belli* de la guerra contra Licinio, según expuso en su «Discurso a la asamblea de los santos» (*Oratio ad sanctorum coetum*), pronunciado en una iglesia durante la Pascua del año 323

o 324, en el que hizo públicas sus creencias subordinacionistas, afirmó su misión providencial, atribuyó a Cristo sus éxitos militares y aseguró el castigo divino para los impíos. Eusebio incorporó este discurso (cuya autenticidad ha sido muy controvertida) como anexo al libro cuarto de su *Vita Constantini* (cf. IV,32), aunque algunos manuscritos lo reproducen como si formara un quinto libro.

Dado el ambiente religioso en que se iniciaron las hostilidades, no sorprende que, tras la derrota definitiva de Licinio en Crisópolis (18 de septiembre de 324), los apologetas cristianos diesen un tinte teológico a la guerra, satanizaran al perdedor y exaltaran al triunfador como un protegido de Dios. Esta tergiversación de los hechos obligó a una reconstrucción tendenciosa del pasado, sobre todo de aquellos acontecimientos en los que Licinio había sido halagado como gran campeón del cristianismo. Sirva de ejemplo la *Historia eclesiástica* de Eusebio, cuyo capítulo 9 del libro X se iniciaba con una frase encomiástica que fue suprimida en la edición definitiva de esta obra: «a Constantino y Licinio los suscitó el Salvador, y cuando los dos amigos de Dios se alzaron contra los impiísimos tiranos [...] Dios combatía como aliado de ellos». De igual modo, en el capítulo 10 de este mismo libro se suprimió su título original («De la victoria de los emperadores amigos de Dios»), y así otros elogios a Licinio contenidos en los libros finales de esta *Historia* (HE VIII,13,14; IX,9,1; 10,2; 11,8).

Aunque es indudable la desconfianza de Licinio hacia los cristianos, la reconstrucción sesgada del pasado por parte de los vencedores nos obliga a ser precavidos en cuanto a su fiabilidad. Esta precaución afecta también a la leyenda de los cuarenta soldados de Sebaste (Armenia) que, por negarse a sacrificar, fueron condenados a morir de frío, desnudos y a la intemperie, en una noche gélida. Para quebrar su resistencia, los pusieron al lado de una piscina con agua caliente en la que podían zambullirse quienes decidiesen apostatar. Sólo uno lo hizo, al que Dios castigó con una muerte súbita, siendo además reemplazado por un guardia que se convirtió al cristianismo en ese momento. Al día siguiente, los cuarenta héroes fueron incinerados y sus restos arrojados a un río. No obstante, los fieles lograron rescatar algunas reliquias que, auténticas o no, acabaron recibiendo culto en diversos lugares del Imperio: Gregorio de Nisa se enorgullecía de poseer algunas (PG 46, 773-788; Basilio, PG 31, 507-526), mientras que el historiador eclesiástico Sozomeno (HE IX,2) afirma que otras fueron encontradas en Constantinopla gracias a las visiones de Pulqueria, hermana de Teodosio II.

Poca verosimilitud podemos conceder a esta leyenda, pero ilustra bien hasta qué punto el emperador Licinio se había desprestigiado entre los cristianos. Como contrapunto, la figura de Constantino se agigantaba con el paso del tiempo hasta convertirse en su único defensor. El halo de santidad que empieza a rodearlo era fruto, sin duda, de la zalamería propia de panegiristas y cortesanos, pero no es menos cierto que Constantino, tras una carrera militar trufada de éxitos, se creía a sí mismo un elegido de Cristo, invencible bajo la protección del *labarum* y responsable de mantener la ortodoxia y la disciplina clerical. En esta creencia vivirá el emperador los últimos años de su vida, aquellos en que gobernó en solitario y tomó las decisiones más trascendentales para consolidar el triunfo del cristianismo y de la Iglesia.

2. LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LA MONARQUÍA CONSTANTINIANA

2.1. *La fe de Constantino y su dimensión política*

El fervor cristiano de Constantino se acentuó, en efecto, durante la etapa de monarquía absoluta (324-337), en la que fue marginada la religión romana y prohibidas sus ceremonias de carácter supersticioso. Así lo reflejan los dos edictos publicados el año mismo de su victoria sobre Licinio (324), en los que expresaba su voluntad de beneficiar a los cristianos de Oriente con las leyes ya vigentes en Occidente. El primero de ellos, dirigido a los provinciales de Palestina (Eusebio, VC II,24-42), se inicia con una reflexión del emperador sobre el devenir providencial de la historia y el juicio de Dios sobre todos los gobernantes:

Si alguien examinase los acontecimientos que alguna vez han sido, constataría que todos cuantos fundaron sus acciones sobre la base de la justicia y de la bondad, llevaron a buen término sus empresas [...] Por el contrario, todos los que menospreciaron la justicia o no reconocieron al Omnipotente, a muchos de sus ejércitos los vieron sucumbir y todas sus confrontaciones bélicas concluir en la derrota más ignominiosa (VC II,25-26).

Tras proclamarse elegido de Dios —al que debe su vida, sus triunfos y su rechazo de la maldad—, ordena la rehabilitación de los cristianos que hubiesen sido exiliados, expropiados, incluidos en listas curiales, condenados a trabajos forzados o esclavizados, degra-

dados de sus empleos militares o de sus rangos nobiliarios. Se insiste en la inmediata y total devolución de los bienes confiscados, sea directamente al perjudicado o a sus herederos o, si faltan éstos, a la iglesia, a la que también pertenecen los lugares de culto a los mártires. Como puede apreciarse, esta *restitutio in integrum* va bastante más allá de los acuerdos de Milán.

En el segundo edicto, dirigido a todos los orientales (VC II,48-60) reitera su concepción teológica de la historia y se encomienda al Dios santo que llevó sus ejércitos a la victoria y en cuyo nombre desea instaurar la paz y la armonía social.

A pesar de que las palabras de Constantino tienen un tono catequético más propio de un predicador que de un monarca (no en vano Eusebio denomina *didaskalia* al último edicto), su pensamiento religioso mantuvo en todo momento una dimensión política muy acentuada, al igual que siempre la tuvo la vieja piedad romana. En cierto modo, lo que el emperador se propone es que la nueva religión cumpla las funciones institucionales que siempre asumió el paganismo y que los clérigos ocupen, en consecuencia, el vacío dejado por las viejas magistraturas sacerdotales. Esta mentalidad, de la que participaban también muchos fieles por ser la ideología dominante de la época, explica en buena medida la orientación cultural que toma definitivamente el cristianismo, cada día más identificado con las manifestaciones externas del poder y más alejado de la sencillez evangélica de sus orígenes.

2.1.1. El caso donatista

Esta concepción imperial del cristianismo se puso ya de relieve durante el conflicto donatista, cuyos pormenores serán analizados en el capítulo siguiente. Aquí nos limitaremos a recordar que se trata de un problema disciplinario provocado por la elección de Ceciliano como obispo de Cartago el año 311 o 312. Una mayoría de fieles impugnó esta elección y consagró obispo a Donato. La controversia se extendió vertiginosamente por todo el norte de África, y en muchas de sus ciudades las comunidades cristianas se dividieron en dos facciones. En las zonas más romanizadas los cecilianistas fueron mayoría. Pero la mayor parte de África, en especial las regiones de población nómada y bereber, se inclinó por los donatistas. El problema coincide, pues, con los acuerdos de Milán y el inicio de la política de Constantino en favor del clero. Como ya hemos visto, el emperador no dudó en reconocer como única iglesia católica a los parti-

darios de Ceciliano, a pesar de constituir una minoría y de que el conflicto no había sido zanjado por las debidas instancias eclesiásticas. Parece, por tanto, evidente que esta opción se tomó por razones políticas y sociales, probablemente porque los cecilianistas representaban a la población de origen y cultura latina, frente a la mayoría indígena, partidaria de Donato. De ser cierta esta hipótesis, se entendería bien la decisión imperial, pero no tanto el papel de gendarme religioso que el emperador asignó al obispo Ceciliano, en quien delegó la misión de sojuzgar a los discrepantes donatistas, no ya de Cartago sino de las provincias de África, Mauritania y Numidia, autorizándolo a valerse para ello de los aparatos represivos del Estado⁹.

Los donatistas, que podían razonablemente sentirse los verdaderos representantes de la Iglesia, pidieron a Constantino que reconsiderase sus decisiones. Éste trató entonces de solventar el problema en dos concilios, el de Roma (octubre de 313) y el de Arlés (314), cuyas conclusiones no fueron aceptadas por los donatistas, aunque eran conscientes de que estos sínodos gozaban de la misma autoridad que los tribunales imperiales. Conviene recordar que los padres reunidos en Arlés acordaron, entre otras cuestiones, excomulgar a los desertores del ejército (can. 3): era la primera vez que la Iglesia se pronunciaba institucionalmente sobre esta materia y su decisión rompía no sólo con una vieja tradición pacifista, sino también con las tendencias antimilitaristas arraigadas en el norte de África, donde poco antes habían sido ejecutados varios cristianos por su negativa a enrolarse o permanecer en filas. Para algunos historiadores modernos, con este canon belicista la Iglesia vendió su alma al Imperio en agradecimiento servil por las prebendas recibidas. Para otros, simplemente prueba su alianza explícita y sus intereses mutuos. Lo que sí puede afirmarse con certeza es que poco después (principios del 317), ante el desacato donatista, el emperador los condenó como cismáticos y ordenó la confiscación de sus bienes e iglesias en beneficio de los católicos. Pero la represión fue inútil, porque su resistencia heroica y la inminencia de la guerra contra Licinio obligó a Constantino a emitir un edicto de tolerancia (mayo de 321) que, en el fondo, suponía un triunfo para los donatistas y consolidó su hegemonía en África del Norte. El emperador pidió, no obstante, moderación a los católicos y les confirmó su disfrute en exclusiva de los privilegios clericales (CTh XVI,5,1, año 326).

9. Apéndice documental 2.4, p. 388.

El cisma donatista quedó circunscrito a esta región y Constantino no volvería a ocuparse de él, ni siquiera tras su victoria sobre Licinio. Ello pudo deberse a que por estas fechas un nuevo y más peligroso conflicto, el arriano, enfrentaba a las comunidades cristianas, esta vez en las provincias orientales y por motivos de hondo calado teológico.

2.1.2. La *querella* arriana

El arrianismo tuvo en vilo a la Iglesia y al Imperio durante casi todo el siglo IV y tendría luego una larga pervivencia en los reinos germánicos, como se verá más detalladamente en próximos capítulos. Aquí sólo nos referiremos a esta herejía para ilustrar las concepciones religiosas de Constantino, en especial su pretensión de conseguir a toda costa la paz en la Iglesia y de convertir a ésta en la piedra angular de la reconciliación social. Esto es, al menos, lo que el propio emperador hizo saber el año 324, unos meses después de su victoria sobre Licinio, cuando escribió a dos de los más importantes protagonistas de la querella —Arrio y su obispo Alejandro de Alejandría—, aconsejándoles que restableciesen la concordia evitando discutir sobre los intrincados temas teológicos que habían provocado el enfrentamiento (Eusebio, VC II,65-69; Sócrates, HE 1.7). El monarca aprovechó la ocasión para desvelar los dos grandes objetivos de su política: primero, unificar las opiniones religiosas de todos sus súbditos, para lo cual era necesario que los clérigos recobrasen la armonía perdida; y, en segundo lugar, restañar las heridas abiertas tras los años de guerras, lo cual requería también un clima de paz religiosa¹⁰.

Constantino delegó en Osio de Córdoba, portador de esta misiva, la tarea de reconciliar a los grupos eclesiásticos enfrentados por las tesis arrianas. El obispo cordobés alcanzó aparentemente su objetivo en el concilio de Nicea (325), donde se abordaron los más espinosos temas disciplinarios y teológicos, y se elaboró una fórmula de fe que fue rubricada por la inmensa mayoría de los asistentes¹¹. La trascendencia de este Credo y de otros acuerdos alcanzados en Nicea merece un estudio detenido, que se hará en el capítulo siguiente. Una vez más, aquí sólo incidiremos en aquellos puntos que iluminan los objetivos religiosos de Constantino y su dimensión social y política. En este sentido, nada hay tan significativo como el hecho mismo de que el emperador convocara el concilio, decidiera su fecha y

10. Apéndice documental 2.5, pp. 388-389.

11. Apéndice documental 2.6, p. 389.

lugar de celebración (el palacio imperial de Nicea), designara los clérigos que habían de participar, asumiera los gastos de su desplazamiento y manutención, y diera rango de ley a sus acuerdos, lo que suponía que el Estado se veía comprometido a su ejecución. Por si esto fuera poco, el propio Constantino tuvo una participación estelar en la sesión inaugural, que se inició con su entrada apoteósica en la sala de reuniones, escoltado y vestido de gala, caminando majestuoso entre los padres sinodales puestos en pie, hasta que tomó asiento en un trono de oro macizo no sin antes indicar a los obispos que también se sentaran. Eusebio de Cesarea, que describe todo esto con minuciosidad (VC III,8ss.), reproduce el discurso que Constantino pronunció a continuación (en latín y seguido de su traducción al griego) en el que conminaba a los presentes a no poner en peligro la paz y los bienes de los que ahora disfrutaban, haciéndoles saber que, para él, era más grave «la perturbación interna de la Iglesia de Dios que cualquier guerra» (VC III,12). Por esta razón, prosigue, su alegría por la victoria sobre Licinio quedó empañada al conocer las disensiones eclesiásticas, a las que debía poner fin este concilio.

Estas palabras y la presencia del emperador en los debates muestran las esperanzas depositadas en aquella asamblea para el restablecimiento de la unidad en todos los ámbitos de la vida pública. No por casualidad, Constantino hizo coincidir la clausura del concilio y la firma de sus acuerdos con el vigésimo aniversario de su acceso al trono, de manera que la celebración solemne de ambos acontecimientos culminó en un opíparo banquete del emperador con los clérigos, del que también Eusebio nos da cumplida información:

[...] no faltó ningún obispo al festín imperial. El evento resultó de una grandiosidad superior a cualquier intento de descripción: doríforos y hoplitas, con las hojas de sus espadas desenvainadas, en círculo, velaban en guardia los accesos al palacio, por en medio de ellos, pasaban libres de temor los hombres de Dios, y se internaban en lo más íntimo de la mansión. Después, mientras algunos se tendían junto a él, otros se recostaban en los lechos de madera, instalados a ambos costados. Uno podría imaginarse que se estaba representando una imagen del reino de Cristo, y que lo que estaba ocurriendo un «sueño era, que no la realidad» [...] Y desde entonces preponderó en todos un sentir en sintonía con el emperador (VC III,15.21).

Esta última afirmación es retórica y Eusebio lo sabía muy bien, pues las tesis arrianas siguieron dividiendo a las iglesias de Oriente, muchas de las cuales se negaron a aceptar el trinitarismo niceno (en

especial el término *homoousion* o consubstancialidad del Padre con el Hijo) y se identificaron con los postulados subordinacionistas que consideraban al Hijo inferior en mayor o menor grado al Dios Padre. No podemos tratar aquí en detalle la evolución religiosa de Constantino en estos últimos años, caracterizada por su alejamiento progresivo de los acuerdos de Nicea y, al mismo tiempo, por su vinculación a la teología subordinacionista moderada que representaban, entre otros, sus consejeros Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea. Pero nuevamente se debe subrayar que también en este período el emperador se dejó guiar por su idea obsesiva de que la armonía social y política del Imperio no era posible sin la unidad de la Iglesia. Su evolución espiritual no fue, pues, producto de una reflexión personal, sino, sobre todo, del fiasco que supuso Nicea, y de la consiguiente necesidad de repararlo mediante el perdón de los clérigos excomulgados y exiliados.

Este viraje teológico de Constantino tampoco trajo la paz, porque los arrianos se apresuraron a recuperar el terreno perdido y se empecinaron en deshacerse a toda costa del principal baluarte niceo de las iglesias orientales, el obispo Atanasio de Alejandría. Los objetivos de esta envalentonada iglesia arriana, apoyada ahora por el emperador, se alcanzaron en el concilio de Tiro (335), que excomulgó a Atanasio y rehabilitó a Arrio. Eusebio de Cesarea, que se esmera en parangonarlo con el de Nicea, incluso en su desarrollo formal, reproduce la carta del emperador a los padres sinodales instándoles a superar sus desavenencias y a cumplir escrupulosamente sus edictos (VC IV,42). Según este historiador, Constantino les pidió poco después que, sirviéndose del transporte oficial, se trasladasen a Jerusalén, donde fueron agasajados con «suntuosos banquetes y convivales festines» (VC IV,44) y, tras la clausura del sínodo («el más grande que sepamos», afirma Eusebio en su VC IV,47), el emperador y los obispos celebraron la consagración del templo del Santo Sepulcro, ocasión en que Eusebio compuso la obra *Laudes Constantini*, donde se incluye su célebre panegírico *Triakontaeterikós* (*Laudes*, 1-10) que meses después volvería a pronunciar en Constantinopla (a finales del 335 o ya en 336), de nuevo ante el emperador y como conmemoración de sus *tricennalia* (VC IV,46). Fue en este panegírico donde Eusebio expuso de manera más detallada su concepción teológica de la historia y del Imperio, según la cual, Constantino, vicario y protegido del *Lógos* a quien debe todos sus triunfos, cumple su voluntad en la tierra del mismo modo que el Dios Hijo cumple la del Padre en los cielos. El emperador no es, pues,

sino instrumento de la divinidad y su misión política se identifica con su deber de servicio a la Iglesia. De este modo, Constantino asume una naturaleza mesiánica y un papel sobrenatural en la historia de la salvación. Y su reino prefigura la gloria eterna, pues es la imagen especular del reino celestial presidido por Cristo. Estas ideas se reproducen y enriquecen en los restantes capítulos (11-18) de los *Laudes*, donde Eusebio, además de justificar la erección de la basílica jerosolimitana alrededor de la tumba del Salvador, reitera la misión divina encomendada a tan generoso príncipe.

Constantino murió el 22 de mayo de 337, domingo de Pentecostés, tras ser bautizado por Eusebio de Nicomedia. Si en el pasado hubo reyes que soñaron igualarse a los doce dioses del Olimpo, él fue enterrado en la iglesia constantinopolitana de los doce Apóstoles como si fuera el apóstol decimotercero.

2.2. *Los privilegios eclesiásticos y el evergetismo imperial*

2.2.1. El *ordo* clerical

El aspecto mejor conocido de la política religiosa de Constantino es su legislación en favor de la Iglesia y la ayuda material que le prestó mediante donativos y construcción de basílicas. El clero, que acababa de sufrir una dura persecución, se vio de este modo convertido en un grupo privilegiado, una especie de *ordo* que, a diferencia de los *ordines* tradicionales romanos (senadores, caballeros o curiales), se definía por criterios de carácter religioso y no familiar ni político. Esta peculiaridad provocó no pocos problemas, tanto a la Iglesia como al Estado, sobre todo por dos razones: en primer lugar, porque cada facción eclesiástica se consideraba a sí misma la única católica y ortodoxa, y reclamaba en exclusiva para sus clérigos la protección y los beneficios del Estado. Los enfrentamientos entre donatistas y cecilianistas en el norte de África y el de arrianos y nicenos en todo el Imperio ilustran bien este tipo de conflictos y el papel decisivo del emperador en su resolución. Éste podía recurrir, en estos casos, a un decreto ordinario (por ejemplo, la ley del CTh XVI,5,2 distingue a los novacianos de los herejes y les reconoce sus derechos y propiedades), pero lo más usual era que convocase un concilio donde se tratasen los temas en litigio y cuyas decisiones tenían rango de ley (Eusebio, VC IV,27). Con el tiempo, sería la adhesión a un credo determinado, normalmente el seguido por el emperador, el único criterio de ortodoxia. La intromisión del Estado en

los asuntos eclesiásticos tuvo una consecuencia perversa y sin precedentes en la historia de Roma: los herejes no sólo quedaron excluidos del socorro estatal, sino que fueron asimilados a los enemigos del emperador y a vulgares delincuentes. La elevación de la ortodoxia al rango de ley cercenó, pues, la libertad religiosa proclamada en Milán y puso las bases de nuevas persecuciones religiosas, si bien ahora el bando de los verdugos estará encabezado por emperadores cristianos de una u otra facción.

Los privilegios clericales crearon graves problemas a la administración pública por una segunda razón: las ciudades del Imperio atravesaban una grave crisis económica y política, que golpeó especialmente a los curiales, por ser ellos quienes investían las principales magistraturas municipales, algunas muy costosas, y quienes recaudaban los impuestos, debiendo sufragar con sus propios recursos las deudas de los morosos. Al ser eximidos los clérigos de estos cargos, una legión de curiales ingresó en la clericatura y muchas curias quedaron despobladas. Conviene observar que estos privilegios no eran, en realidad, excepcionales: los sacerdotes paganos gozaban de inmunidades similares y, en ocasiones, éstas se hicieron extensivas a otras religiones, incluso al judaísmo, cuyos patriarcas y presbíteros quedaron exentos de liturgias locales por una ley del 330 (CTh XVI,8,2). En este sentido, lo novedoso y problemático del clero cristiano era su tendencia a incrementarse indefinidamente, por lo que el Estado se vio pronto obligado, como única alternativa, a limitar su número o sus privilegios.

Las primeras medidas de favor fueron destinadas a la iglesia africana¹², aunque todo el clero occidental se benefició de ellas, según confirma un rescripto del año 319, dirigido al gobernador de Italia meridional, ordenando liberar de *munera* a quienes *clerici appellatur* (CTh XVI,2,2). Los problemas que esto creaba a las ciudades empezaron a percibirse poco después, pues en 326 y 329 se fechan sendas leyes que restringían este privilegio, estipulando que los clérigos fallecidos fuesen reemplazados por quienes carecían de fortuna o no estaban obligados a ocupar cargos municipales. Los infractores debían ser depuestos de la clericatura y regresar a las curias (CTh XVI,2,3.6). También en fecha temprana se detectó el problema contrario: algunas ciudades obligaban a sus clérigos a ejercer magistraturas locales y participar en sacrificios paganos. Para atajar estos problemas, una ley del año 323 ordenaba que los sacerdotes católi-

12. Apéndice documental 2.3, pp. 387-388.

cos no fuesen forzados a participar en tales sacrificios (CTh XVI,2,5) y otra del año 326 precisaba que los herejes y cismáticos no podían beneficiarse de estas inmunidades (CTh XVI,5,1). Este problema se dio a menudo en el norte de África, donde muchas ciudades dominadas por los donatistas no reconocían al clero católico: para evitar que éste fuera obligado por los cismáticos a servir en las curias se promulgaron diversas leyes que impedían estos abusos sobre los católicos (CTh XVI,2,1-2, año 313¹³; XVI,2,7, año 330).

No fueron éstos los únicos privilegios del clero. Constantino concedió a la Iglesia capacidad para recibir donaciones y herencias, y una ley del 321 legitimaba éstas aunque el testador no hubiese respetado los formalismos legales (CTh XVI,2,4; Eusebio, VC IV,26). No sabemos si este emperador otorgó inmunidad fiscal a los bienes eclesiásticos, pues se discute si la ley que recoge este privilegio (CTh XI,1,1) se aprobó en 315 o 360. Pero las comunidades cristianas sí recibieron de Constantino el derecho a manumitir esclavos dentro de las iglesias, según consta en sendas leyes dirigidas a los obispos Protógenes de Sérdica (CJ I,13,1, año 316) y Osio de Córdoba (CTh IV,7,1 y CJ I,13,2, año 321¹⁴).

A los obispos se les otorgó también autoridad judicial, la llamada *audientia episcopalis*, que obligaba a los jueces a reconocer esta potestad clerical y a dejar que los ciudadanos resolviesen sus litigios ante el obispo (CTh I,27,1, año 318 o 321). En 333 Constantino autorizó el recurso a esta instancia episcopal si una de las partes lo reclamaba (*Constituciones sirmondianas*, 1). Aunque algunos emperadores intentaron limitar su alcance (CTh XVI,2,23, año 376, reduce su competencia a asuntos religiosos), la *episcopalis audientia* prestigió notoriamente la figura del obispo, al punto de que algunos se hicieron cristianos para poder ser juzgados de manera rápida y barata. Según cuenta su biógrafo, Agustín pasaba mañanas enteras juzgando y a veces hasta dedicaba a ello el tiempo de la *siesta* (Posidonio, *Vida de Agustín* 19).

Quizá quepa citar aquí una última medida de Constantino en favor de la misión cristiana: el 3 de marzo de 321 decidió que el *dies Solis* fuese festivo (CJ III,12,2; CTh II,8,1). La medida afectaba a la vida económica y judicial, pero no a los trabajos agrarios, y supuso lógicamente un espaldarazo decisivo al calendario cristiano. Aunque Eusebio ya habla en su *Vida de Constantino* (IV,18-20) del día do-

13. Cf. Apéndice documental 4.3 y 4.4, pp. 391-392.

14. Apéndice documental 4.2, p. 391.

minical¹⁵ y los concilios de Elvira (can. 21) y de Sárdica (can. 10) de *dominicas*, hay que esperar al año 386 para encontrar la expresión *dies dominicus* en un texto legal (CTh VIII,8,3 y XI,7,13), si bien en estas leyes se dice que así llamaban los ancestros a ese día.

2.2.2. El evergetismo imperial

Constantino también prestó ayuda económica a la Iglesia y financió la construcción y mantenimiento de numerosos edificios de culto, destacando a este respecto su actuación en Roma, Tierra Santa y Constantinopla.

Roma, capital del Imperio, fue una de las primeras ciudades beneficiadas por el evergetismo constantiniano. La generosidad imperial supuso, de hecho, el inicio de la cristianización topográfica de la Urbe, a pesar de que por aquellas fechas los fieles no debían de sobrepasar el 10 por ciento de la población. De este modo, Roma, que llevaba años reivindicando la primacía eclesiástica, se dotó de unos edificios de culto sencillos y grandiosos que podían ostentar exteriormente esas pretensiones hegemónicas. La iniciativa del príncipe fue tan importante que eclipsó en su protagonismo a la comunidad romana y a sus obispos, aunque éstos debieron de jugar un papel destacado en el programa edilicio de la dinastía constantiniana y, más aún, en el proyecto de exaltación iconográfica del apóstol Pedro, representado desde ahora como el Moisés de la cristiandad.

La primera manifestación de este evergetismo fue la basílica Constantiniana, hoy de Letrán, que se concibió como iglesia catedral y residencia de los papas. Quizá sea una prueba más de la prudencia con que el príncipe favorece al cristianismo que ésta fuese la única fundación *intra muros*, si exceptuamos la iglesia de la Santa Cruz de Jerusalén, construida en la residencia de la augusta Helena, a manera de capilla palatina. Los demás edificios constantinianos se levantaron *extra muros*. El más relevante fue el Vaticano, construido en honor del apóstol Pedro sobre una necrópolis e inicialmente concebido como una basílica martirial. Debido a los desniveles del terreno donde se asientan sus cimientos, fue necesaria una obra gigantesca de acondicionamiento que duró varios años. Las fuentes sólo permiten asegurar que estaba acabada durante el pontificado de Liberio (352-366), pero probablemente comenzó a utilizarse, aun sin terminar, antes de la muerte de Constantino. Fuera de las murallas de

15. Apéndice documental 2.8, p. 390.

la ciudad, en la vía que conduce a Ostia, se construyó la basílica de San Pablo, aunque se discute que sea una fundación constantiniana, pues en 1823 fue destruida por un incendio y las excavaciones apresuradas que precedieron a su reconstrucción sacaron a la luz la gran obra de finales del siglo IV, pero muy poco de época anterior. La ausencia de testimonios literarios o arqueológicos seguros explica igualmente las incertidumbres sobre los posibles orígenes constantinianos de otras iglesias romanas, como la *basílica Apostolorum* (hoy de San Sebastián, en la Via Appia), la basílica de San Pedro y Marcelino, en Via Labicana, la martirial de San Lorenzo en la Tiburtina o la de Santa Inés en la Nomentana. Ningún edificio cristiano de culto se levantó en el área del foro hasta el siglo VI y hay que esperar al siglo siguiente para constatar la transformación de un templo pagano (el Panteón) en iglesia cristiana (Santa María *ad Martyres*).

No es fácil cuantificar la ayuda imperial en este campo, pero su importancia, que fue en aumento, está fuera de toda duda: el *Liber Pontificalis* (34-35) habla de cuantiosas donaciones imperiales para el sostén y decoro de las basílicas romanas; en una carta que Constantino escribió, tras su victoria sobre Licinio, a Eusebio de Cesarea le pedía que hiciese saber a los obispos, presbíteros y diáconos

que pongan todo su celo en los edificios de las iglesias, en reparar las existentes, en realizar obras de ampliación y en construirlas de nueva planta allí donde lo requiera el caso. Tú mismo, y los demás por tu intermedio, solicitarás lo necesario de los gobernadores o del prefecto del pretorio. A ellos, en efecto, se les ha cursado orden de ser obsecuentes, con toda diligencia, a lo demandado por tu santidad.

Según afirma el propio Eusebio (VC II,46), esta orden fue de inmediato puesta en práctica. Este mismo autor asegura más adelante que el emperador se desvelaba pensando cómo beneficiar a las iglesias con todo tipo de donativos (VC IV,27-27¹⁶).

Uno de los capítulos más celebres de esta política se plasmó en los lugares santos de Palestina. Entre 326 y 330, a petición de su devota suegra, Eutropia, Constantino ordenó que se construyese una basílica junto a la encina de Mambré (Hebrón), lugar donde habitó Abraham y a la sazón «manchado por cultos idolátricos» (VC III,52). Las construcciones más importantes y populares se levantaron, no obstante, en Jerusalén, ciudad especialmente venerada por Helena,

16. Cf. Apéndice documental 2.8, p. 390.

la madre del emperador, que allí acudió en peregrinación el año 326. Una leyenda tardía (el primer testimonio es del 395: Ambrosio, *De obitu Theodosi*, 41) y poco verosímil aseguraba que la augusta encontró la *Vera Crux*, el madero donde fue crucificado Jesús, y que milagrosamente pudo distinguirlo de las cruces pertenecientes a los dos ladrones.

Parece cierto, sin embargo, que Constantino atendió todas las solicitudes maternas en favor de esta ciudad santa, aunque debe recordarse que Helena murió poco después, entre 327 y 329. La construcción más importante fue el *martyrium* levantado en el emplazamiento de la sepultura y resurrección de Jesús, lugar entonces ocupado por las ruinas de un templo de Afrodita. Eusebio describe los avatares de esta construcción, la basílica del Santo Sepulcro, a la que se colmó de donativos para que fuese la más hermosa del mundo (VC III,25-40¹⁷). Los trabajos duraron unos diez años y la ceremonia de la dedicación, en septiembre del 335, se hizo coincidir con los *tricennalia* de Constantino y con la clausura del concilio de Tiro. Al igual que ocurre con la basílica de San Pedro en Roma, la del Santo Sepulcro plantea numerosos problemas de orden cronológico y sobre sus etapas de reconstrucción y ampliación, a pesar de los numerosos documentos que nos han llegado sobre ambas.

Bajo Constantino se inició también la construcción de una basílica en el Monte de los Olivos, y de otra, aún más popular, en Belén, sobre la gruta donde se suponía que nació Jesús. Según Eusebio (VC III,41), el emperador se propuso en ambos casos «perennizar la memoria de su madre, que tanto bien hizo al género humano». También sabemos por este historiador que, para financiar estas obras, se expoliaron numerosos templos paganos de Oriente, aunque Eusebio presenta este saqueo como una empresa beatífica del príncipe contra las supersticiones paganas (VC III,54). La basílica de la Natividad sería reconstruida siglos más tarde por Justiniano, aunque sin alterar su esquema original.

Constantinopla, fundación del monarca y nueva capital del Imperio, fue otra de las ciudades más agraciadas por el programa constructor de Constantino, como testimonian la iglesia catedral de Santa Irene y la de los Apóstoles. Ésta debe su nombre a que fue planificada como un *martyrium* que acogería en el futuro las reliquias de los apóstoles y la sepultura de Constantino (VC IV,58-60). Aunque el emperador respetó lo esencial de la tradición religiosa roma-

17. Cf. Apéndice documental 2.7, pp. 389-390.

na, la nueva capital se convirtió de inmediato en paradigma de ciudad cristiana:

Resuelto a distinguir con singular prez la ciudad que lleva su nombre, la hermoseó con muchísimos oratorios, con grandiosos santuarios dedicados a los mártires, y otras edificaciones soberbias, no sólo en los suburbios, sino en el centro de la ciudad; con estas obras enaltecía la memoria de los mártires, al mismo tiempo que consagraba su ciudad al Dios de esos mártires. Impregnado por completo de sabiduría divina, consideró justo purgar de toda idolatría aquella ciudad que por decisión suya sobresaldría llevando su propio nombre, de modo que en ningún lugar de ella hubiera rastro alguno de estatuas de los pretendidos dioses que solían ser objeto de culto en los templos, ni altares ensuciados con impuros regueros de sangre, ni víctimas devoradas por el fuego, ni festividades demoníacas, ni ninguna otra cosa a la que pudiera estar acostumbrada la gente supersticiosa (VC III,48).

2.3. La cristianización del Imperio y sus límites

Constantino representa en la historiografía eclesiástica el nacimiento de los *christiana tempora* en que todavía vivimos. Esta exaltación no hizo sino reafirmarse con sus detractores, que vieron en su obra una quiebra irreparable de la espiritualidad evangélica de los primeros tiempos. Estos juicios, que surgen ya en vida del emperador, no están exentos de razón, pues, evidentemente, su política cambió radicalmente la situación de la Iglesia, de sus fieles y de su clero. Nunca antes en la historia de Roma se habían promulgado tantas leyes en beneficio de una religión, y no puede, por tanto, sorprender que una caterva de ambiciosos acudiera a la Iglesia en busca de promoción social o de las prebendas clericales (Eusebio, VC IV,54,2). Pero es menester subrayar que nada de esto suponía la cristianización plena del Imperio ni de las creencias populares.

Uno de los aspectos más controvertidos es la repercusión que pudo tener el cristianismo en la legislación de estos años. Muchos historiadores dan por segura una cristianización general de las leyes y costumbres, acompañada de las primeras medidas legales contra el paganismo. Estas apreciaciones parecen avaladas por algunos pasajes de la *Vita Constantini*, por los reproches tardíos de Zósimo y por algunas leyes de la época. Sin embargo, nada permite calificar al cristianismo de religión oficial del Estado (expresión, por otra parte, anacrónica), ni hablar en estas fechas de persecuciones antipaganas. Otra

cosa es que gracias al cristianismo se afianzaran las viejas tendencias henoteístas y humanistas de los círculos intelectuales y filosóficos del mundo clásico, en especial los de inspiración estoica y neoplatónica. Sobre esta cuestión cabe hacer las siguientes observaciones:

a) La conversión de Constantino supuso, indudablemente, su alejamiento de algunas costumbres paganas, como muestra en particular su negativa (seguramente en 326) a subir al capitolio de Roma y el expolio de algunos templos, quizá semiabandonados, para construir o decorar basílicas cristianas (VC III,54). A pesar de ello, Constantino no promulgó ninguna ley contra el paganismo, es decir, contra la religión tradicional romana, de la que él fue hasta su muerte el sumo pontífice. Esta realidad no queda en entredicho por las leyes que prohibían la práctica de la haruspicina en casas particulares (CTh IX,16,1-2, año 319) y los rituales privados de magia (CTh IX,16,3, años 317-319). La religión romana era política por naturaleza (de ahí que sus sacerdotes fuesen una especie de magistrados de lo sagrado) y estas mismas leyes (cf. además CTh XVI,10,1, año 321) afirman que tanto la haruspicina como la magia podían practicarse en rituales públicos y para conjurar desgracias colectivas, como el rayo o las malas cosechas. En otras palabras, Constantino condenó la llamada *superstitio* (magia negra y prácticas similares realizadas a escondidas y, a menudo, con propósitos criminales) a la par que protegía las ceremonias tradicionales, beneficiosas para el pueblo y la *res publica*. Recuérdese que con este fin también se legalizó el cristianismo en el edicto de Sárdica.

Esta actitud prudente del emperador volvemos a constatarla con ocasión de la fundación y consagración de Constantinopla. La decisión de crear una nueva capital debió tomarla tras su victoria sobre Licinio, pues en el lugar elegido para la misma, la antigua Bizancio, fue proclamado César su hijo Constancio en noviembre de 324. Tras varios años de obras intensas, Constantinopla fue consagrada el 11 de mayo de 330. Ya hemos señalado la importancia de las basílicas cristianas construidas allí, pero los cultos y los edificios paganos no quedaron por ello relegados: baste recordar que el símbolo de la ciudad fue una hermosa columna coronada por una estatua de Apolo, a manera de efigie imperial, a cuyos pies se decía que estaba enterrado el *Palladion* (estatua de Atenea que Eneas sacó de Troya y que hacía invencible a la ciudad que la poseyera). Aunque Eusebio se esfuerza en presentar la consagración de la capital como otra grandiosa manifestación de la fe constantiniana, lo cierto es que siguieron abiertos los templos paganos (Artemisa, Afrodita, Fortuna, el Sol...),

el palacio y el hipódromo fueron los auténticos centros de la vida pública y de *divertimento* popular, y el emperador no se olvidó de llevar a cabo las procesiones, sacrificios y ceremonias tradicionales. Algunos de estos ritos inaugurales fueron presididos por el pagano Sópatros y, al parecer, por el joven hierofante Agorio Pretextato, de familia romana. Por cierto que poco después una hambruna asoló la ciudad y el primero fue decapitado (por utilizar sus artes mágicas para encadenar los vientos e impedir que llegase la flota annonaria! (Eunapio, *Vidas de filósofos y sofistas*, 463).

b) Sobre la moralización de leyes y costumbres, quizá convenga recordar que afectaron bien poco al propio Constantino, quien nada hizo para evitar la ejecución de sus enemigos y parientes más cercanos: Licinio (su cuñado), Crispo (su hijo) y Fausta (su esposa). La muerte de los dos últimos el año 326, acusados según unos de adulterio y según otros de confabulación política, fue decisión personal suya.

Es cierto, sin embargo, que en estos años se dulcificaron algunas penas y se prohibieron costumbres crueles. Se ha citado, a este respecto, la sustitución de las condenas al anfiteatro por el trabajo forzado en minas (CTh XV,12,1, año 325) y, sobre todo, la ley que intentaba mejorar el régimen de prisiones y atajar los abusos de los carceleros, para lo cual se aconsejó que los presos en espera de juicio no fuesen ahorrrojados con las esposas que penetraban hasta los huesos (pero sí con cadenas), que pudieran ver la luz solar y que no pereciesen por las torturas, pues esto sería lamentable si se tratase de un inocente y no suficiente —se afirma— si fuese culpable (CTh IX,3,1, año 320). Otras leyes regularon los castigos brutales que sufrían los esclavos fugitivos, aunque todas especifican que el amo nada tenía que temer si éstos morían por las cadenas y los azotes recibidos (CTh IX,12,1-2, años 319 y 326), y también se prohibió separar a las familias de esclavos en caso de venta de las tierras donde trabajaban (CTh II,25,1, años 334 o 325).

Más que en el espíritu evangélico, esta legislación se inspira, y con bastantes limitaciones, en el ideario humanista ya puesto en práctica por emperadores anteriores. Sólo en dos ámbitos legales parece evidente la influencia cristiana: en primer lugar, sobre las relaciones con el judaísmo, a propósito de lo cual se prohibió que un cristiano fuese esclavo de judíos (Eusebio, VC IV,27¹⁸) y se castigó con la hoguera a quien impidiese que un judío se convirtiera al cristianismo o tolerase que un cristiano se hiciera judío (CTh XVI,8,1,

18. Apéndice documental 2.8, p. 390.

año 315 o 329); en segundo lugar, sobre el matrimonio y la familia, donde merecen destacarse las siguientes disposiciones: *a*) se realizó el valor de los compromisos esponsalicios (CTh III,5,2, año 319), algo que también aprobó el canon 54 del concilio de Elvira; *b*) se prohibió al marido tener una concubina en el hogar (CJ V,26,1, año 326); *c*) el divorcio sólo se permitía en circunstancias determinadas, según una ley del 331 (CTh III,16,1), esto es, que el marido fuese un homicida, un hechicero o un destructor de tumbas, o la mujer una adúltera, hechicera o alcahueta; *d*) la política «natalista» de Augusto, aunque siempre incumplida, fue formalmente abolida el 320 (Eusebio, VC IV,26¹⁹), de modo que a partir de entonces los solteros o solteras y los casados sin hijos no serían discriminados (CTh VIII,16,1). El posible espíritu cristiano de estas leyes quedó, una vez más, equilibrado por otras en favor del matrimonio tradicional, como la que prohibía a la mujer libre casarse o simplemente cohabitar con esclavos, bajo amenaza de ser ella misma y sus hijos esclavizados (CTh IV,12,1, año 314; CJ V,5,3, año 319), o la que condenaba a muerte a la esposa que cometiese adulterio con uno de sus esclavos (CTh IX,9,1, año 326).

El talante moderado de la política religiosa de Constantino puede, sin embargo, calificarse de renovador y hasta de revolucionario porque, en la práctica, supuso una situación de favor para los cristianos, hasta entonces marginados o perseguidos como enemigos del Estado y de la sociedad. Por esta razón, aunque los coetáneos paganos no expresaron ni protesta ni sorpresa ante esta nueva política, los cristianos sí apreciaron enseguida las ventajas que conllevaba compartir la fe del príncipe. Prueba de ello es la inscripción del año 325 procedente de Orcistus (Frigia), cuyos habitantes pidieron al emperador que otorgase a su aldea el rango de *civitas*, haciéndole saber, entre otros méritos, que todos sus habitantes eran «seguidores de la muy santa religión» (Dessau, ILS, 6091). Con el mismo argumento Maiuma, el puerto de Gaza, aseguró su estatus de ciudad independiente, tomando el nombre de Constantia, y el suburbio de Antardus logró igualmente independizarse con el nombre de Constantina (Jones, 876-877 y 1363). Estos testimonios muestran con fidelidad cómo se había extendido entre la cristiandad (y quizá entre todos los coetáneos) la sensación de vivir una época nueva. Sin este sentimiento de cambio no se explicaría tampoco el ímpetu de la historiografía cristiana que ahora ve la luz.

19. *Ibid.*

3. EL NACIMIENTO DE LA HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA

Al igual que había acaecido en Grecia y Roma, cuya literatura histórica maduró al calor de sus victorias respectivas sobre persas y cartagineses, la historia de inspiración cristiana nació con el triunfo constantiniano en Puente Milvio. Los cristianos hicieron suya esta victoria y se convencieron de que la humanidad entraba en una nueva época que vería cumplidas las promesas de su dios. Y lo creyeron tan firmemente que su historiografía, a pesar de su carácter novel, fue la única realmente meritoria durante toda la dinastía constantiniana. La de inspiración clásica, tanto griega como latina, quedó eclipsada, con apenas excepciones, hasta finales del siglo IV, cuando el Imperio cristiano entró en crisis y algunos se preguntaron si ésta no era el justo castigo divino por el abandono de los cultos paganos. La reacción cristiana, liderada por la obra renovadora de Agustín, y la ya insanable debilidad del pensamiento historiográfico greco-romano permitieron al cristianismo superar este desafío pasajero y seguir protagonizando durante siglos las especulaciones sobre el devenir histórico.

Antes de Constantino apenas hay nada en la literatura cristiana que podamos catalogar en el género histórico. Dos razones, al menos, podrían explicar esta carencia: en primer lugar, porque el mensaje originario del cristianismo, de naturaleza apocalíptica, no tenía interés por otro pasado que no fuera el descrito por Dios en los libros bíblicos. Y en segundo lugar porque, ante el menosprecio cultural del mundo clásico, los cristianos intentaron hacerse respetar mediante apologías, no historias, que reivindicaban su condición actual de buenos ciudadanos. Además, por ser una secta nueva, como le reprochaban sus adversarios, ninguna antigüedad podían reivindicar como propia fuera del judaísmo.

El único atisbo de pensamiento histórico cristiano podría encontrarse en su literatura de tipo escatológico (que hacía cálculos sobre el tiempo de la parusía y el fin del mundo) o polémico (que elaboraba listas de obispos para demostrar la raigambre apostólica de determinadas sedes). Se trataba, claro está, de obras sin más pretensión que fortalecer la fe de los creyentes, pero en estos humildes antecedentes arraiga el fuerte sentido teológico que los cristianos del siglo IV darán a sus obras históricas, interesadas ante todo en desvelar el destino del hombre: Lactancio, por ejemplo, se esfuerza en demostrar el final desgraciado de los perseguidores, y Eusebio que Constantino era imagen y vicario de Cristo en la tierra. Este provi-

dencialismo abrió las puertas a una concepción universal que desbordaba los marcos nacionales propios de las historias griegas y romanas. Los cristianos se ven, ciertamente, como una nación, pero no delimitada por regímenes políticos, lenguas o fronteras. Y descubren de este modo un nuevo sujeto del devenir histórico, la Iglesia, esto es, el pueblo de Dios guiado por obispos y mártires de la ortodoxia. De ahí que sus dos aportaciones más originales sean la historia eclesiástica y la hagiografía. La primera tiene su mejor representante en Eusebio de Cesarea y la segunda en Atanasio de Alejandría. Pero el primer cristiano que narró las victorias de Constantino fue Lactancio, que también merece una mención especial en la genealogía de la historiografía cristiana, por más que su obra convenga encuadrarla todavía en el género apologético.

3.1. *Lactancio*

De origen africano, Lactancio era ya un reputado maestro cuando Diocleciano le honró con la cátedra de retórica latina en Nicomedia. Su conversión al cristianismo se produjo probablemente en esta ciudad, pero ello no le hizo ingresar en la clero, como era usual entre los intelectuales conversos de la época, ni distanciarse de la literatura profana. El virtuosismo narrativo de este «Cicerón cristiano», como gustaban llamarle sus admiradores del Renacimiento, fue muy superior a sus méritos escasos como teólogo y filósofo, destacando no tanto por su originalidad como por su labor de compilador y erudito. Poco después de iniciarse la gran persecución dejó su cátedra y regresó a Occidente.

Entre su primeras obras destaca *Las instituciones divinas*, iniciada en tiempo de persecución (h. 304), que constaba de siete libros y estaba dirigida a un público pagano culto. Su contenido es muy variado, aunque su objetivo es presentar el cristianismo como una doctrina superior (por su naturaleza revelada) a la sabiduría profana, «refutar a los enemigos antiguos con todos sus escritos y quitar a los enemigos futuros toda posibilidad de escribir o responder» (V,4). Los tres primeros libros rebaten los errores del politeísmo y de la filosofía, el cuarto muestra la verdad enseñada por Cristo, el quinto y sexto explican la justicia que éste trajo al mundo, y el séptimo, de carácter escatológico y dedicado a Constantino (lo que hace pensar que lo escribió después de Puente Milvio), especula sobre el milenio mesiánico. Siguiendo la tradición conciliadora de la apologética, critica la violencia del Imperio romano, pero le asigna un papel provi-

dencial en la expansión del cristianismo. Por su defensa apasionada de la paz y de la unidad del género humano, Lactancio nos parece un personaje sorprendentemente moderno, al que quizá no se comprendió bien en su propio tiempo y hubo por ello de esperar al Renacimiento para ver reconocidos sus méritos literarios y humanistas.

Hacia 317, ya anciano, fue llamado a Tréveris para encargarse de la educación de Crispo, hijo de Constantino. Fue entonces cuando acabó sus *Instituciones*, el *Epítome* o edición abreviada de las mismas y el más célebre de sus escritos, *Sobre la muerte de los perseguidores* (*De mortibus persecutorum*), un opúsculo terrible que recrea placenteramente la agonía de los emperadores anticristianos, de Nerón a Galerio, sin que Dios escuche sus lamentos desesperados ni se deje conmovir por su arrepentimiento y conversión postrera, pues el deseo divino era mostrar «su poder en la aniquilación de los enemigos de su nombre» (I,8). Tanta crueldad innecesaria, que se hace extensiva a familiares inocentes —mujeres e hijos— de los perseguidores, ha hecho dudar, sin más razones convincentes, de que fuese Lactancio el autor de tan macabro relato.

Momigliano (1989, 95) vio en este escrito la prueba de que «los ganadores se hicieron conscientes de su victoria con un repentino sentimiento de venganza y resentimiento», y pensaba que no se trata de un testimonio aislado, sino que formaba parte de una corriente de pensamiento cristiano decidida a tomar el poder en el Imperio romano: sin esta voluntad, afirma, no habría nacido la historiografía cristiana. *Sobre la muerte de los perseguidores* es, en todo caso, un libelo tendencioso y plagado de errores, porque su autor, muy conservador y prosenatorial, se afana en identificar a los buenos emperadores con aquellos que respetaron al Senado y a la Iglesia. Los malos, por contra, serían los perseguidores de uno y otra. Aunque este prejuicio, carente de base histórica, nos obliga a utilizarlo con precaución, su valor historiográfico no puede menospreciarse porque en él aparecen algunos elementos específicos de las historias escritas por cristianos: el prototipo de perseguidor, el destino espeluznante de los impíos, el sentido providencial de los acontecimientos y el gusto por conservar documentos oficiales que interesaban a la historia de la Iglesia.

3.2. *Eusebio de Cesarea*

Con este obispo se abre la edad de oro de la patrística griega y se descubre un nuevo género literario, la historia eclesiástica. Pocas personas pueden igualarle en conocimientos y, aún menos, en su ca-

pacidad para percibir y narrar las transformaciones de su tiempo. Hubo, al menos, dos circunstancias que debieron de allanarle el camino: en primer lugar, la excelente biblioteca que Orígenes había dejado en Cesarea, enriquecida luego por el presbítero y mártir Pánfilo, maestro de Eusebio. En segundo lugar, su prolongada y estrecha relación con Constantino, sobre todo a partir del 320, como prueban las cuatro cartas que conservó del propio emperador (VC III,52,61; IV,35,36) y los tres discursos que pronunció en su presencia (VC I,1; IV,33.46).

Previamente sufrió la persecución tetrárquica, debiendo refugiarse en Tiro y la Tebaida para salvar la vida. Su nombramiento como obispo de Cesarea, ciudad donde probablemente nació hacia el 263, coincidió con la promulgación de los acuerdos de Milán en 313 y pocos años después se vería implicado en la controversia provocada por Arrio, con quien simpatizaba, siendo por ello excomulgado. Sus intentos de hallar una vía media en Nicea fracasaron, aunque decidió firmar el credo aprobado en este concilio para complacer a Constantino, de quien sería consejero y confidente, como gusta dejar ver en su célebre *Vita Constantini*, escrita tras la muerte del emperador.

Entre sus obras de carácter histórico cabe destacar la *Crónica*, elaborada sobre el 303, donde pule las concepciones cronológicas de sus predecesores cristianos, en particular las de Julio Africano, eliminando las especulaciones milenaristas propias de este género. Su finalidad era demostrar que la religión judía, prolongada en el cristianismo, era la más antigua, pero su éxito fue mediocre. De hecho, sólo se ha conservado en una versión armenia y, parcialmente, en la traducción latina de Jerónimo, quien, a su vez, la amplió y actualizó desde el año 325 al 378.

La obra más célebre y meritoria de Eusebio es indudablemente su *Historia eclesiástica*, en la que se propuso

[...] consignar las sucesiones de los santos apóstoles, el número y la magnitud de los hechos registrados por la historia eclesiástica y los que en ella sobresalieron en el gobierno de las iglesias más ilustres [...] Y también quiénes y cuántos y cuándo, sorbidos por el error, se proclamaron a sí mismos introductores de una mal llamada ciencia [...] Y las desventuras que se abatieron sobre la nación judía así como el número, el carácter y el tiempo de los ataques de los paganos contra la divina doctrina (I,1,1-2).

Los diez libros que comprende este magno estudio abarcan desde la constitución de la Iglesia hasta la victoria de Constantino sobre Li-

cinio, pero en este período no se analiza metódicamente la expansión del cristianismo, sino que se trata más bien de una impresionante compilación de acontecimientos y documentos fundamentales. Por eso se ha dicho con no poca razón que la obra debería titularse «Materiales para una historia eclesiástica». La empresa carecía, en todo caso, de precedentes dignos de mención, como subraya el propio Eusebio, por lo que podía advertir con cierto orgullo que debió «abordar el tema como quien emprende un camino desierto y sin hollar» (I,1,3).

Nada hay aquí, por otra parte, que nos recuerde el género histórico inventado por los griegos, donde prevalecía la búsqueda de causas, las indagaciones étnicas y constitucionales, los discursos inventados y la predilección por las guerras contemporáneas (de donde deriva que el testimonio principal sea el de militares y testigos oculares). Eusebio no inventa discursos y recopila innumerables testimonios escritos, muchos de los cuales se han conservado gracias a él. Lo ambicioso de su proyecto recuerda las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo, que sin duda le sirvió de modelo. Pero la originalidad de su obra está fuera de duda y él mismo era consciente de ello: el protagonista es el conjunto de la nación cristiana, y sus empresas tenían una dimensión trascendental, en especial la resistencia sobrehumana a las persecuciones y el triunfo total de la verdadera doctrina sobre las herejías. Tales hazañas hubieran sido imposibles sin la asistencia divina, porque sus poderosos enemigos —paganos, judíos, herejes— contaron siempre con la ayuda de Satanás. La victoria final de la Iglesia culminó con su gran héroe, Constantino, que encarna en su persona este doble triunfo sobre el paganismo y la herejía.

La *Historia eclesiástica* tuvo un éxito espectacular, conoció varias ediciones e infinidad de copias y traducciones (de ahí que hayan pervivido numerosos manuscritos). Rufino llevó a cabo la versión latina en el 403 y le añadió dos nuevos libros, que analizan los acontecimientos hasta el año 395. Los mejores continuadores griegos de Eusebio fueron Sócrates el Escolástico, Sozomeno, Teodoreto y el arriano Filostorgio, cuyas respectivas *Historias eclesiásticas* abarcan con ligeras diferencias el siglo IV y el primer tercio del V, y apenas modifican lo esencial del método y estructura consagrados por el historiador de Cesarea. Incluso la metodología histórica moderna es deudora suya en no poca medida, sobre todo en el valor que concede a los documentos escritos y a la constatación de su fiabilidad.

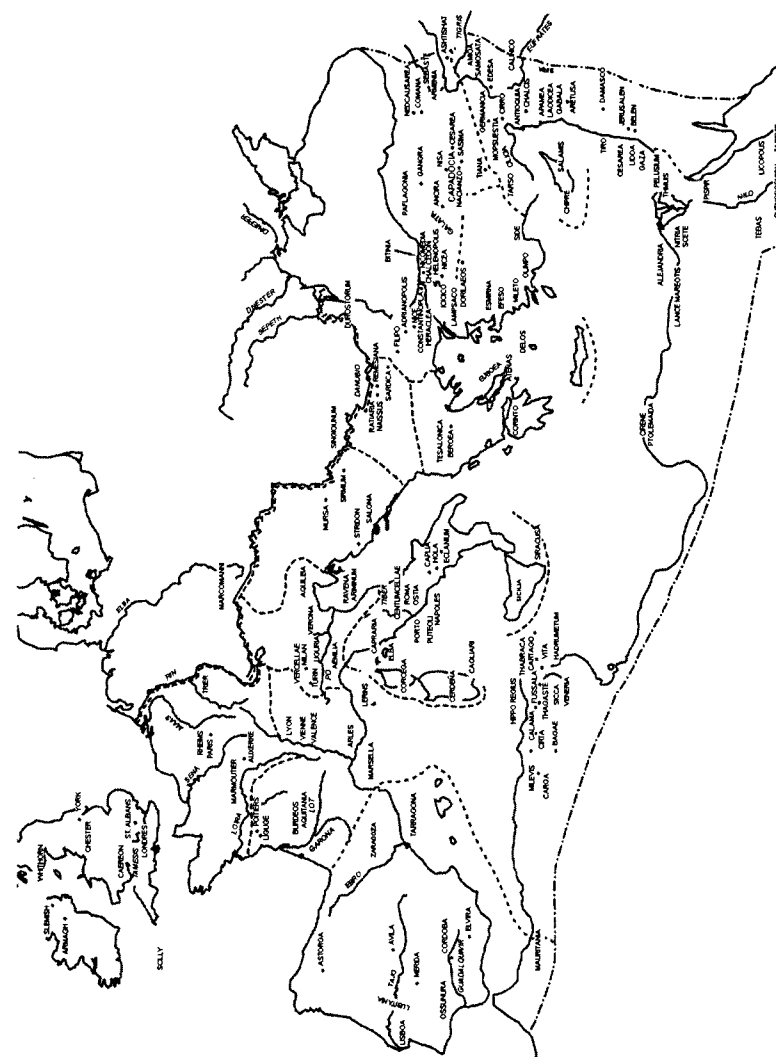
En *Los mártires de Palestina* Eusebio nos legó su testimonio personal sobre la persecución en esta región durante los años 303-311, y ya hemos visto el carácter encomiástico de su *Vita Constantini*,

una especie de voluminoso panegírico (cuatro libros) en el que no tendrían cabida, según él mismo advierte, «la mayor parte de las gestas imperiales de este tres veces bienaventurado, las contiendas, las victorias, las medidas legislativas...», pues su objetivo era «hablar sólo de lo que atañe a la vida de religiosa piedad» (I,11). Se trata de una obra controvertida por su propia naturaleza, dada la dificultad de santificar la biografía de este emperador sin faltar gravemente a la verdad. No debe, por eso, extrañar que muchos historiadores modernos la menosprecien como fuente histórica y hasta lleguen a considerarla una sarta de mentiras. No falta quienes ponen en duda que Eusebio sea su autor, vistas las contradicciones con la *Historia eclesiástica* y que nadie la cita en el siglo IV, pero la mayoría de los historiadores actuales admite su autoría (aunque sin descartar interpolaciones y modificaciones en mayor o menor grado), acepta, en general, la veracidad de sus informaciones y da, en fin, por demostrada la autenticidad de los documentos contenidos en ella.

El éxito de este encomio fue escaso. Entre otras razones porque Constantino nunca fue un modelo de santidad y, por otra parte, su vida carecía de interés si no se narraban sus empresas políticas y militares. Pero ello dejó una enseñanza duradera: ni los monarcas ni los generales podían ser héroes de la hagiografía, sino los ascetas y los mártires, como ya hacía ver la popularidad de la incipiente literatura martirial y como pronto pondrá de relieve la biografía de san Antonio escrita por Atanasio.

3.3. Los inicios de la hagiografía

En el campo hagiográfico la figura señera es, en efecto, Atanasio de Alejandría, un defensor acérrimo del nicenismo que se mantuvo toda su vida en la vanguardia de la lucha contra los arrianos. De su ingente obra sólo mencionaremos la *Vida de san Antonio*, que puede considerarse el acta fundacional de este nuevo género histórico, de tan brillante y prolongado futuro. Escrita al poco de morir (en 356 o 357) el célebre ermitaño, la popularidad de su biografía fue inmediata, tanto en Oriente como en Occidente, donde se difundió en la versión latina de Evagrio, realizada hacia 375. Atanasio pudo inspirarse en los prototipos paganos de «hombres santos», como Pitágoras y Apolonio de Tiana, que alcanzaron las cimas de la sabiduría y de la perfección humana según los criterios de la *paideia* clásica. Pero Atanasio nos habla de una santidad distinta, que no se adquiere con la reflexión filosófica, sino en la búsqueda incansable



MAPA 7. El mundo cristiano en el siglo IV. Fuente: P. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, Routledge, London, 2000, p. 476.

de Dios, en la soledad del desierto, superando tentaciones demoníacas y curtiéndose en un ascetismo sobrehumano. Este prototipo de santidad, ideal espiritual de todo buen cristiano, será encarnado por un elevado número de monjes, obispos y ermitaños, a cuyas tumbas o lugares de retiro acudirá el pueblo fiel en busca de remedio para sus enfermedades, iluminación para cualquier otra adversidad o mediación ante los poderes celestiales. La santidad reemplaza así a la filosofía como camino de perfección. Por eso, a partir de ahora, en un mundo dominado ideológicamente por el cristianismo, las biografías de héroes, emperadores, capitanes o filósofos dejan su lugar a las de estos personajes singulares, auténticos sucesores espirituales de los mártires, que vencen a los demonios y cumplen insólitos milagros con la asistencia de Dios. Como se verá en el capítulo XII, al que remitimos para conocer más detalles y textos sobre esta temática, la *Vida de san Antonio* tuvo en Occidente su principal contrapunto en la *Vita Martini*, de Sulpicio Severo, y, en menor medida, en otras vidas de santos escritas por Jerónimo y otros Padres de la Iglesia, todas las cuales fueron un acicate y un reflejo de la intensa vocación eremítica y monástica que conoce en este tiempo el cristianismo.

4. LA HERENCIA DE CONSTANTINO

En septiembre de 337 los tres hijos de Constantino se repartieron el Imperio tras masacrar en Constantinopla a los familiares que consideraban potenciales competidores. Constancio quedó al frente de Oriente y Constante y Constantino de Occidente, pero los dos últimos entraron poco después en guerra, muriendo Constantino en 340. Diez años más tarde el usurpador Magnencio eliminó a Constante y la inestabilidad se apoderó de Occidente, propiciando, entre otros conatos insurreccionales, el del general Vetranio. Constancio logró una rápida rendición de éste y, con más dificultad, la posterior derrota y muerte de Magnencio en 353, quedando de este modo como monarca único. La unidad se mantendría hasta principios de 360, cuando Juliano fue proclamado emperador en Lutecia (París). El enfrentamiento armado con Constancio no llegó a producirse porque éste falleció antes y, previamente, reconoció como augusto a Juliano, quien reinaría así en solitario hasta su muerte en 363. Con él desaparecía la dinastía constantiniana.

Uno de los hechos más destacados de estos decenios fue la extraordinaria difusión del cristianismo en todas las capas de la socie-

dad y en todas las instituciones del Imperio. Así lo prueba, entre otros testimonios, la popularidad de los símbolos cristianos, cuyo uso se generaliza en monedas e inscripciones funerarias: Constante y Magnencio acuñaron piezas de bronce en cuyos reversos aparece el crismón entre las letras alfa y omega, lo que prueba la plena cristianización de la simbología constantiniana, y no menos explícitas son las monedas de Vetranio que representan al emperador sosteniendo el *labarum* y la leyenda *Hoc signo victor eris*. Tan profunda cristianización del Estado y de la sociedad explica el fracaso de la reacción de Juliano en favor del paganismo, convertido ya en una causa sin crédito que apenas interesaba a un puñado de nostálgicos.

4.1. *La división del Imperio y la política contra paganos, judíos y donatistas*

Durante el decenio 340-350 el Imperio estuvo repartido entre Constancio y Constante, arriano el primero y católico el segundo, en consonancia con el sentir mayoritario de las iglesias orientales y occidentales respectivamente. Esta desavenencia doctrinal no fue óbice para que ambos emperadores coincidieran en una común animadversión hacia el paganismo, cuyos rituales privados fueron prohibidos so pretexto de contaminación mágica (CTh XVI,10,2-3, años 341 y 342²⁰). No obstante, quedaron libres de persecución los templos que, situados extramuros de las ciudades, patrocinaban fiestas y espectáculos, y ningún emperador renunció a su condición de pontífice máximo ni al halo religioso que otorgaba a su persona el culto imperial.

No hay constancia de reacciones paganas significativas, pero sí de algunos extremistas cristianos que pensaban llegado el momento de acabar definitivamente con la religión tradicional. El mejor representante de esta tendencia beligerante fue Fírmico Materno, que hacia el 350 escribió a Constante y Constancio el panfleto *De errore profanarum religionum*, pidiéndoles que aniquilasen sin contemplaciones los cultos paganos, una misión honorable que el propio Dios habría reservado a ambos príncipes (*De errore* 20,7). Su alegato, primer testimonio cristiano en pro de la guerra santa, advierte a los emperadores sobre la inutilidad de su política tolerante, pues ninguna ayuda pueden esperar de unos dioses que no son sino demonios impotentes. Sólo al Dios cristiano, afirma, deben la victoria

20. Apéndice documental 6.2 y 6.3, p. 395.

y la grandeza del Imperio (*ibid.*, 28-29). No sabemos en qué medida Constancio (pues Constante muere apenas publicado *De errore*) se dejó convencer por este escrito, que sin duda leyó, pero lo cierto es que el emperador endureció a partir de estas fechas las medidas represivas contra el paganismo, prohibió todos los sacrificios, diurnos y nocturnos, y ordenó cerrar los templos bajo pena capital (CTh XVI,10,4.6, esta última rubricada junto al César Juliano²¹).

También los judíos fueron hostigados en estos años, como ya lo fueron bajo Constantino, aunque todavía estamos muy lejos de los excesos antisemitas de siglos venideros: una ley del 339 les prohibía tener esclavos cristianos, castigándolos con la pena de muerte si los circuncidaban (CTh XVI,9,2), y otra ley del mismo año sancionaba con igual rigor los matrimonios entre una cristiana y un judío (CTh XVI,8,6). Recuérdese que el canon 16 del concilio de Elvira también prohibía los matrimonios mixtos de cristianos con judíos o herejes. Posteriormente, Constancio y Juliano promulgaron una ley que castigaba con la confiscación de sus bienes al cristiano que se convirtiese al judaísmo (CTh XVI,8,7, año 357).

La represión más cruel, inspirada o consentida por muchos obispos católicos, recayó sobre los donatistas, que asumieron heroicamente su condición de iglesia perseguida, propagaron el culto fervoroso a sus mártires y reaccionaron cuando pudieron con actos de no menos crueldad, contando para ello con la ayuda inestimable de los *circumcelliones*, campesinos pobres y endeudados que extendieron el terror entre los sectores más acomodados, incluyendo algunos potentados donatistas. El odio y el espanto de esta larga persecución (343-348) dejarían secuelas imborrables en la sociedad y en el cristianismo norteafricano. El triunfo final de los católicos, basado en la coacción y en el apoyo del Estado, no fue sino un espejismo, como demostró el derrumbe definitivo de esta iglesia, una de las más prestigiosas de Occidente, ante la llegada de los arrianos vándalos primero y de los musulmanes después.

4.2. Privilegios clericales y conflictos doctrinales

La continuidad es el rasgo que mejor define la política de privilegios hacia el clero desarrollada por los hijos de Constantino. Su dispensa de las cargas municipales fue ratificada en diversas leyes de la época (CTh XVI,2,9 y 11, años 349 y 342), a pesar de que ya era evidente

21. Apéndice documental 6.4, p. 395.

el daño que ocasionaba a las despobladas curias. De hecho, la citada ley del 349 precisaba que los hijos de los clérigos no podían seguir al servicio de la iglesia si estaban sujetos a responsabilidades curiales, y el mismo emperador, Constancio, estipuló años después que sólo los obispos fueran plenos beneficiarios, mientras que presbíteros y diáconos, especialmente aquellos de los que decuriones y pueblo sospechasen una actitud fraudulenta al hacerse clérigos, estarían obligados a ser sustituidos en las curias por sus hijos o un pariente cercano (al que entregarían dos tercios de sus bienes) o en caso contrario la propia curia les expropiaría esos dos tercios de propiedad (CTh XII,1,49, año 361).

Los clérigos fueron también exonerados de la obligación de albergar tropas en sus casas y de otras cargas extraordinarias (*munera sordida*): CTh XVI,2,8.2.10, años 343 y 346. Una ley del 357 (CTh XVI,2,14) hacía extensivos estos privilegios a sus viudas e hijos. Los clérigos que se dedicaban al comercio quedaron igualmente exentos de pagar el impuesto (*lustralis collatio*) que recaía sobre esta actividad (CTh XVI,2,10 y 14). Se habían promulgado ya tantas leyes otorgando, ampliando o limitando prebendas clericales, que hubo momentos en que ni los propios obispos sabían a ciencia cierta de qué privilegios gozaban: los reunidos en el concilio de Rímmini (359) entablaron un debate sobre la condición fiscal de las tierras pertenecientes al clero y acordaron pedir al emperador que quedasen libres de todo tipo de tributos y gravámenes. Constancio les respondió con un edicto en el que ratificaba las exenciones clericales de cargos públicos, de la *lustralis collatio* y de *munera sordida*, pero no así de impuestos para sus propias tierras, las cuales, a diferencia de las que pertenecían a la Iglesia, estaban sometidas al régimen ordinario de tributación (CTh XVI,2,15).

Este emperador se mostró más complaciente en lo referente a los privilegios jurídicos del clero, y el año 355 decidió que las acusaciones contra los obispos fuesen vistas por un tribunal episcopal (CTh XVI,2,12). Esta concesión liberaba a estos prelados de las insidias civiles, pero suministraba un nuevo medio de represión y represalia a las facciones clericales, que llevaban años enfrentadas y anhelaban su mutua desaparición.

El decenio de regencia compartida entre Constancio y Constante (340-350) interesa especialmente a la historia del cristianismo por la división de sus iglesias en dos grandes bloques (el subordinacionista de Oriente y el niceno de Occidente), cada uno de los cuales conoció tendencias internas de importancia desigual. Los enrevesados

por menores teológicos y disciplinarios de sus disputas y el protagonismo en las mismas de los propios emperadores serán analizados en el capítulo siguiente. Aquí nos limitaremos a destacar las circunstancias históricas en que se desarrollaron y sus hitos más relevantes. En este sentido, llama la atención, en primer lugar, cómo la politización del conflicto eclipsó las iniciativas eclesiásticas, especialmente las de Roma, y redujo el papel jugado por teólogos y obispos. Ello se vio bastante favorecido por la mediocridad moral e intelectual de los dirigentes eclesiásticos, pues la mayoría de los grandes líderes de la época de Constantino murieron antes de mediados de siglo sin dejar sucesores de su talla, y de este modo las decisiones de mayor calado comenzaron a fraguarse con mucha más frecuencia en la corte imperial que en las curias episcopales.

Un hecho no menos llamativo es la necesidad de que la Iglesia (nicena o arriana) a la que apoyan los monarcas se dotase de un credo que les sirviera para distinguir al clero ortodoxo (sobre el que recaen las prebendas y los privilegios antes señalados) del hereje (asimilado a los sectores políticamente desleales). Esta circunstancia favoreció en principio a Constante, que regía un Occidente mayoritariamente católico e identificado con el credo de Nicea. La unidad religiosa de esta parte del Imperio venía acompañada de su mayor fortaleza política y militar, pues Oriente había de hacer frente a las amenazas persas y sus iglesias, aunque hostiles a Nicea, no lograron elaborar un credo común. El esfuerzo más fructífero en este sentido lo llevó a cabo el concilio de Antioquía del año 341, que elaboró varias fórmulas de fe conciliatorias y dio a conocer una con carácter oficial (el llamado segundo Credo de Antioquía) en la que se condenaban las tesis de Arrio, no se mencionaba el conflictivo término *homoousios* y se afirmaba la creencia en Dios Padre y

en Jesucristo, su Hijo, Dios unigénito, por el que se hizo todo, engendrado por el Padre antes de los siglos, Dios de Dios, entero de entero, único de único, perfecto de perfecto, rey de rey, Señor de Señor, palabra viviente, sabiduría viviente, luz verdadera, camino, verdad, resurrección [...] imagen perfecta de la divinidad, sustancia, voluntad, poder y gloria del Padre (Kelly, 1980, 321).

Esta declaración, sostenida en textos bíblicos, será el eje de otros credos orientales y su ortodoxia no fue puesta en duda ni siquiera por los nicenos más recalcitrantes. Pero a este Símbolo se sumaron, entre otras, dos decisiones conciliares que Occidente no estaba dispuesto a aceptar: 1) la negativa a reconocer la primacía ecuménica de

Roma, dado que también diversas sedes orientales eran fundaciones apostólicas y al cabo allí nació y predicó el mismo Jesús (por eso se proponía la autonomía de las iglesias orientales y occidentales, a semejanza de lo que acaecía en el ámbito político), y 2) la consiguiente ratificación de las excomuniones pronunciadas por el concilio de Tiro contra Atanasio y otros nicenos a los que Roma, vulnerando la tradición eclesiástica y el respeto debido a las resoluciones sinodales, había admitido en comunión.

Una delegación del sínodo antioqueno se dirigió a Occidente para informar al propio Constante de sus acuerdos, pero éste, quizá presionado por Osio, el papa Julio y el exiliado Atanasio, se negó a recibirlos y acordó con su hermano Constancio la convocatoria de un concilio general en Sérdica el año 343. Aprovechándose de su superioridad numérica y de la debilidad política de Constancio (agobiado por la guerra persa), los occidentales impusieron en este sínodo sus criterios doctrinales y disciplinarios, cavando de este modo una fosa insalvable con sus hermanos orientales (Fernández Ubiña, 2000a, 463 ss.). El triunfo de la iglesia occidental se escenificó con el regreso triunfal de Atanasio a su sede de Alejandría en octubre del 346, ciudad en la que entró a la manera de los emperadores en las ciudades vencidas y tras haber logrado que el propio Constancio se humillara pidiéndole personalmente su regreso.

Cuando el triunfo del nicenismo parecía inevitable, Constante encontró la muerte a manos del usurpador Magnencio el año 350, y poco después (agosto de 353) éste se suicidaba tras ser derrotado por Constancio, quien, de este modo, se veía repentinamente dueño único y absoluto del Imperio. Había sonado la hora de la revancha arriana.

4.3. Constancio y el triunfo arriano

Como su padre Constantino, también Constancio vio en su fulgurante carrera militar el destino providencial que Dios le había asignado, sobre todo tras su victoria en Mursa sobre Magnencio (septiembre de 351). De ahí que incluso superase a su padre en la obsesión por lograr la paz eclesiástica, y si aquél se proclamó «obispo de los de fuera», él se hiciera llamar «obispo de los obispos» (*episcopus episcoporum*), responsable supremo de la Iglesia como ya lo era del Imperio. Convencido, pues, de que su voluntad era canon indiscutible de verdad, Constancio se hizo rodear de obispos con los que a menudo debatía temas teológicos —más como entretenimiento áulico que como reflexión espiritual—, y que constituyeron una especie de

sínodo palaciego permanente (el llamado *synodos endèmoussa*) que durante diez años, hasta su muerte en 361, elaboraría diversos credos que serían ratificados, sin apenas oposición, en una serie de concilios orientales y occidentales de los que se da información detallada en el capítulo siguiente. Fue éste, sin lugar a dudas, uno de los decenios más negros de la historia de la Iglesia. Los pocos espíritus íntegros que osaron plantar cara al despotismo teológico del emperador, como Atanasio, Hilario de Poitiers, Lucifer de Cagliari y Osio de Córdoba hasta poco antes de morir²², no dudaron en identificarlo con el Anticristo y en zaherir sin contemplaciones a los cientos de preladados que se habían vendido al príncipe por unas monedas de oro, un lote de tierra o una sede episcopal: el emperador —escribía apenado Hilario— «no nos azota la espalda sino que nos acaricia el vientre [...] no nos corta la cabeza con la espada sino que nos mata el alma con su oro» (*Liber in Constantium imperatorem*, 5). No era retórica. Hasta Juliano el Apóstata, que contemplaba atento la política religiosa de Constancio, se sentía escandalizado por la ambición y venalidad del clero (*Ep.* 115). Los concilios de Arlés (353), Milán (355), Sirmium (357), Seleucia-Rímmini (359) y Constantinopla (360) son los hitos más importante de esta historia degradante del episcopado, apenas enderezada por la fidelidad a Nicea de un puñado de obispos fieles (enviados normalmente al exilio) y por las buenas intenciones de algunos orientales que aún confiaban en encontrar una fórmula de fe en la que se reconocieran fraternalmente todas las iglesias. No fue posible. Pero también ahora la muerte inesperada del emperador, en noviembre de 361, frustró las perspectivas de un triunfo arrollador del arrianismo y puso súbitamente de relieve el gran desprestigio de sus partidarios como enemigos redomados de la libertad eclesiástica y sumisos servidores del cesaropapismo imperial.

Antes de fallecer, Constancio nombró sucesor a Juliano, sobrino de Constantino, que se había salvado milagrosamente, siendo casi un bebé, de la masacre de Constantinopla en septiembre de 337. Todos conocían su esmerada educación cristiana, sus dotes militares y su amor al estudio: «unos aman los caballos, otros los pájaros y otros las fieras: yo, desde niño, estoy poseído por un terrible deseo de poseer libros», escribe en su Epístola 107. Su enfrentamiento a Constancio hacía esperar el restablecimiento de la tolerancia religiosa, pero nadie podía entonces imaginar que su secreta devoción hacia los dioses paganos lo convertiría de inmediato en el más célebre de los apóstatas.

22. Apéndice documental 3, p. 391.

5. LA REACCIÓN PAGANA DE JULIANO EL APÓSTATA

Durante su infancia y juventud, Juliano, huérfano de padre y madre, recibió una estricta educación cristiana bajo la supervisión atenta de maestros arrianos y del propio Constancio, que procuró además tenerlo apartado de toda actividad política. Su temprana afición por los estudios clásicos (*Misopogon*, 22) no pareció dañar su fe ni siquiera tras su nombramiento y destino como César en las Galias (noviembre de 355), donde, aparte de sus inesperados éxitos militares y administrativos, dio muestra de fidelidad a la política religiosa de Constancio, como bien prueba su apoyo el año 356 a los arrianos en el concilio de Béziers (que acordó la excomunión y exilio de los católicos Rodanio de Tolosa e Hilario de Poitiers) o la puesta en práctica de la ley que prohibía los sacrificios idolátricos (CTh XVI,10,2²³). Aparentemente, tampoco su proclamación como Augusto en febrero de 360 supuso cambio alguno en este ámbito. Por el contrario, sabemos que en enero de 361 celebró la Epifanía en una iglesia de Vienne —siendo precisamente éste el primer testimonio galo sobre tal festividad—, si bien es cierto que, según advierte Amiano Marcelino (XXI,2,4-5), Juliano ya había apostatado en secreto y con este gesto hipócrita sólo pretendía ganar para su causa el apoyo de los cristianos.

5.1. Los proyectos políticos y religiosos de Juliano

Al no ser reconocido Augusto por Constancio, en la primavera de 361 Juliano, que se consideraba emperador legítimo por su pertenencia a la dinastía constantiniana, se dirigió con sus tropas a Oriente decidido a revalidar sus derechos con las armas. Ya sabemos que el enfrentamiento no llegó a producirse porque Constancio murió en noviembre de ese año tras nombrar sucesor a Juliano. Poco después, el nuevo emperador hacía su entrada triunfal en Constantinopla.

Fue entonces cuando Juliano expuso públicamente sus proyectos revolucionarios de restauración social y religiosa, que justificará reiteradamente por un expreso mandato de los dioses. Así lo hizo saber, por ejemplo, en su *Discurso contra el cínico Heraclides*, escrito en marzo de 362, donde describe en forma de parábola el desprecio a los dioses y las injusticias consumadas por sus antecesores («todo se llenó de crímenes y desorden [...] arruinados los santuarios, levantaron nuevos sepulcros y reconstruyeron otros antiguos»). Ante tales

23. Apéndice documental 6.4, p. 395.

desafueros, Zeus y Helios se aparecieron a Juliano, cuando todavía era un niño desamparado, y le confiaron la misión de restaurar su culto y acabar con la maldad, tarea gigantesca en la que también se vería apoyado por Atenea, Hermes y la Buena Fortuna. La norma principal que debía guardar era venerar a los dioses, ser fiel a los amigos y humanitario con los súbditos (*ibid.*, 22).

Su programa político pretendía proseguir la obra del filósofo y humanista Marco Aurelio («la luz más pura y límpida») y aniquilar la del perverso Constantino («apasionado del placer»), según confiesa el propio Juliano, con sincera jocosidad, en su libelo *El banquete* (también llamado *Las Saturnales y Los césares*). De hecho, Juliano había puesto ya en práctica este programa durante su mandato en las Galias: sus principios claves eran restaurar el predominio de la autoridad civil sobre la militar, acabar con los abusos de los recaudadores sobre los más pobres, reducir los impuestos (el tributo medio bajó de 25 monedas de oro por habitante a solamente siete, según Amiano, XVI,5,14) y revitalizar la vida ciudadana. Estos objetivos eran inalcanzables, a su juicio, si no se restablecían los cultos tradicionales y se ponía fin a los costosos privilegios del clero cristiano.

A las exenciones del clero puso fin en marzo del año 362 (CTh XII,1,50 = XIII,1,4) y con anterioridad declaró la libertad religiosa sin excepciones (Mamertino, *Panegírico* XI,23; Juliano, *Ep.* 114). Esta medida favoreció sobremanera a los donatistas, que recuperaron su hegemonía en África del Norte, y también a los católicos (salvo los norteafricanos), hostigados durante años por el arrianismo oficial, muchos de los cuales volvieron del exilio y recuperaron sus iglesias, como bien ilustra, una vez más, el regreso a Alejandría del indómito Atanasio. No estamos, sin embargo, ante una reedición del llamado «edicto de Milán», pues si Constantino instauró una tolerancia general que beneficiaba a los católicos, Juliano se propuso justamente lo contrario: dejar en plena libertad a todas las facciones cristianas para que se aniquilaran mutuamente «como fieras» y dejaran expedito el camino a la piedad tradicional, cuyos templos son ahora reconstruidos y enriquecidos, tanto con fondos públicos como mediante la restitución de los bienes que le habían expoliado los cristianos. Amiano (XXII,5,2-4) lo vio con su habitual lucidez:

Con decretos sencillos y claros ordenó que se abrieran los templos, que se llevaran víctimas a los altares y que se restituyera el culto a los dioses. Para que la efectividad de esta disposición fuera mayor, permitió la entrada en el palacio a algunos obispos cristianos que te-

nían opiniones encontradas, así como de numerosos fieles que estaban también en desacuerdo y les aconsejó que olvidaran sus diferencias y que no había problema alguno para que cada cual, sin ningún temor, tuviera sus propias creencias. El objetivo final de esta disposición era que, al aumentar las discrepancias gracias a la permisividad, no tendría que temer luego a un grupo único, pues sabía por experiencia que ninguna fiera es tan peligrosa para los hombres como los propios cristianos entre sí.

Con la misma intencionalidad anticristiana debe entenderse su apoyo al judaísmo y, muy en particular, a la reconstrucción del templo de Jerusalén, un proyecto frustrado en sus inicios por sorprendentes movimientos telúricos (*Ep.* 134 y 89; Amiano, XXIII,1,3).

Los resultados fueron menos satisfactorios de lo que el emperador esperaba, pues los cristianos tomaron conciencia del peligro y redoblaron los esfuerzos por superar sus diferencias. La impaciencia de Juliano se tradujo en un recrudescimiento de su política religiosa, ya abiertamente anticristiana, desde el verano del 362, coincidiendo con su estancia en Antioquía, ciudad en la que preparaba una gran incursión militar contra los persas. En junio de ese año aprobó el célebre edicto que exigía a los profesores un comportamiento y unas creencias acordes con el paganismo. Los cristianos quedaron así apartados de la docencia²⁴. El emperador hizo saber su voluntad de que también fueran excluidos de los gobiernos provinciales, de los tribunales y del ejército (Rufino, HE I,33; Sozomeno V,3; Sócrates, HE 3,13; Juliano, *Ep.* 83). La represión se cebó especialmente en los obispos y ciudades que, desobedeciendo las órdenes imperiales en favor del paganismo, se reafirmaban en sus convicciones cristinas: en agosto de ese año escribió a los habitantes de Bostra (Arabia) animándoles a que expulsaran al obispo (Juliano, *Ep.* 114), en octubre exilió de nuevo a Atanasio y la misma suerte corrió el obispo Eleusios de Cízico (Sozomeno, HE V,15), Constantia de Palestina perdió su autonomía y quedó sometida a Gaza, confiscó los bienes de la iglesia de Edesa (*Ep.* 115), privó del rango de ciudad a Cesarea de Capadocia porque todo el pueblo era cristiano (Sozomeno, V,4; Libanio, *Or.* XVI,14) y, en fin, si hemos de creer a este mismo historiador (Sozomeno V,3) llegó a negar asistencia militar a Nísibe, asediada por los persas, mientras sus habitantes, cristianos en su totalidad, no retornasen al paganismo.

24. Apéndice documental 5.3, p. 394.

5.2. *La resistencia cristiana*

Los cristianos no sólo fortalecieron su unidad ante el temible desafío de Juliano, sino que a menudo defendieron violentamente sus iglesias y sus ideas. En algunas ocasiones, fue precisamente esta reacción nada pacífica lo que desató la ira y la represalia del emperador. Por eso él se lamenta constantemente de que los galileos (así solía llamar a los cristianos) no supieran agradecerle sus medidas humanitarias y tolerantes y recurriesen a la sedición abierta, promoviendo la agitación y el desorden entre el pueblo (*Ep.* 115). Era un reproche fundado, pues muchos cristianos reconocieron sin empacho que la animadversión del monarca no dio lugar a ninguna persecución, sino que buscaba la destrucción del cristianismo comprando voluntades y corrompiendo a los fieles con cargos y lisonjas (Rufino, HE I,33). Pero no eran menos los clérigos y fieles que soportaban mal la reapertura y reconstrucción de los viejos templos y, menos aún, tener que devolverles los adornos o materiales expoliados en años anteriores. En Cesarea de Capadocia, por ejemplo, donde tiempo atrás habían sido demolidos diversos templos paganos, los cristianos decidieron ahora derruir el único que quedaba en pie, dedicado a la diosa Fortuna. Fue entonces cuando reaccionó Juliano pidiendo a los helenos (así solía denominar él a los paganos) que defendieran con más energía sus templos, condenando a las iglesias de la ciudad a una multa de 300 libras de oro y ordenando que los clérigos fueran inscritos como soldados y los demás fieles borrados del censo (Sozomeno V,4 y 11). También los cristianos de Pesinunte fueron represaliados por sus desmanes contra el culto a la Madre de los dioses (*Ep.* 84; Gregorio Nacianceno, *Or.* V,40), y el propio emperador escribió a los de Bostra para censurarles su oposición violenta a las leyes, promovida por los clérigos, y advertirles que serían castigados si persistían en esa actitud. La situación debió ser allí tensa en extremo, pues Juliano exhorta a sus partidarios «a que no cometan ninguna injusticia contra la masa de los galileos y a que no les ataquen ni injurien» (*Ep.* 114). Y, en fin, la represión antes citada de Cízico sólo se produjo cuando el obispo y los fieles de la ciudad, que ya habían destruido diversos templos paganos y ahora se oponían a su restauración, tramaron una sedición contra el monarca (Sozomeno, V,15).

Uno de los más graves momentos de tensión lo protagonizó el propio Juliano durante su estancia en Antioquía el verano de 362. La concentración de tropas en la ciudad, la ambición de los especuladores y la sequía que sufría la región circundante supusieron un

elevado encarecimiento de los precios y un profundo malestar social. Ni las importaciones masivas de grano ni la ley de precios (*Misopogon*, 41) bastaron para superar la crisis y las hecatombes piadosas (que luego consumían los soldados hasta el hartazgo y la borrachera) no hacían sino aumentar el descontento de los cristianos, que eran mayoría en la ciudad (Amiano, XXII,12,6). Buscando la benevolencia divina, Juliano quiso reconstruir el templo de Apolo situado en el valle de Dafne (a unos seis kilómetros de Antioquía) y purificar el lugar alejando de allí las reliquias del mártir Babilas. La indignación de los cristianos y su hostilidad al emperador se hizo entonces tan patente que, días después (octubre de 362), cuando ardió el templo de Apolo, Juliano no dudó en culparlos y, aunque carecía de pruebas, ordenó en represalia cerrar y saquear la iglesia catedral de la ciudad (*Misopogon*, 15; Amiano, XXII,13,1-3). A partir de ahora, la expedición persa se vio como una especie de macabra ordalía: su éxito supondría el éxito de los dioses paganos y el recrudecimiento de la hostilidad contra los cristianos; su fracaso, por contra, el descrédito de Juliano y de su idolatría. Y hubo, al parecer, fanáticos «galileos» que no se recataron de expresar públicamente su deseo de verlo pronto derrotado y muerto.

5.3. *Fracaso y muerte de Juliano*

La historiografía racionalista vio en Juliano una reacción luminosa de sabiduría y libertad frente al Imperio obtuso y opresor instaurado por Constantino. Esta percepción parece fundada, pues a fin de cuentas así es como el propio Juliano se ve a sí mismo en algunos de sus escritos y así es como gustan valorarlo los historiadores paganos del Bajo Imperio, en especial Zósimo. Pero habría, sin embargo, que matizarla. Sobre todo porque el pensamiento filosófico y helenista del emperador se asemejaba muy poco al de las figuras paradigmáticas que él mismo decía imitar, como Marco Aurelio, Alejandro Magno, Heráclito o Platón. Entre lo que Juliano pretendía ser y lo que realmente fue, cabe apreciar, creo, al menos tres contradicciones que pueden servirnos de guía para valorar sus ideales y su obra como estadista:

a) Se declara constantemente filósofo y amante de la verdad, pero no duda en afirmar su misión providencial, a la que había sido destinado por los dioses desde su más tierna infancia. Filosofía y providencialismo son conceptos mal avenidos que Juliano no acertó a conciliar, pues el misticismo irracional, propio del neoplatonismo

de la época, dominó de tal modo su conducta pública y privada que a menudo se comportaba como un crédulo supersticioso e inculto, devoto apasionado de la teúrgia y de las ceremonias menos edificantes del paganismo (idolatría, hecatombes, ritos adivinatorios en los que él mismo mataba a las víctimas y aparecía con sus manos ensangrentadas...), tal y como le reprochan sus admiradores Libanio (*Or.* XII,80-82) y Amiano²⁵. Más que filósofo, Juliano fue un iluminado con evidentes resabios de fanatismo, un hombre al cabo muy de su tiempo, que tal vez hubiera sido, sin su apostasía, el mejor de los emperadores cristianos o tal vez, sin su muerte prematura, el peor de los perseguidores.

b) Su religiosidad, que él define con el término «helenismo», fue tremendamente atípica, debido a su distanciamiento de la religión clásica (cuyos ritos estaban siempre al servicio del Estado) y a su proximidad a las religiones orientales (interesadas en la salvación del hombre). Recordemos que Juliano se despreocupó de Occidente y de Roma y que en esta parte del Imperio su obra apenas dejó huella. Más que un pagano a la manera clásica, Juliano fue un devoto de religiones surgidas fuera del Imperio, de los cultos solares de procedencia siria, de los misterios frigios de la Gran Madre, de los rituales iniciáticos de Mitra, dios venido del enemigo persa. Para un griego o un romano, la religión no es óbice para el cuidado y disfrute del cuerpo, ni implica en absoluto el descontrol psíquico. Juliano, en cambio, se sometió a una ascesis rigurosa (*Misopogon*, 4 y 7²⁶) porque deseaba ardentemente encontrar a Dios, «colocarse completamente fuera de sí mismo y darse cuenta de que se es un ser divino y mantener la inteligencia de forma infatigable e inamovible en los pensamientos divinos, impolutos y puros, despreciando en cambio todo lo relativo al cuerpo y juzgándolo, como Heráclito, más inmundo que basura» (*Discurso contra el cínico Heracles*, 20).

c) Siendo un enemigo irreconciliable del cristianismo, se propuso aniquilarlo mediante la constitución de una contra-iglesia pagana, con una jerarquía clerical calcada de los cristianos, con sus correspondientes doctrinas, dogmas, ética y prácticas piadosas. Juliano rendía así un homenaje involuntario a sus antiguos hermanos de fe y venía a reconocer su superioridad organizativa, teológica y moral²⁷. Era también, a la postre, el anuncio de su propio fracaso.

25. Apéndice documental 5.1, p. 393.

26. Apéndice documental 5.1, p. 393.

27. Apéndice documental 5.2.1 y 5.2.2, pp. 393-394.

Pero la causa de Juliano naufragó, sobre todo, por otras dos razones: en primer lugar, porque careció de apoyos sociales. Nunca se ganó la adhesión de las masas, tan alejadas de las especulaciones teosóficas del emperador como de su devoción mística por los ritos. Ni contó tampoco con la simpatía de la aristocracia pagana, numerosa e influyente en Roma y en todo Occidente, pero que en absoluto se sintió identificada con las tendencias orientalizantes del príncipe: es significativo que su principal valedor fuese aquí Agorio Pretexato, un aristócrata pagano especialmente conocido por su devoción a los cultos místicos. Ni siquiera las curias y las ciudades apoyaron el programa renovador de Juliano, quizá porque sus efectos más beneficiosos apenas llegaron a percibirse debido a su muerte prematura.

La segunda y principal razón del fracaso de Juliano fue la fortaleza del cristianismo, su sólida organización interna (que él desea imitar), su eficaz sistema de asistencia a los más necesitados (a la mayoría de los cuales las iglesias locales aseguraban comida, hospedaje y sepultura, cosas todas que Juliano confiesa echar de menos entre los paganos²⁸), su implantación, en fin, en las altas instancias del Estado, en la administración, el ejército y los gobiernos provinciales y locales. Hasta la cultura estaba ya tan marcada por el cristianismo que el propio Juliano puede llamarse a sí mismo helenista y defensor del helenismo a sabiendas de que estos términos se han devaluado y aluden sobre todo a las prácticas religiosas del pasado y a su minoría de adeptos. Aunque ni siquiera a los cristianos les gustara esta identificación (Gregorio de Nacianzo, *Or.* IV,5), helenismo y paganismo empezaban a ser términos sinónimos.

El 27 de junio de 363, en el frente persa, Juliano cayó atravesado por una lanza que nadie supo si procedía del enemigo o de un cristiano resentido. En su lecho de muerte, según cuenta Amiano (XXV,3,16ss.), confesó partir en paz y sin miedo (pues «tan cobarde es quien desea morir cuando no es el momento como quien lo rechaza cuando es oportuno»), satisfecho de haber gobernado con moderación y en interés de Roma. Antes de expirar, aún tuvo tiempo de dialogar brevemente sobre la nobleza del alma con dos amigos filósofos que lo acompañaban. Tenía treinta y dos años de edad. Los cristianos celebraron su muerte con alborozo y nadie se atrevió a elogiar su figura hasta mucho después. Quizá Juliano presintiera ya esta soledad del derrotado cuando meses atrás escribía:

28. Apéndice documental 5.2.2, p. 394.

El pueblo, que en su totalidad ha escogido el ateísmo [= cristianismo], me odia porque ve que persevero en los preceptos tradicionales de la religión, los poderosos porque se les impide vender todo a precio elevado, y todos por defender sus bailarines y teatros (*Misopogon*, 29).

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Visión crítica del pagano Zósimo sobre la personalidad y la política de Constantino*

Cuando todo el poder quedó en manos de Constantino, no ocultó éste por más tiempo su natural vileza, sino que diose a obrar en todo a su placer. Practicaba aún los ritos ancestrales, pero más que por respeto, por utilidad. Por la misma razón prestaba oído a los adivinos, al haber comprobado que, respecto a todas las empresas que coronó con éxito, le habían predicho la verdad. Mas cuando, lleno de la mayor jactancia, llegó a Roma [julio del 326], creyó que había de hacer estreno de su impiedad comenzando por los primeros fundamentos. En efecto, como su hijo Crispo, quien había sido honrado con la dignidad de César, incurriese en la sospecha de mantener trato íntimo con Fausta, su madrastra, le quitó la vida sin atender para nada a los dictados de la naturaleza. Dado que la madre de Constantino, Helena, se dolía ante tamaña desgracia y llevaba mal la muerte del muchacho, Constantino, como para consolarla, remedia este mal con un mal mayor. Pues ordenó calentar desmesuradamente un baño en el que sumerge a Fausta hasta sacarla cadáver. Con tales hechos en la conciencia, además de violaciones de juramentos, se dirige a los sacerdotes, de quienes reclama purificación de sus faltas. Y cuando le dicen que no conocen remedio alguno que pueda purificar semejantes atrocidades, un egipcio que, llegado a Roma de Iberia [¿Osio de Córdoba?], se había convertido en persona familiar para las mujeres de palacio, aseguró en presencia de Constantino que la doctrina de los cristianos suprimía cualquier yerro y aportaba el mensaje según el cual los impíos que tomaban parte en ella quedaban al instante purificados de cualquier falta. Constantino, recibiendo con la mayor complacencia semejantes palabras, abandonó las creencias ancestrales para acogerse a lo que le proponía el egipcio; y dio inicio a su impiedad entrando en desconfianza de la adivinación...

Al no poder soportar los insultos que prácticamente todos le dirigían, se dedicó a buscar una ciudad de igual categoría que Roma con el propósito de erigir en ella una residencia imperial [...] Impresionado por la situación de la ciudad de Bizancio, resolvió engrandecerla cuanto fuese posible y adecuarla para sede imperial. Tras construir un foso circular, la ciñó con mura-

llas quince estadios más allá de las antiguas; adornó el hipódromo incorporándole el templo de los Dioscuros y colocó en aquél el trípode de Delfos, trípode que porta consigo la imagen misma de Apolo; erigió dos templos donde albergar imágenes, en uno la de Rea, madre de los dioses, y en el otro una Fortuna de Roma; y construyó casas para algunos senadores; alejado de la guerra y entregado a una vida de molicie, se dedicó a realizar repartos de comida entre el pueblo de Bizancio, repartos de los que éste ha continuado beneficiándose hasta hoy en día...

Facilitó a los bárbaros la penetración en el territorio sometido a los romanos [...] cuando quitó de las fronteras la mayor parte de las tropas para establecerlas en las ciudades, que no necesitaban protección; con ello cargó aquellas ciudades que vivían tranquilas con los perjuicios que acarrea la presencia de los soldados —por lo cual la mayor parte de ellas ha quedado desierta—, enervó a la tropa, entregada a los espectáculos y a la molicie y, en una palabra, puso los cimientos y plantó la simiente de la ruina que hasta hoy se prolonga en los asuntos públicos. Una vez que llevó a cabo todas estas cosas, siguió Constantino derrochando los impuestos en obsequios injustificados a gente inmerecedora de ellos, con lo cual resultaba gravoso a los contribuyentes y enriquecía a hombres incapaces de prestar servicio alguno. Fue él, asimismo, quien impuso el pago de oro y plata a todos cuantos se ocupaban del comercio en cualquier lugar de la tierra, incluidos los más pobres y las meretrices; de suerte que las madres llegaron a vender a sus hijos, y los padres a conducir a sus hijas al prostíbulo, compelidos a valerse del trabajo de éstas para aportar dinero a los recaudadores del crisárgiro [impuesto «en oro y plata»] [...] Censó las haciendas de los clarísimos y las gravó con una contribución a la que él mismo puso el nombre de *foliis*. Con tales impuestos dejó exhaustas a las ciudades. Y al mantenerse esta exigencia incluso después de su muerte, quedaron la mayoría de ellas desiertas de habitantes (Zósimo, *Historia nueva* II, 29-39. Trad. de J. M. Candau).

2. *La política constantiniana en favor del cristianismo*

2.1. *El llamado «Edicto de Milán» (313)*

Licinio entró en Nicomedia y el 13 de junio del 313 ordenó que se hiciese pública una circular que había entregado al gobernador sobre el restablecimiento de la Iglesia, en estos términos:

«Habiéndonos reunido felizmente en Milán [¿febrero de 313?] tanto yo, Constantino Augusto, como yo, Licinio Augusto, y habiendo tratado sobre todo lo relativo al bienestar y a la seguridad públicas, juzgamos oportuno regular, en primer lugar, entre los demás asuntos que, según nosotros, beneficiarán a la mayoría, lo relativo a la reverencia debida a la divinidad; a saber, conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desee, con la finalidad de que todo lo que hay de divino en la sede celestial se mostrase favorable y propicio tanto a nosotros como a todos los que están bajo nuestra autoridad. Así, pues,

con criterio sano y recto, hemos creído oportuno tomar la decisión de no rehusar a nadie en absoluto este derecho, bien haya orientado su espíritu a la religión de los cristianos, bien a cualquier otra religión que cada uno crea la más apropiada para sí, con el fin de que la suprema divinidad, a quien rendimos culto por propia iniciativa, pueda prestarnos en toda circunstancia su favor y benevolencia acostumbrados. Por lo cual, conviene que tu excelencia sepa que nos ha parecido bien que sean suprimidas todas las restricciones contenidas en circulares anteriores dirigidas a tus negociados, referentes al nombre de los cristianos y que obviamente resultaban desafortunadas y extrañas a nuestra clemencia, y que desde ahora todos los que deseen observar la religión de los cristianos lo puedan hacer libremente y sin obstáculo, sin inquietud, ni molestias. Hemos creído oportuno poner en conocimiento de tu diligencia esta disposición en todos sus extremos, para que sepas que hemos concedido a los propios cristianos incondicional y absoluta facultad para practicar su religión. Al constatar que les hemos otorgado esto, debe entender tu excelencia que también a los demás se les ha concedido licencia igualmente manifiesta e incondicional para observar su religión en orden a la conservación de la paz en nuestros días, de modo que cada cual tenga libre facultad de practicar el culto que desee. Hemos actuado así para no dar la apariencia de mantener la más mínima restricción con algún culto o alguna religión.

»Además, hemos dictado, en relación con los cristianos, la siguiente disposición: los locales en que anteriormente acostumbraban reunirse, respecto a los cuales las cartas enviadas anteriormente a tu negociado contenían ciertas instrucciones, si alguien los hubiese adquirido con anterioridad, bien comprándose los al Fisco, bien a cualquier persona privada, les deben ser restituidos a los cristianos sin reclamar pago o indemnización alguna y dejando de lado cualquier subterfugio o pretexto. Asimismo, quienes los adquirieron mediante donación, los deben restituir igualmente a los cristianos a la mayor brevedad posible. Además, si aquellos que los adquirieron mediante compra o donación reclaman alguna indemnización de nuestra benevolencia, deben dirigirse al Vicario para que, mediante nuestra clemencia, se les atienda. Todos estos locales le deben ser devueltos a la comunidad cristiana por intermedio tuyo sin dilación alguna.

»Por otra parte, puesto que es sabido que los mismos cristianos poseían no sólo los locales en que solían reunirse, sino también otras propiedades que pertenecían a su comunidad en cuanto persona jurídica, es decir, a las iglesias, y no a personas físicas, también éstas, sin excepción, quedan incluidas en la disposición anterior, por lo que ordenarás que, sin pretexto ni reclamación alguna, les sean devueltas a estos mismos cristianos, es decir, a su comunidad y a sus iglesias, de acuerdo con las condiciones arriba expuestas, a saber: que quienes las devuelvan gratuitamente, según hemos dispuesto, pueden esperar una indemnización por parte de nuestra clemencia. En todo lo referente a la susodicha comunidad cristiana, deberás mostrar tu eficaz mediación para que nuestro decreto se cumpla con la mayor rapidez posible, a fin de que también en este asunto se muestre la preocupación de nuestra clemencia con la paz pública. Todo esto se hará para que, según he-

mos expresado más arriba, el favor divino que nos asiste y que en tan graves circunstancias hemos experimentado, actúe siempre de manera próspera en nuestras empresas con el consiguiente bienestar general. A fin de que puedan llegar los términos del decreto, muestra de nuestra benevolencia, a conocimiento de todos, deberás ordenar su promulgación y exponerlo en público en todas partes para que todos lo conozcan, de modo que nadie pueda ignorar esta manifestación de nuestra benevolencia».

Una vez publicadas estas circulares, recomendó también de palabra que los lugares de culto fuesen restituidos a su situación primitiva. Así, pues, desde el momento de la destrucción de la iglesia [23 de febrero del 303] hasta el de su restauración pasaron diez años y cuatro meses más o menos (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 48. Trad. de R. Teja).

2.2. *Carta de Constantino a Anulino, gobernador de África proconsular, urgiéndole a que devuelva los bienes confiscados a la Iglesia católica (febrero 313)*

Salud, estimadísimo Anulino. Es costumbre de nuestra benevolencia lo siguiente: que nosotros no solamente queremos que no se cause daño a lo que precisamente pertenece al derecho ajeno, sino que incluso se restituya, estimadísimo Anulino.

De ahí que queramos que, al recibir esta carta, si, en cada ciudad o incluso en otros lugares, algunos de estos bienes pertenecían a la Iglesia católica de los cristianos y ahora los detentan o bien ciudadanos o bien otras gentes, harás que dichos bienes sean restituidos inmediatamente a las mismas iglesias, puesto que hemos decidido que precisamente aquello que las dichas iglesias poseían antes sea restituido a su derecho.

Por consiguiente, ya que tu santidad está comprobando que la orden de este nuestro mandato es evidentísima, apresúrate a que todo, ya sean huertos, casas o cualquier otra cosa que pertenezca al derecho de las dichas iglesias, les sea restituido lo más rápidamente posible, de suerte que llegue a noticia nuestra que has aplicado a esta nuestra orden la más escrupulosa obediencia (Eusebio, HE X,5,15-17. Trad. de A. Velasco).

2.3. *Nueva carta de Constantino a Anulino, ordenando que los clérigos partidarios del obispo Ceciliano de Cartago fuesen eximidos de funciones públicas (primavera del 313)*

Salud, estimadísimo Anulino. Como quiera que, por una serie de hechos, aparece que la religión en que se conserva el supremo respeto al santísimo poder del cielo, cuando ha sido despreciada, ha sido causa de grandes peligros para los asuntos públicos, y, en cambio, cuando se la ha admitido y se la ha preservado legalmente, ha proporcionado al nombre romano grandísima fortuna y a todos los asuntos de los hombres una prosperidad singular —pues esto es obra de los beneficios divinos—, he decidido, estimadísimo Anulino, que aquellos varones que con la debida santidad y con la familia-

ridad de esta ley están prestando sus servicios personalmente al culto de la divina religión reciban la recompensa de sus propios trabajos.

Por esta razón, aquellos que dentro de la provincia a ti encomendada están prestando personalmente sus servicios a esta santa religión en la Iglesia católica, que está presidida por Ceciliano, y los que acostumbran a llamar clérigos, quiero que, sin más, y una vez por todas, queden exentos de toda función pública civil, no sea que por algún error o por un extravío sacrilego se vean apartados del culto debido a la divinidad; antes bien, están aún más entregados al servicio de su propia ley sin estorbo alguno, ya que, si ellos rinden a la divinidad la mayor adoración, parece que acarrearán incontables beneficios a los asuntos públicos (Eusebio, HE X,7,1-2).

2.4. *Carta de Constantino a Ceciliano, obispo de Cartago, haciendo donación de dinero a las iglesias (principios del 313)*

Constantino Augusto a Ceciliano, obispo de Cartago. Puesto que en todas las provincias, particularmente en las Áfricas, las Numidias y las Mauritánias, me plugo que se otorgase algo para sus gastos a algunos ministros señalados de la legítima y santísima religión católica, he despachado una carta para el perfectísimo Urso, director general de las finanzas de África, indicándole que se las arregle para abonar a tu firmeza tres mil *folles*.

Tú, por consiguiente, cuando acuses recibo de la indicada cantidad de dinero, manda que este dinero se reparta a todas las personas arriba mencionadas conforme al documento que Osio te ha enviado. Pero si te enteras de que falta algo para cumplimiento de este mi plan relativo a todos ellos, deberás pedir sin reparo a Heráclides, el procurador de nuestros bienes (*procurator rei privatae*), lo que sepas que es necesario, ya que, hallándose aquí presente, le di órdenes para que se preocupase de pagarte sin la menor vacilación, en el caso de que tu firmeza le pidiese algún dinero.

Y como quiera que tengo informes de que algunos hombres de inconstante pensamiento están queriendo apartar al pueblo de la santísima y católica Iglesia con perverso engaño, sabe que he dado órdenes parecidas al prócansul Anulino [cf. *supra*, 5,15] y también al vicario de los prefectos, Patricio, que se hallaban presentes, para que, entre todo lo demás, dediquen también a esto la debida preocupación y no se permitan el descuidar tal asunto. Por lo cual, si vieres que algunos hombres así persisten en esta locura, acude sin la menor vacilación a los jueces antedichos y preséntales este asunto para que ellos, como les mandé cuando estaban presentes, los conviertan al buen camino.

Que la divinidad del gran Dios te guarde por muchos años (Eusebio, HE X,6,1-5).

2.5. *Carta de Constantino a Alejandro, obispo de Alejandría, y Arrio (septiembre/octubre de 324)*

Me propuse, en primer lugar, hacer converger en una sola pauta de comportamiento las opiniones que todos los pueblos sustentan sobre la divini-

dad; en segundo lugar, restaurar y reconstruir el cuerpo común de la población, que se hallaba como aquejado de una grave herida. Al apuntar a estos dos blancos, atendí al primero con el ojo secreto de la reflexión, e intenté enderezar lo segundo con la fuerza del poder militar, consciente de que si yo lograba establecer, según mis ruegos, una común armonía de sentimientos entre todos los servidores de Dios, la administración general de los asuntos de Estado se beneficiaría de un cambio que correría parejo con los píos pareceres de todos... ¿Cuál es mi consejo? En primer lugar, no se debería interrogar por tales temas, o responder, una vez planteados. Pues ¿cómo uno va a ser capaz de comprender con exactitud o de interpretar con propiedad la magnitud de unos dogmas tan grandes y tan en demasía abstrusos? (Eusebio, *Vida de Constantino II*, 65-69. Trad. de M. Gurruchaga).

2.6. *El Credo de Nicea*

Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas, visibles e invisibles.

Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado por el Padre, unigénito, o sea, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial (*homoousion*) con el Padre, por quien todo fue hecho, en el cielo y en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, volverá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Y en el Espíritu Santo.

Y a los que dicen que hubo un tiempo en que no existió, que no existió antes de nacer y que comenzó a existir de la nada, y a los que afirman que el Hijo de Dios es de una hipóstasis o sustancia diferente o que está sujeto a alteración o cambio —a éstos la Iglesia católica y apostólica los anatemiza— (versión de J. N. D. Kelly, 1980, 259).

2.7. *Constantino y los Lugares Santos*

Se le ocurrió pensar que era su deber hacer que el benditísimo lugar de la resurrección del Salvador en Jerusalén llegara a ser eximio y venerable. Al punto, pues, ordenó construir un edificio dedicado a la oración, concibiendo el proyecto no sin el concurso divino, antes bien, inducido por el mismo espíritu del Salvador [...] Y al obispo Macario que por entonces estaba al frente de la comunidad de Jerusalén envió un escrito, expresándose en estos términos: Es preciso que tu solicitud disponga y provea de toda cosa necesaria, de tal modo que la basílica no sólo resulte mejor que las de otro sitio, sino también las restantes partes del conjunto se configuren de tal manera que todo lo que pueda haber de eximia belleza en cualesquiera urbes sea derrotado en parangón con esta construcción [...] Éste fue, pues, el templo [= basílica del Santo Sepulcro] que el emperador erigió como palmario testimonio de la resurrección del Salvador, haciéndolo espléndido en todos sus

elementos con lujoso equipamiento de rey. Lo adornó con numerosísimos monumentos votivos de indescriptible belleza, a base de oro, plata y piedras preciosas de distintas clases [...]

Cuando tuvo conocimiento de que otros lugares estaban allí ennoblecidos por contar con la presencia de dos cuevas místicas, los ornamentó también con opima largueza [...] Inmediatamente hizo consagrar dos templos al Dios ante quien se había prosternado, uno junto a la cueva del Nacimiento [en Belén], el otro sobre el monte de la Ascensión [monte de los Olivos]. Ésta es, pues, la manera en que el emperador realizó en la provincia palestina las notables obras que se han descrito, y al erigir, en las restantes, más iglesias de nueva planta, las ennobleció en una escala más imponente que la anterior (Eusebio, *Vida de Constantino III*, 25-48).

2.8. Otras medidas de Constantino en favor del cristianismo y de la Iglesia

Estableció la ley de que se considerara como un día especialmente apto para la oración al que en verdad es primero y principal de la semana, es decir, el día del Señor y de la salvación [...] En consecuencia, prescribió a todos los vasallos del Imperio romano dedicar al descanso el día consagrado al Salvador²⁹.

Tras haber invitado en cierta ocasión a unos obispos a un banquete, emitió la opinión de que él también era obispo, expresándose con estas palabras: «Mientras vosotros sois obispos de lo que está dentro de la Iglesia, yo he sido constituido por Dios obispo de lo que está fuera...». De aquí que, con buen acuerdo, ordenara con ininterrumpidas leyes y disposiciones no sacrificar a los ídolos, no encargarse oráculos, no erigir simulacros, no celebrar ritos ocultos, no contaminar las ciudades con cruentas luchas de gladiadores.

Antiguas leyes castigaban a los carentes de prole con la supresión del derecho de sucesión de los bienes familiares. Era ésta una ley atroz para los que no tenían hijos, pues los sancionaba con una pena como si fueran criminales. Una vez derogada, otorgó el derecho de suceder a los que les correspondía.

Dispuso también por ley que ningún cristiano fuera esclavo de los judíos; pues no era justo que los que han sido rescatados por el Salvador estén sometidos al yugo de la esclavitud por quienes mataron a los profetas y al Señor: si algún cristiano era encontrado en esta situación, al uno se le dejaría libre, y al otro se le castigaría con multa pecuniaria. Ratificó con su autoridad las sentencias de los obispos dictadas en los sínodos [...] pues afirmaba que los sacerdotes de Dios merecían más crédito que cualquier juez.

Daba, de manera particular, a las iglesias de Dios lo más que podía, repartiendo ya fincas, ya trigo para la manutención de gente sin recursos, niños huérfanos y mujeres viudas. Acopiaba además con gran cuita enormes cantidades de ropa para los desnudos e indigentes. Pero con diferencia tributaba una mayor estima a los que habían consagrado sus vidas a la filosofía divina (Eusebio, *Vida de Constantino*, IV, 18-28).

29. La ley aquí citada sobre el descanso y festividad dominical se encuentra recogida en el *Código de Justiniano*, III, 12, 2.

3. Carta de Osio de Córdoba al emperador Constancio (ca. 355)

Osio al emperador Constancio, salud en el Señor: yo confesé a Cristo ya una vez, cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persiguieres, pronto estoy a padecerlo todo, antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad. De ningún modo puedo aprobar tu conducta, ni tus escritos, ni tus amenazas. Deja de escribir semejantes cosas; no pienses como Arrio [...] No te entrometas en los asuntos eclesiásticos, ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruido por nosotros. A ti te dio Dios el Imperio; a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el Imperio se opondría a la ordenación divina, del mismo modo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia. Escrito está: *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios* (Mt 22,21). Por lo tanto, ni a nosotros es lícito tener el Imperio en la tierra, ni tú, ioh, rey!, tienes potestad en las cosas sagradas (Atanasio de Alejandría, *Historia arianorum*, 44. Trad. de E. Flórez y Z. García Villada).

4. Privilegios del clero

4.1. Cf. *supra* texto 2.3 (Eusebio, HE X,7,1-2).

4.2. El emperador Constantino Augusto al obispo Osio. Si alguien con piadosa intención concediese la merecida libertad a sus esclavos en el seno de la iglesia, deberá considerarse que se otorga con el mismo derecho con que se concedía la ciudadanía romana siguiendo las formalidades establecidas. Pero es Nuestro deseo que esto sólo se haga en presencia de los obispos (*sub adspectu antistitum*). Además, si los clérigos conceden la libertad a sus propios esclavos, les permitimos que el disfrute pleno de tal libertad no se otorgue solamente a la vista de la iglesia y del pueblo religioso, sino también cuando las libertades se concedan como última voluntad o se ordene darlas oralmente, de manera que [los esclavos] reciban la libertad directamente el día de la publicación de la voluntad, sin necesidad de ningún otro testigo o intérprete legal (CTh 4.7.1; CJ I.13,2, 18 de abril del año 321).

4.3. El emperador Constantino Augusto a Octaviano, gobernador de Lucania y Bruzio. Quienes consagran su servicio religioso al culto divino, es decir, los llamados clérigos, deben quedar dispensados de todas las cargas públicas, con el fin de que la malicia sacrilega de alguna gente [¿los donatistas?] no les aparte de los servicios divinos (CTh XVI,2,2, 21 de octubre de 313).

4.4. El emperador Constantino Augusto [a un destinatario desconocido]. Hemos tenido conocimiento de que los clérigos de la Iglesia católica son vejados por una facción de herejes hasta tal punto que se ven gravados con ciertas designaciones exigidas por la costumbre de la administración en contra de los privilegios que les han sido concedidos. Conviene, pues, que si tu gravedad encuentra a alguien vejado de este modo nombre a otro para sus-

tituirle y en adelante las personas que pertenecen a la mencionada religión sean protegidas contra tales ultrajes (CTh XVI,2,1, 31 de octubre de 313. Trad. de R. Teja).

4.5. Los emperadores Constancio y Constante Augustos a todos los obispos de las diversas provincias. En orden de que las organizaciones al servicio de las iglesias puedan completarse con una gran multitud de gentes, se concederá inmunidad fiscal a los clérigos y acólitos y serán protegidos contra la exacción de los servicios públicos forzosos de baja categoría; de ningún modo estarán sometidos a los pagos fiscales. Igualmente la exacción de servicios para el mantenimiento de las postas suplementarias habrá de cesar. Esta indulgencia la concedemos a sus esposas, hijos y siervos, hombres y mujeres por igual, porque mandamos que también sigan estando exentos de imposiciones fiscales (CTh XVI,2,10, 26 de mayo de 353. Trad. de J. J. Sayas).

4.6. El mismo Augusto [Constancio] y César [Juliano] a Tauro, prefecto del Pretorio. En el sínodo de Ariminum [Rimini, 359], cuando se sostuvo una discusión relativa a los privilegios de las iglesias y de los clérigos, se elaboró un decreto a este efecto, a saber, que las unidades de tierra sometidas a tributo que resulten pertenecer a la Iglesia sean liberadas de cualquier servicio público obligado y que se vean libres de cualquier entorpecimiento. Nuestra sanción, dada anteriormente, viene a rebatir este decreto.

Pero a los clérigos y a aquellas personas a quienes un uso reciente ha empezado a llamar «sepultureros» debe ser concedida exención de servicios públicos obligatorios de naturaleza baja y del pago de tasas, si, por razón de llevar un negocio de muy pequeña escala, tuvieran que adquirir comida y ropas pobres para sí mismos. Sin embargo, aquellos otros cuyos nombres estaban incluidos en el registro de comerciantes en el momento en que los pagos de tasas fueron oficialmente hechos, asumirán las tareas y pagos de tasas de los comerciantes en la medida en que entraron con posterioridad en la condición de clérigos.

En lo que respecta a los clérigos que poseen propiedades fundiarias, sin embargo, Vuestra Sublime Autoridad decretará no solamente que de ninguna manera ellos puedan eximir a las unidades de tierras imponibles de otros hombres del pago de las tasas, sino también que dichos clérigos sean obligados a realizar pagos fiscales por las tierras que ellos mismos poseen. Pues en verdad ordenamos a todos los clérigos, en la medida en que son terratenientes, que asuman los pagos provinciales de los débitos fiscales, especialmente desde el momento en que en la Corte de Vuestra Tranquilidad otros obispos procedentes de zonas de Italia, así como los venidos de Hispania y África, han estimado que esta regularización es muy justa y que, además de esas unidades imponibles de tierra y de la declaración fiscal que corresponden a la Iglesia, todos los clérigos deben ser requeridos para realizar todos los servicios públicos obligatorios y para proporcionar transporte (CTh XVI,2,15, 30 de junio de 360. Trad. de J. J. Sayas).

5. *Juliano el Apóstata*

5.1. *Semblanza del emperador*

Juliano destacaba por la brillantez de sus acciones y por su majestad innata. Según piensan los sabios, las virtudes fundamentales son cuatro: moderación, prudencia, justicia y valor, a las que se añaden otras virtudes adquiridas: el conocimiento del arte militar, la autoridad, la fortuna y la liberalidad. Pues bien, todas ellas fueron cultivadas por Juliano con afán constante.

En primer lugar, destacó por una castidad tan intachable que incluso después de perder su esposa, no prestó atención alguna a lo sexual [...] Esta sobriedad iba desarrollándose cada vez más, a lo que se añadía su moderación en la comida y en el sueño. Su dieta y la frugalidad de su mesa eran dignas de admiración. De hecho, a veces se le veía comer de pie, como los soldados, un alimento escaso y pobre. Y después de quehaceres agotadores, se refugiaba en el estudio de las letras...

Sus faltas se resumen brevemente. Era de carácter algo inconstante, pero esto lo corregía con un severo autocontrol. Era bastante hablador y demasiado aficionado a los presagios. Inmolaba innumerables víctimas, con lo cual podría pensarse que, si hubiera vuelto de la guerra contra los partos, habrían escaseado los bueyes. Orgullosa con los aplausos del vulgo, buscaba sin cesar alabanzas, y este deseo de popularidad le llevaba con frecuencia a tratar con gente indigna (Amiano Marcelino, *Historia*, XXV,4.1-17. Trad. de M. L. Harto).

5.2. *Ideales espirituales de Juliano*

5.2.1. Los dioses no son culpables de la pobreza, sino que nuestra insaciabilidad de poseedores es también causa para los hombres de una suposición falsa sobre los dioses [...] Hay que compartir, pues, con todos los hombres, pero con los buenos de forma más liberal, y con los pobres lo que baste para su necesidad. Yo afirmaré incluso, aunque diga una paradoja, que sería tanto hacer partícipes de vestidos y alimentos también a los enemigos, porque damos al ser humano y no a un carácter determinado. Por ello creo que este cuidado debe también aplicarse a los que están encerrados en la cárcel [...] La revelación de los dioses dice que cuando Zeus ordenaba el universo cayeron unas gotas de sagrada sangre desde el cielo y brotó el género humano: de esta manera, todos somos parientes, procedemos de un solo hombre y de una sola mujer...

Al observar las imágenes de los dioses, no creamos que son de piedra ni madera ni, por supuesto, que ellas son los dioses mismos, porque tampoco decimos que las estatuas de los emperadores son los propios emperadores. Todo el que ama al emperador contempla con gusto la estatua del emperador, y todo el que ama a su hijo contempla con gusto la de su hijo, y todo el que ama a su padre la de su padre; por tanto, todo el que ama a Dios mira con gusto las imágenes de los dioses, reverenciando y temblando

a un tiempo ante los dioses invisibles que lo contemplan [...] Que nadie, pues, deje de creer en los dioses, al ver cómo algunos insultan sus imágenes y templos (Juliano el Apóstata, *Carta* 89b, 290-295. Trad. de J. García y P. Jiménez).

5.2.2. El helenismo todavía no marcha como cabía esperar por culpa de nosotros que lo profesamos. ¿No vemos que lo que más ha contribuido al crecimiento del ateísmo es la humanidad con los extranjeros y la previsión sobre el enterramiento de los muertos y la fingida gravedad de vida? De cada una de estas cosas creo que debemos ocuparnos nosotros de verdad. Convince a los sacerdotes de la Galacia de que sean diligentes, o sepáralos de su sagrada función si no se aproximan a los dioses con sus mujeres, hijos y servidores, sino que toleran que sus criados, hijos o esposas galileas prefieran el ateísmo a la veneración de los dioses. Exhorta al sacerdote a no acudir al teatro, ni beber en las tabernas, ni ponerse al frente de algún arte o trabajo vergonzoso y censurable, y a los que te obedezcan hónralos, pero a los que te desobedezcan destitúyelos. Establece en cada ciudad abundantes hostales para que disfruten de nuestra humanidad los extranjeros. De dónde sacarás el dinero he pensado lo siguiente: he ordenado que cada año se entreguen para toda Galacia 30.000 modios de grano y 60.000 xestas de vino; de ello hay que gastar el quinto en los pobres que están al servicio de los sacerdotes, y el resto repartirlo a los extranjeros y a los que mendiguen de nosotros. Pues es vergonzoso que entre los judíos ni uno mendigue y que los impíos galileos se alimenten además de a los suyos a los nuestros, mientras que los nuestros se ven que están faltos de ayuda. Enseña a los partidarios del helenismo a contribuir con sus impuestos a estos servicios (Juliano el Apóstata, *Carta* 84, dirigida a Arsacio, supremo sacerdote de Galacia).

5.3. La ley escolar

5.3.1. Es conveniente que los maestros y profesores sobresalgan primeramente por sus costumbres, luego por su elocuencia. Pero, como yo no puedo estar en persona en cada ciudad, ordeno que todo el que quiera enseñar no se lance a este oficio repentinamente ni a la ligera, sino que, aprobado por el juicio del senado municipal, se haga acreedor del decreto de los decuriones con la aprobación conjunta de los mejores. Y este decreto se hará llegar hasta mí para ser estudiado, de manera que con un cierto honor de mayor rango nuestros juicios estén presentes en las enseñanzas de las ciudades (CTh XIII,3,5; CJ X,53,7, junio de 362. Trad. de J. García y P. Jiménez).

5.3.2. Impuso leyes nada opresoras, con excepción de unas pocas, entre las que podemos citar aquel injusto edicto que impedía impartir sus enseñanzas a los rétores y gramáticos cristianos, a no ser que volviesen al culto de los dioses tradicionales (Amiano, XXV,4,20. Cf. XXII,10,7. Trad. de M.^a L. Hato).

6. La persecución del paganismo durante la dinastía constantiniana

6.1. Edicto de Constantino

El emperador Constantino al pueblo. Prohibimos a los harúspices, a los sacerdotes y a quienes tienen la costumbre de practicar estas ceremonias que entren en las casas privadas o franqueen la morada de otro, aunque sea bajo pretexto de amistad; se les castigará si desprecian esta ley. Pero aquellos que consideran que esto es útil, que frecuenten los templos y altares públicos, y que celebren los ritos a los que están acostumbrados; puesto que nosotros no prohibimos que se celebren en pleno día las ceremonias tradicionales (CTh IX,16,2, año 319).

6.2. Edicto de Constancio

El emperador Constancio Augusto a Madalianus, vice prefecto del pretorio [vicario de África]. Que cese la superstición, que sea abolida la locura de los sacrificios. Que quien intente celebrar sacrificios contra la ley del divino príncipe nuestro padre y contra la presente orden, sea castigado. En el consulado de Marcellinus y Probinus (CTh XVI,10,2, año 341).

6.3. Edicto de Constancio y Constante

Los emperadores Constancio y Constante a Catullinus, prefecto de la Ciudad. Aunque toda superstición deba ser completamente extirpada, queremos, no obstante, que los templos que estén situados extramuros permanezcan intactos y sin daños. Pues como algunos de éstos han dado origen a la celebración de juegos y espectáculos de circo o concursos (*agones*), no conviene que sean demolidos, ya que gracias a ellos se ofrecen al pueblo romano festividades de distracción tradicionales. Dado en las calendas de noviembre, bajo el consulado de Constancio Augusto por tercera vez y Constante Augusto por segunda vez (CTh XVI,10,3, año 342).

6.4. Edicto de Constancio Augusto y Juliano César

Constancio Augusto y Juliano César. Ordenamos que sean castigados con la pena capital quienes hagan sacrificios o adoren a los ídolos (CTh XVI,10,6, año 356).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Amiano Marcelino, *Historia*. Ed. y trad. de M.^a L. Harto, Akal, Madrid, 2002.

- Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, 2 vols. Texto, trad. y notas de A. Velasco Delgado, BAC, Madrid, 1973.
- Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*. Trad. de M. Gurruchaga, Gredos, Madrid, 1994.
- Eusebio de Cesarea, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*. Traducción de H. A. Drake, University of California Press, Berkeley, 1979.
- Eusebio de Cesarea, *Sobre los mártires de Palestina*, en *Actas de los mártires*. Trad. de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1975, pp. 902-940.
- Juliano, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Introd., trad. y notas de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo, Gredos, Madrid, 1982.
- Juliano, *Discursos*, 2 vols. Introd., trad. y notas de J. García Blanco, Gredos, Madrid, 1982.
- Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*. Trad. y notas de R. Teja, Gredos, Madrid, 198.
- Panegiristas latinos*. Introd., trad. y notas de F. de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1969.
- Sócrates, *Historia ecclesiastica*, PG 67, cols. 29-872.
- Sócrates, *Church History from AD. 305-439*. Introd., trad. ingl. y notas de A. C. Zenos, NPNF II, Michigan, 1983.
- Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, PG 67, cols. 844-1630.
- Sozomeno, *Church History from AD. 323-425*. Introd., trad. ingl. y notas de Ch. D. Hartranft, NPNF II, Michigan, 1983.
- Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica*, PG 82, cols. 882-1280.
- Teodoreto de Ciro, *The Ecclesiastical History*. Trad. ingl. de Ph. Schaff y H. Wace, NPNF III, Michigan, 1983.
- Zósimo, *Historia nueva*. Introd., trad. y notas de J. M. Candau, Gredos, Madrid, 1992.

Estudios modernos

- Baynes, N. H., 1972: *Constantine the Great and the Christian Church*, London, 1929.
- Bonamente, G. y Fusco, F. (eds.), 1992-1993: *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, Università degli Studi di Macerata.
- Bruun, P., 1997: «The Victorious Signs of Constantine: A Reappraisal»: *The Numismatic Chronicle*, 157, 41-59.
- Burckhardt, J., 1982: *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, FCE, Madrid (ed. al., 1853).
- Drake, H. A., 2000: *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London.
- Esler, P. F. (ed.), 2000: *The Early Christian World*, 2 vols., Routledge, London.
- Fernández Ubiña, J., 2000: *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Ediciones de la Universidad de Granada.

- Fernández Ubiña, J., 2000a: «Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV»: *Gerión* 18, 439-473.
- Freud, W. H. C., 1986: *The Rise of Christianity*, Darton, Longman and Todd, London.
- Gaudemet, J., 1989: *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles)*, Sirey, Paris, 1958.
- Gibbon, E., 1984: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*, Turner, Barcelona (orig. inglés 1776 ss.).
- Jones, A. H. M., 1986: *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (Oxford, 1964).
- Kelly J. N. D., 1980: *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
- Mayeur J.-M., Pietri, Ch. y L., Vauchez A., Venard M. (eds.), 1995: *Histoire du christianisme 2. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Paris.
- Millar, F., 1977: *The Emperor in the Roman World*, Duckworth, London.
- Momigliano, A. (ed.), 1989: *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Alianza, Madrid.

Capítulo VIII

EL CRISTIANISMO MARGINADO: HETERODOXOS, CISMÁTICOS Y HEREJES DEL SIGLO IV

María Victoria Escribano Paño

La victoria de Constantino sobre Majencio en Puente Milvio (312) representa un hito decisivo en la metamorfosis religiosa del príncipe y del Imperio, y marca el punto de partida del triunfo del cristianismo. Sin embargo, la conversión de Constantino y la proclamación de la paz de la Iglesia después de las persecuciones coincidió con el surgimiento de controversias, disensos y cismas en el seno de la comunidad cristiana sobre cuestiones de disciplina —la reconciliación de los *lapsi*— y de teología —la relación entre el Padre y el Hijo—, que dieron lugar a la redefinición de las nociones de ortodoxia y herejía.

Con anterioridad a Constantino la Iglesia había experimentado la división y la disidencia doctrinal. Pero las acusaciones de falsas creencias y enseñanzas y la imposición de la recta opinión episcopal se habían mantenido en el plano de las palabras, en el que la persuasión, el consenso y la retórica eran las principales armas.

Después de 312 estos métodos de debate cambiaron, como consecuencia de la intromisión del emperador en los asuntos eclesiásticos. Eusebio de Cesarea, al cristianizar la ideología imperial, había señalado como misión primordial del príncipe la reunión de todos los pueblos en la adoración de la divinidad, y la lucha contra la herejía y las disensiones en el seno de la Iglesia. El legado eclesiástico recibido por Constantino, que distaba mucho de ser uno y católico, dificultaba la tarea. En cada ciudad la indeterminación de la autoridad cristiana, distribuida entre ascetas carismáticos, confesores, Escrituras, sínodos, consenso comunitario y obispos, dejaba un amplio espacio para las desavenencias. Constantino conoció la división y la disputa con ocasión del cisma donatista y la controversia arriana. La

respuesta al conflicto consistió en la utilización de la ley como medio para reforzar la autoridad del obispo al frente de la comunidad —el reconocimiento de la *audientia episcopalis* fue una facultad y un privilegio decisivos en la configuración del obispo como líder—, y en el patrocinio de las reuniones conciliares en tanto que órganos eclesiásticos de decisión colectiva, cuyos acuerdos y sentencias eran impuestos con la coerción estatal. El resultado fue la alteración y multiplicación de las controversias religiosas y la proliferación de la legislación antiherética: por una parte, los contrincantes trataron de solucionar sus disensiones recurriendo al arbitraje imperial, y, por otra, revistieron de divergencia y controversia doctrinal lo que en realidad era una pugna por la nueva forma de poder episcopal.

A instancias de los obispos y, en ocasiones, por propia iniciativa, los emperadores, desde Constantino, utilizaron las leyes para estigmatizar y marginar socialmente al herético, convertido en símbolo de la teoría religiosa. Las 66 *constitutiones* recogidas bajo el título *De haereticis* por los compiladores del *Codex Theodosianus* dan buena prueba del uso de la ley como método de lucha contra la herejía por parte de los príncipes cristianos. El mismo procedimiento legislativo servirá también para definir la ortodoxia: a partir de 380, Teodosio fijará por ley el canon de la ortodoxia: la comunión con determinados obispos y la fidelidad al *Nicaenum*.

1. EL DONATISMO

El donatismo fue un movimiento rigorista y cismático surgido en el norte de África, como reacción frente a la postura indulgente y reconciliadora mantenida por buena parte del episcopado cristiano, en relación con los que habían apostatado (*lapsi*) en el transcurso de la persecución de Diocleciano (303-305). En él confluyen tendencias puristas, presentes en el cristianismo desde sus orígenes, y contrarias al excesivo compromiso con el mundo terreno, por lo que su aparición es inseparable del advenimiento de Constantino. En efecto, la legislación constantiniana en materia eclesiástica marca el inicio de la colaboración entre el Estado y la Iglesia y el triunfo, dentro de la comunidad cristiana, de las fuerzas favorables al entendimiento con la autoridad imperial y proclives a poner en práctica la ideología del perdón, intrínseca al pensamiento cristiano, con los que habían abdicado de su fe ante el embate de las persecuciones. Tomó su nombre de Donato, un obispo de Numidia, convertido en jefe de la igle-

sia cismática que se formó en el África romana después de 312. Aunque apenas tuvo proyección fuera de los límites de esta provincia —con la excepción de una reducida colonia en Roma— y a pesar de la prohibición y castigo de que fue objeto por parte del poder romano, el cisma donatista prolongó su existencia como iglesia segregada en África hasta después de la instalación vándala (429), transformándose en foco aglutinante de variadas formas de descontento social y protesta política a lo largo de estos dos siglos de duración. En principio, las partes enfrentadas en el conflicto representaban concepciones eclesiológicas opuestas —una más jerárquica y abierta a la alianza con el Estado, otra, la donatista, más próxima al modelo episcopal pergeñado por Tertuliano y Cipriano— sin embargo, en el transcurso de la disputa, ambas recurrieron al poder imperial para eliminar a la antagonista.

1.1. *La conformación de la Iglesia donatista y la intervención imperial (de Constantino a Juliano)*

Como había sucedido después de las persecuciones de Decio (250) y Valeriano (257-258), los tres edictos contra los cristianos de Diocleciano (303-304), junto a las secuelas de muerte y destrucción de iglesias, dejaron tras de sí, otra vez, el problema de los *lapsi*, es decir, el planteado por la conducta de aquellos que, abjurando de su fe, se habían avenido a participar en el sacrificio y a entregar los libros sagrados a las autoridades romanas para su posterior quema. Éstos fueron llamados *traditores* por los que se habían negado a colaborar en la confiscación de las Escrituras, ya en febrero del 304: un grupo de resistentes, detenido en la pequeña ciudad de Abitinia, en la Tunicia central, improvisó un insólito concilio en la cárcel de Cartago y lanzó un solemne anatema contra los *traditores*, a los que excluyeron para siempre del disfrute del paraíso en compañía de los mártires.

Este espíritu reivindicativo fue asumido por los obispos de Numidia reunidos en Cirta en 305, bajo la presidencia del primado Segundo de Tigisi, para consagrar obispo de la ciudad a cierto Silvano, al que sus adversarios acusaban de *tráditor*, una sospecha que 25 años más tarde probó uno de sus diáconos ante el gobernador de Numidia, Zenófilo. Entre los asistentes se encontraban otros cuatro *traditores*, que intentaron aminorar su falta dando su conformidad al nombramiento de Silvano. Segundo, por su parte, formuló un elogio del martirio que fue apoyado, sin inconveniente, por los doce

obispos presentes, y tanto él como su actitud de exaltación de los mártires se convirtieron en referentes de una conducta de rigor y severidad frente a quienes, como el obispo de Cartago, Mensurio, mantenían una postura más integradora.

1.1.1. Una cuestión disciplinar

Fue, precisamente, en Cartago, la sede episcopal más importante de África romana, donde el cisma se hizo manifiesto por primera vez y con ocasión de la elección del sucesor de Mensurio en 311. Con anterioridad, se había producido un incidente, aparentemente menor, a causa de los excesos en el culto a los mártires por parte de una poderosa dama local, Lucila —de la que no consta el origen hispano que la investigación le atribuye sistemáticamente—. La mujer tenía la costumbre de besar un hueso de mártir antes de recibir la eucaristía, lo que provocó la negativa del archidiácono Ceciliano a darle la comunión. Lucila se sirvió de su posición y sus relaciones sociales para constituir en torno a sí un grupo de oposición al clérigo, que atrajo rápidamente a cuantos censuraban la tibieza del obispo. Entre los partidarios de Lucila se contaba Donato, el futuro obispo de Cartago y jefe de la iglesia cismática a la que dio nombre.

La ruptura sobrevino al morir Mensurio en 311. El clero de Cartago eligió a Ceciliano para sucederlo, pero en su consagración intervino Félix de Abthugni, que durante las persecuciones había incurrido en *traditio* al ceder las Escrituras. Este argumento fue utilizado por la facción adversa para negar validez a la ordenación y requerir la intervención del primado de Numidia.

En 312 setenta obispos africanos, con el primado Segundo a la cabeza, se congregaron en Cartago y declararon nula la consagración de Ceciliano a causa de la conducta de Félix de Abthugni. Para los rigoristas el crimen de *traditio* era contaminante y dejaba fuera de la Iglesia —y sin validez a los sacramentos que hubiesen administrado; de ahí la necesidad de repetir el bautismo propugnada por los donatistas— no sólo al culpable, también a aquellos que hubiese ordenado. A continuación, estimulados por los donativos de Lucila, eligieron a un familiar suyo, el *lector* Mayorino, y comunicaron su decisión al clero africano a través de una sinodal. Ceciliano no aceptó los acuerdos de la conferencia episcopal, por lo que, desde ese momento, Cartago pasó a tener dos obispos y dos iglesias, una duplicidad que se extendió a otras sedes, desde entonces alineadas con una u otra opción.

1.1.2. El cisma

Enseguida, lo que en principio era una discrepancia en torno a la reabilitación de los *traditores* y una disputa por el control de la silla episcopal de Cartago, se transformó en un cisma de larga duración. En este cambio fue decisiva la intervención de Constantino, que abre una nueva etapa en la historia de la Iglesia y del Imperio.

Desde el principio, el emperador mostró su apoyo a Ceciliano, en aras de la paz religiosa como garantía de la estabilidad política. En esta línea de actuación, Constantino seguía el consejo de Osio de Córdoba y del obispo de Roma, concedores de la cuestión. Así, aunque África, bajo la usurpación de Domicio Alejandro, ya se había beneficiado del edicto de tolerancia de Galerio (311), Constantino, una vez devenido señor de Occidente tras la eliminación de Majencio en Puente Milvio (312), ordenó al procónsul de África Anulino restituir los bienes confiscados a las iglesias. Pero en otra carta dirigida al mismo funcionario, en la que le comunicaba su intención de eximir al clero de los *munera* públicos, identificaba como iglesia católica destinataria de sus medidas a la encabezada por Ceciliano. El emperador en persona se encargó de hacer saber a Ceciliano, por el mismo medio epistolar, que le consideraba el verdadero primado de Cartago al confiarle la distribución de subsidios a los clérigos de la Proconsular, Numidia y Mauritania. Asimismo, le comunicaba que podía solicitar la protección del procónsul de la provincia y del vicario de la diócesis, en caso de verse importunado por los cismáticos.

1.1.3. El concilio de Roma (313)

La intromisión de las autoridades civiles en el asunto fue aprovechada con rapidez por los donatistas, que habían visto cómo sus intentos de reconocimiento eran rechazados por las iglesias occidentales. Presentaron un libelo acusatorio contra Ceciliano ante Anulino, en el que apelaban directamente a Constantino (313): solicitaban que la cuestión fuese dirimida por obispos galos, cuyo mantenimiento al margen de la gran persecución consideraban garantía de imparcialidad. A la vez, reclamaban la posibilidad de acceder a los beneficios que el emperador había otorgado a la Iglesia. Constantino eludió el pronunciamiento directo y procedió a dar jueces, delegando la resolución del conflicto en el obispo de Roma, Milciades, y tres obispos galos, Reticio de Autún, Materno de Colonia y Marino de Ar-

lés. Con este fin llamó a Roma a Ceciliano y a diez representantes de cada facción.

Milciades convocó por su cuenta a 15 obispos de Italia, que, junto a los galos, se reunieron en concilio en la ciudad de Roma el 2 de octubre del 313. Después del interrogatorio a las partes enfrentadas, el tribunal episcopal se pronunció contra los africanos, confirmó a Ceciliano para la sede de Cartago y condenó a Donato —que entre tanto había sucedido a Mayorino, muerto antes de la apertura de sesiones— como autor del cisma.

Sin embargo, el conflicto prosiguió, pues los donatistas rehazaron la sentencia con los argumentos de que en el juicio no se había tratado la cuestión de Félix de Abthugni y, además, el propio Milciades era un *traditor*. Los cismáticos querían aparecer como los dignos continuadores de Tertuliano y Cipriano al rechazar una Iglesia cómplice con los poderes civiles.

Constantino, puesto al tanto de la persistencia de la división, mandó al vicario de África, Elafio, examinar la cuestión de Félix. Tras la investigación, y a pesar de la falsificación de pruebas tramada por los donatistas, el procónsul Eliano dictaminó la inocencia del denunciado. La resolución invalidaba la principal objeción de los donatistas a la rectitud de la consagración de Ceciliano y destruía su razón de ser como iglesia separada y verdadera, pero no trajo el fin de la disputa.

1.1.4. El concilio de Arlés (314)

Los cismáticos, que ya habían dado muestras de su tenacidad, persistieron en sus pretensiones, por lo que Constantino decidió, en la primavera del 314, convocar personalmente un nuevo concilio para que actuase como tribunal episcopal, y amplió la participación a todas las iglesias occidentales. La reunión tuvo lugar en Arlés y en ella estuvieron representadas, además de la anfitriona, las iglesias de Roma —el obispo Silvestre, sucesor de Milciades, no asistió, pero envió a dos presbíteros y dos diáconos como delegados—, nueve de Italia, doce de las Galias y Germania, tres de Britania y seis de Hispania. Acudieron también los litigantes, a saber, Ceciliano por África y su oponente Donato, acompañados de sus respectivos partidarios, pertenecientes a la Proconsular, Numidia y la Cesariense. Los obispos disfrutaron para la ocasión del privilegio de la *evectio*, es decir, del permiso para utilizar el *cursus publicus*, reservado para miembros de la Casa imperial, allegados y altos funcionarios. Esta cir-

cunstancia extraordinaria deja notar la urgencia e importancia que la cuestión africana tenía a los ojos del emperador.

Bajo la presidencia del obispo de la ciudad, Marino, el concilio actuó, en principio, como instancia judicial y corroboró el dictamen de Milciades a favor de los derechos episcopales de Ceciliano, en perjuicio de Donato. Pero, además, los obispos se valieron de la oportunidad que les dispensaba la protección imperial para pronunciarse como comisión disciplinaria, y decidieron la redacción de un conjunto de cánones, con los cuales no sólo pretendían terminar con el proselitismo donatista, sino también fijar un código de conducta cristiano y normas de organización para la Iglesia salida de las persecuciones. El envío de los acuerdos al papa Silvestre acredita el deseo de los reunidos de hacer obedecer por toda la cristiandad occidental las reglas elaboradas en Arlés.

Así, los cánones conciliares preveían la expulsión del clero de aquellos *traditores* que hubiesen entregado las Escrituras y vasos sagrados, siempre que constase en actas públicas, si bien consideraba válidas las ordenaciones que hubiesen efectuado; como garantía de rectitud, se exigía un número de siete o, como mínimo, de tres obispos para proceder a la consagración de un prelado, y se obligaba a ministros, presbíteros y diáconos a permanecer en el lugar para el que habían sido ordenados. También se imponía una larga penitencia a los apóstatas que pretendieran ser recibidos en comunión, y se prohibía, aludiendo directamente a los africanos, el rebautismo de los heréticos. A la vez, y para evitar la repetición de lo sucedido en el caso de Félix, se castigaba con la excomunión perpetua a aquellos que lanzasen falsas acusaciones contra sus hermanos, y se declaraba la supremacía episcopal con la orden de retirar de la circulación las cartas de los confesores y la prohibición de recibir en comunión al excomulgado por otro obispo.

1.1.5. La condena imperial: la persecución de los donatistas (317)

A pesar del doble respaldo, el imperial y el papal, las sentencias de Arlés fueron desatendidas por los donatistas. Su obstinación en la resistencia frente a los dictados conciliares —perseveraron y multiplicaron sus denuncias contra Ceciliano— determinó la intervención directa de Constantino, que atrajo la resolución de la cuestión a su competencia. Con este fin envió a África una comisión de investigación integrada por dos obispos itálicos, Eunomo y Olimpio, que le informaron de la legitimidad de Ceciliano. Al cabo de dos años, en

316, Constantino dictó sentencia en Milán declarando la inocencia de Ceciliano respecto de las acusaciones lanzadas por sus enemigos.

La verdadera preocupación de Constantino era la división social y los disturbios a que había dado lugar la querrela, de manera que trató de restablecer la unidad por la fuerza. A comienzos de 317 hizo público un edicto —no conservado en el *Codex Theodosianus*, pero que recoge Agustín en su *Contra Cresconium*— por el que mandaba la restitución a los católicos de las iglesias ocupadas por los donatistas; los desobedientes serían castigados con la confiscación de sus bienes. En la práctica, la medida se tradujo en una nueva persecución, esta vez contra los donatistas, puesto que Ceciliano recurrió a la coerción pública para hacer cumplir la orden imperial. Un *dux* pagano, Leoncio, y el *comes* Ursacio se encargaron de hacer ceder por la fuerza las basílicas, sin evitar excesos, violencias y asesinatos. El hostigamiento exacerbó la conciencia donatista de constituir la verdadera iglesia, en continuidad con la de los santos mártires: lejos de la claudicación, los nuevos perseguidos organizaron su resistencia haciéndose fuertes con las denuncias contra sus adversarios, aunque, en ocasiones, el procedimiento se volvió contra miembros de sus filas, como sucedió en el caso del obispo Silvano de Cirta, convicto de *traditio* en 320. Antes, Constantino había tratado de atajar las consecuencias de este método de lucha con la publicación de dos edictos consecutivos —uno de 319 y otro de 320— por los cuales prohibía los libelos de delación y ordenaba a las autoridades civiles no tenerlos en cuenta.

1.1.6. Edicto de tolerancia (321): la hegemonía donatista

A pesar de todas las iniciativas puestas en marcha y de la dedicación personal, la política beligerante de Constantino contra los cismáticos no obtuvo los resultados pretendidos, puesto que la agitación subsistió no sólo en las ciudades, también alcanzó al medio rural, complicando en la acción violenta a los *circumcelliones*, los más pobres y desheredados del campesinado (los que vagaban en torno a las *cellae* según la definición de Agustín), que aprovecharon la confusión religiosa para dirigir la violencia contra los poderosos. La inminencia de la guerra contra Licinio y la urgencia militar en el frente danubiano empujaron a Constantino —deseoso de cerrar el frente africano— a mudar su postura y optar por la pacificación: el 8 de mayo de 321 promulgó un edicto de tolerancia dirigido al vicario de África en el que, si bien mantenía la consideración del donatismo

como una locura cuyo castigo se dejaba en manos de Dios, reconocía a los donatistas el derecho a conservar sus iglesias, declaraba la libertad de culto y autorizaba la vuelta de los exiliados. No obstante, en sendas leyes de 328 y 326, reiteró la prohibición del uso de libelos acusatorios y la reserva exclusiva a los católicos del disfrute de los privilegios reconocidos a la Iglesia y su clero.

Pese a las cautelas, la permisividad favoreció a los donatistas, que no sólo recuperaron sus iglesias, sino que, además, ocuparon otras en manos de católicos, como sucedió en Constantina. El éxito determinó que los cristianos de África vieran en Donato al campeón de la resistencia frente a la injerencia del Estado en los asuntos internos de la Iglesia y lo rodearan de prestigio y autoridad, según señala Jerónimo. La relación de fuerzas y la hegemonía de Donato sobre la mayor parte de las iglesias africanas se dejó notar en la celebración de un magno concilio donatista en Cartago, que reunió a 270 obispos, cuando todavía vivía el emperador. Estos decidieron recibir en su iglesia a los católicos, sin necesidad de rebautizarlos, lo que abrió las puertas a la defección. Tampoco los donatistas rehuyeron la utilización del terror y la violencia para rendir a los católicos. En este propósito contaron con la ayuda de los *circumcelliones*: según informa el católico Optato de Milevi —una de las principales fuentes, junto a Agustín, sobre el donatismo—, en los inicios del principado de Constante los *circumcelliones*, amparados por la protección de Donato y su iglesia, mezclaron la cuestión religiosa con la defensa de los derechos de campesinos depauperados y endeudados, en una lucha violenta contra los grandes propietarios católicos, devenidos acreedores. Los episodios de terror y desorden, sobre todo en Numidia, hicieron necesaria la intervención del *comes* de África. Tras la represión armada, los jefes de los *circumcelliones* fueron honrados como mártires por los fieles de la iglesia separada, si bien los obispos donatistas, deseosos de desvincularse de los desmanes cometidos, impidieron su entierro dentro de las iglesias.

Seguros de su victoria, trataron de ampliar su área de influencia y enviaron un representante a Roma en calidad de obispo, Víctor de Garbe, que había estado presente en el concilio de Cirta de 305. También desde Oriente se buscó su alianza. En 343 los obispos disidentes de las tesis cristológicas aprobadas en Nicea, tras reunirse en el concilio de Filipópolis, dirigieron a Donato y sus partidarios una sinodal que pretendía la adhesión a los postulados subordinacionistas. Años más tarde, Donato escribió un tratado sobre la Trinidad y el Espíritu Santo donde defendía la rectitud de su teología.

1.1.7. La segunda persecución (343-348)

Las pretensiones exclusivistas de Donato frente a la Iglesia católica desencadenaron una segunda persecución (343-348). La sustitución de Ceciliano por Grato al frente de la sede cartaginesa proporcionó al jefe cismático la ocasión para dirigirse a Constante y solicitar la declaración de única y verdadera iglesia para la sometida a su liderazgo. Constante respondió a la petición enviando a África a dos tribunos, Pablo y Macario, con el encargo de elaborar un informe sobre la situación tras las oportunas pesquisas. Sin embargo, el propósito del emperador era otro: conseguir la desvinculación de los africanos de la iglesia cismática mediante el persuasivo método de distribuir ayuda a las poblaciones. Donato manifestó por carta a Constante su rechazo y el emperador contestó al desafío con un edicto que anulaba la ley constantiniana de 321 y ponía fin a la división de iglesias: se ordenaba la disolución de las comunidades fieles a Donato, se traspasaban sus bienes a los católicos, se prohibía la reiteración del bautismo y se amenazaba con el exilio a los desobedientes. El edicto de unidad iba acompañado de la autorización para utilizar la fuerza coercitiva al mando del *comes* de África. El procónsul encargado de su publicación (347) y aplicación añadió una nueva medida: la prohibición de dar asilo a los donatistas. Los tribunos Pablo y Macario vigilaron el cumplimiento del edicto con más entusiasmo que el requerido por las circunstancias, lo que actuó como un estímulo para el martirio entre los donatistas. Los excesos sangrientos movieron a los obispos cismáticos a reunirse en Vegesela y enviar una embajada a Macario, presidida por uno de ellos, Márculo. La detención y ejecución del jefe de la legación muestran la nula disposición al diálogo y la reconciliación por parte de la autoridad civil, y su resolución a terminar por la fuerza con decenios de secesión religiosa en una provincia de vital importancia para el Imperio. La entrada de las tropas en Cartago y el exilio de Donato fueron la culminación exitosa de la operación, que contribuyó a engrosar el martirologio donatista con figuras como Márculo, Maximiano, ejecutado por arrancar el edicto persecutorio, y su compañero Isaac, entre otros.

Ante el viraje de la situación, los católicos se aprestaron a recuperar las sedes perdidas y a reorganizarse. En 349 Grato de Cartago convocó un concilio al que asistieron unos cincuenta obispos. Los cánones aprobados procuraban, de una parte, la extinción de los donatistas al vetar el rebautismo de los herejes y el culto a sus mártires;

y, de otra, el fortalecimiento de la autoridad del obispo, limitando la autonomía de actuación de los clérigos fuera de la diócesis y castigando la usurpación de sus funciones. No obstante, las secuelas del conflicto se dejaron notar en la debilidad de la postura teológica defendida por los africanos en el concierto de la crisis arriana que se desarrollaba bajo Constancio. En 358 cuatro obispos africanos secundaron el credo de Sirmium, y en Rímini el sucesor de Grato en la silla episcopal de Cartago, Restituto, acabó suscribiendo la fórmula subordinacionista aprobada.

A pesar de los efectos devastadores de la persecución y del debilitamiento que siguió al relevo generacional después de la muerte de Donato —en 355—, Silvano y Segundo, la iglesia donatista sobrevivió, en particular en el territorio comprendido entre Cartago y el sur de Numidia. Figuras como Parmeniano —seguramente un galo—, sucesor de Donato en Cartago, Poncio, discípulo del patriarca muerto, y Macrobio, obispo en Roma, fomentaron la cohesión en la resistencia mediante el cultivo de una literatura martiroológica en torno a las figuras de Márculo, Maximiano e Isaac. Al mismo tiempo retomaron la política de denuncias y un discípulo de Donato, Vitelio, se encargó de mantener vivo el recuerdo de los *traditores* con un *libellus* salido de su mano. Constancio, en 355, tuvo que reiterar la legislación vedatoria de las delaciones, pero no pudo impedir las venganzas privadas contra los que habían colaborado en la represión.

1.1.8. La revancha donatista (361)

La suerte de donatistas y católicos se invirtió de nuevo con el ascenso al trono imperial del helenista Juliano. Su afiliación a la religión tradicional y su hostilidad hacia los cristianos ofrecían a los donatistas una oportunidad de revancha, que no desperdiciaron. Solicitaron al nuevo príncipe autorización para acogerse el edicto de tolerancia que había promulgado a favor de todos los perseguidos por Constancio. Juliano atendió su demanda, y los donatistas se vieron asistidos por la ley para recuperar las basílicas y los bienes confiscados y obtener la vuelta de los exiliados. El resultado fue la reproducción de la doble iglesia, sólo que el predominio numérico y geográfico correspondía ahora a los donatistas bajo la autoridad de Parmeniano de Cartago, en particular en el medio rural, donde actuaban prácticamente sin competidores. A cambio, la colonia de Roma, denominada de los *montenses* por el lugar en el que solían reunirse, e integrada por exiliados, no se recuperó del declive.

1.2. *El pensamiento donatista y su implantación popular*

La condición segregada de la iglesia donatista tuvo sus repercusiones en el plano teológico, que entronca, por otro lado, con las tradiciones de la cristiandad africana. La convicción militante de ser la verdadera iglesia les llevó a resaltar los nexos de continuidad con los grandes episodios de resistencia de la historia del cristianismo hasta remontarse a Israel. Se configuró así lo que Pietri llama «la teología del rechazo» frente al entrometimiento del poder en los asuntos internos de la Iglesia, que alcanza su mayor expresión en la exaltación del martirio y en el desarrollo de la hagiografía donatista, con Márculo, Maximiano e Isaac como los grandes héroes de la comunidad de santos que pretendían ser. Junto al rechazo, la teoría de la contaminación transmitida por los *traditores* a cuantos hubiesen bautizado les llevó a defender la necesidad de la reiteración del sacramento, postura para la que Donato encontró apoyatura en el Libro del Éxodo y en los Salmos. Este tradicionalismo se manifestó igualmente en la negativa de la iglesia donatista a asumir la fórmula del *homoousios* acordada por los padres de Nicea y que había suscrito el obispo de Roma, él mismo sucesor de *traditores*. No obstante, Donato precisó la cristología de la secta en un tratado sobre el Espíritu Santo —se conoce gracias a la noticia al respecto de Agustín—, en el cual admitía la substancia única de la Trinidad, aunque creía que el Hijo era inferior al Padre —asociaba el *Lógos* a la carne, según un modelo de pensamiento subordinacionista— y superior al Espíritu, pero sin coincidir con las tesis de Arrio. En el fondo, Donato permaneció fiel a la teología de Cipriano de Cartago, que atribuía al Espíritu Santo, en tanto que enviado del Padre, la función de santificar y asegurar la unidad de la Iglesia.

Esta teología concordaba con una concepción más carismática que jerárquica de la Iglesia «verdadera», a pesar del largo y eficaz liderazgo ejercido por Donato y el intento de establecer un obispo en Roma. Pero Donato no fue el único teólogo: junto a él destacaron el laico Vitelio Afro, autor de una apología contra los paganos y escritos varios sobre disciplina, además de piezas polémicas; Poncio, que vivió en Italia de 341 a 362; y Macrobio, obispo en Roma y autor de *la Passio Maximiani et Isaac*.

Tradicionalismo, profetismo, rigorismo y santidad eran ideales religiosos atractivos y asequibles que explican el seguimiento obtenido por la iglesia donatista entre los sectores más humildes del campesinado, lo que no significa que se pueda identificar el cisma con la

revuelta social de los llamados *circumcelliones*. Los integrantes de este movimiento de origen rural atestiguado por primera vez en 340, es decir, treinta años después del surgimiento del cisma donatista, eran colonos y jornaleros depauperados y pequeños propietarios agobiados por el problema de las deudas, tras un período de sequías y malas cosechas. El nombre, muy discutido, indicaría su humilde condición de frequentadores de *cellae* rústicas, es decir, de graneros y lagares. La pobreza les indujo a organizarse en bandas de saqueadores y atacar a los grandes propietarios transformados en exigentes acreedores. La común condición de fuerzas de oposición, en un caso a la Iglesia católica y en otro a los terratenientes, creó afinidades entre la secta religiosa de los donatistas y el movimiento social de los *circumcelliones*, proporcionando aquéllos jefes para la revuelta y una ideología basada en el profetismo de fuerte atracción popular en tiempos de crisis. Su alianza fue esencialmente estratégica.

1.3. *El donatismo después de Juliano (363-420)*

La convergencia de la política de tolerancia aplicada por Juliano y la guía continua de la comunidad donatista por una personalidad capaz y pragmática, como fue el obispo de Cartago, Parmeniano, durante treinta años (362 o 363-393), permitieron a la iglesia separada adquirir una posición preeminente en África. Esta hegemonía religiosa sólo conoció su final gracias a la obra intelectual y pastoral de dos figuras singulares de la cristiandad católica, Aurelio de Cartago y Agustín de Hipona, artífices de la vuelta a la unidad de la iglesia africana. No obstante, durante este período y pese a su aislacionismo, el donatismo reprodujo en su seno las mismas disensiones y divisiones que afectaron a la organización católica en el resto del Imperio romano.

El ascenso de Parmeniano a la silla episcopal de Cartago, en 362 o 363, marca una segunda etapa, después del liderazgo de Donato, en la historia de la iglesia donatista, caracterizada por el desarrollo de la polémica en forma escrita —no sólo frente a los católicos, también en el seno de la iglesia separada—, por el apoyo prestado por los donatistas a rebeldes políticos y por el endurecimiento e intensificación de la represión legal de que fue objeto la secta.

1.3.1. Disensiones internas

Parmeniano sentó los principios de la eclesiología donatista en una serie de tratados que componen el *Adversus ecclesiam traditorum*,

conocidos, de manera indirecta, a través de la respuesta polémica dirigida contra sus argumentos por el obispo católico Optato de Milevi en 366-367. En sus escritos, Parmeniano volvía contra los católicos la acusación de cismáticos, les reprochaba el recurso a la fuerza militar para combatir a los donatistas, y justificaba la repetición del bautismo al negar validez al sacramento administrado por un *trador*.

Sin embargo, la mayor contestación a esta visión de los hechos vino del interior de la comunidad donatista y tuvo por autor a un laico de gran altura teológica llamado Ticonio. Entre otras obras, escribió una historia del cisma —*De bello intestino* según la referencia biográfica que da Genadio— donde cuestionaba la condición de «iglesia de los santos», defendida por los donatistas y actualizada por Parmeniano, con el argumento de que, desde sus comienzos, entre los autodenominados «puros», también se contaban *tradores*. Parmeniano instó por carta a Ticonio a retractarse y después lo hizo condenar por un concilio donatista. Los términos de la controversia son conocidos gracias al *Contra epistolam Parmeniani* de Agustín.

Reavivada la disputa, el *comes* de África, Romano, nombrado en 364 por Valentiniano, asumió la tarea de reponer el orden, pero sus excesos en forma de castigos y exacciones provocaron la reactivación de los *circumcelliones*, probablemente con la complicidad del episcopado donatista. La violencia de la revuelta pareció incompatible con la «iglesia de los santos» al obispo donatista Rogato de Cartennas, en la Mauritania Cesariana, que optó por fundar una iglesia propia, la de los llamados «rogatistas».

1.3.2. Donatismo y rebeldía política: represión imperial

Seguramente fue el deseo de acabar con esta comunidad escindida lo que indujo a los donatistas a apoyar la usurpación de Firmo, un dinasta local que levantó contra Roma a las tribus de Mauritania en 372-373 y obtuvo la obediencia de buena parte de Numidia. En correspondencia, el rebelde persiguió a los rogatistas.

La alianza de una iglesia separada y una secesión política en las provincias africanas fue percibida por el poder como una grave amenaza para la integridad del Imperio, por lo que se encargó la respuesta militar contra Firmo al *magister militum* Teodosio. La victoria frente al usurpador (375), celebrada por los católicos como una liberación, fue acompañada de una dura legislación contra los do-

natistas que perseguía privar a los separados de su jefes (373) e impedir sus celebraciones litúrgicas (376) en la ciudad y en el medio rural.

La ejecución de Teodosio en Cartago, en circunstancias oscuras (376), y el nombramiento del pagano Nicómaco Flaviano como vicario para África en 377, abrieron un nuevo período de paz para los donatistas que duró hasta el final del episcopado de Parmeniano, y comportó la ignorancia de las leyes dictadas contra ellos, incluida la dada en 377, que repetía la prohibición del culto, en particular el celebrado en mansiones privadas. Por el contrario, en Roma y a petición del obispo Dámaso, Graciano ordenó la expulsión del jefe donatista Claudiano, que, vuelto a África, organizó una iglesia propia, dicha de los claudinistas.

A partir de la muerte de Parmeniano en 393, la división interna y la alianza con el usurpador Gildón debilitaron la posición de la iglesia donatista.

La crisis comenzó de nuevo en Cartago, donde se disputaron la silla episcopal el sucesor de Parmeniano, Primiano, y uno de sus diáconos, Maximiano. Un centenar de obispos reunidos en Cebarsussi (Byzancena, 393) depusieron y excomulgaron a Primiano por su conducta irregular y eligieron a Maximiano para la sede de Cartago. El alineamiento con uno u otro extendió la escisión a otras ciudades, que vieron así duplicados sus obispos donatistas. Sin embargo Primiano, cuya legitimidad respaldaban las autoridades de la provincia y la mayoría de sus colegas africanos, fue declarado inocente por el concilio de Bagai (394), que condenó a su rival, así como a quienes habían participado en su consagración. La resolución conciliar abrió el camino de la destitución, en ocasiones por la fuerza, de los seguidores de Maximiano, una campaña en la que sobresalió el obispo Optato de Timgad. El mismo que maniobró para alinear a los donatistas con el usurpador Gildón. Este general de las tropas de Honorio —*magister militum*— repitió la aventura de su hermano Firmo y sublevó a los soldados de África, haciéndose proclamar Augusto. La secesión política y la religiosa unieron sus fuerzas en África y, de nuevo, entraron en acción los *circumcelliones*, dirigiendo sus armas contra las grandes posesiones de los católicos. Un concilio reunido en Timgad en 397 vino a sancionar la victoria de la iglesia primiana frente a la de los seguidores de Maximiano, a los que se ofreció la reconciliación.

El fracaso de la revuelta de Gildón en 398 tuvo por efecto el definitivo descrédito de una iglesia que había abanderado la causa de

la independencia respecto del poder secular y el rechazo de quienes habían colaborado en las persecuciones contra los cristianos.

1.4. *El resurgimiento de la iglesia católica africana*

Durante los decenios de afirmación y expansión de la iglesia donatista, la católica devino la iglesia del silencio y la resignación, sólo rotos por los escritos de respuesta a Parmeniano redactados por el obispo de Milevi Optato. Entre 364 y 367 compuso su tratado *Adversus Parmenianum donatistam* en seis libros, que completó en 384, una de las fuentes principales para el conocimiento de la disputa africana. En él refuta los argumentos de Parmeniano desarrollando tres ideas fundamentales: la responsabilidad de los donatistas en el cisma, la validez del sacramento del bautismo independientemente de quien lo administre y la unidad y universalidad de la Iglesia, la misma para católicos y donatistas.

El único concilio general, habido en 390, se conformó con proclamar la adhesión al credo niceno, pero eludió el combate con los donatistas.

1.4.1. El combate de Agustín de Hipona

La reacción a esta pasividad, tanto en el plano teológico como en el eclesiástico, fue mérito de Aurelio, obispo de Cartago desde 391, y Agustín, devenido obispo de Hipona, en Numidia, en 396, secundados en su propósito de restaurar la unidad de la iglesia africana y poner fin al cisma por los titulares de otras sedes. La inferioridad numérica de partida aconsejaba la vía del entendimiento y, en distintas reuniones conciliares, Aurelio y Agustín propuganaron la reconciliación de los cismáticos, a pesar de no obtener el respaldo de la sede romana, repetidamente consultada en las personas de Siricio y su sucesor Atanasio, para esta iniciativa.

Además de dar facilidades para la reintegración, Agustín recurrió al método de la persuasión poniendo en circulación numerosos escritos en varios géneros en función de los destinatarios: recurrió a la forma poética, fácilmente memorizable en su *Salmo contra los donatistas*; escribió textos de refutación contra Parmeniano de Cartago (*Contra epistulam Parmeniani*) y el obispo Petiliano de Constantina (*Contra litteras Petiliani*), y tratados de fondo teológico y eclesiológico, como los referidos al bautismo o la unidad de la Iglesia. A la vez, difundía, a través de cartas, sus tesis fundamentales, que

eran las mismas anticipadas por Optato sobre la antigüedad y unidad de la Iglesia católica. Promovió también el debate abierto sobre estas cuestiones con los donatistas, en forma de concilios unitarios o de diálogo entre contrincantes de los dos grupos. Y aunque los resultados de su combate fueron modestos, no obstante consiguió la rectificación de significados donatistas y la creación de sillas episcopales católicas en lugares que hasta entonces controlaban los cismáticos de manera exclusiva. Estos métodos pacíficos no le impidieron justificar la intervención del Estado y el uso de la fuerza para extinguir el donatismo: con el argumento de la ecuación entre cisma y herejía y la convicción de que la herejía conduce al hombre a su pérdida, defendió la necesidad de la *coercitio* en nombre de la salvación.

1.4.2. La acción legislativa

Finalmente los católicos abrieron el frente legislativo. Teodosio había hecho de la defensa de la ortodoxia y la lucha contra la herejía el distintivo de su régimen y de la ley el instrumento para combatirla. En 392 una ley general imponía una multa de diez libras de oro a los herejes que se apartasen de la doctrina católica, ordenasen clérigos o usurpasen la función clerical. El beligerante Optato de Timgad fue el primero en experimentar la aplicación de la norma por parte del vicario de África, a requerimiento de los obispos católicos. Estos mismos, reunidos en asamblea conciliar en Cartago en 404, acordaron solicitar a Honorio la extensión a los cismáticos de las severas leyes dictadas contra la herejía, invocando la disposición de Teodosio. La cancillería imperial preparó el camino de la represión mediante el descrédito de los donatistas. Honorio (405) ordenó al prefecto del pretorio Adriano publicar, en los lugares más frecuentados, el rescripto que los donatistas habían pedido a Juliano. En realidad los cismáticos habían rogado a Juliano que cesase la persecución contra ellos y que les fuesen devueltas sus iglesias. El emperador helenista respondió con un edicto que abrogaba las medidas antidonatistas. De esta manera la ley cumplía la función de propagar la idea de que los donatistas se habían aliado con el príncipe filopagano. A ésta siguió un edicto (405) que pretendía la extinción de los adversarios de la fe católica y, en consecuencia, la unión entre las dos iglesias. Para ello se condenaba la práctica de la repetición del bautismo, que evidenciaba que del cisma nace la herejía. Hecha la ecuación entre cismáticos y herejes, se sometía a los donatistas a la normativa antiherética con la prohibición de sus asam-

bleas, la confiscación de sus iglesias y la amenaza del exilio a quienes persistiesen en el error. A partir de entonces, los donatistas se incorporaron a la lista de herejes objeto de sanción penal, pero también se beneficiaron de la posibilidad de la reintegración —previo arrepentimiento y retorno a la ortodoxia mediante una simple confesión— que preveía una ley de Honorio de 407. La resistencia donatista dio lugar, entre 408 y 409, a una serie de duras disposiciones que imponían la pena de muerte a los que alteraran las ceremonias católicas, y el exilio a quien violase la prohibición de las reuniones; a la vez se sancionaba a los magistrados que se mostrasen tibios o remisos en la aplicación de la ley.

1.4.3. La conferencia de las dos iglesias (Cartago, 411)

Esta persecución penal experimentó una breve interrupción en la primavera de 410. La invasión de Italia y el asedio de Roma por los godos de Alarico hicieron imprescindible la paz en África, por lo que Honorio hizo público un edicto de tolerancia que reconocía la libertad de culto para los donatistas. Meses después, una embajada de obispos africanos consiguió la abrogación de esta medida y la proscripción legal del donatismo por parte de la corte de Rávena. Los mismos prelados solicitaron la convocatoria imperial de un encuentro entre las dos iglesias que pusiera fin a la escisión. El emperador atendió las preces y encargó al tribuno y notario Flavio Marcelino organizar la reunión, con la finalidad programada de terminar con el cisma y proclamar como religión verdadera la católica.

El edicto de convocatoria fue publicado en enero de 411 y fijaba la reunión en Cartago. En él Marcelino enunciaba, como propósito de la conferencia, apaciguar las divergencias religiosas y ofrecía garantías a los donatistas: les prometía devolverles las iglesias y bienes confiscados y poner fin a las medidas punitivas.

Aunque Marcelino había previsto que en los debates interviniesen únicamente siete portavoces de cada parte, la negativa donatista a aceptar el principio de delegación —confiaban en su superioridad numérica— concitó en el *secretarium* de la termas de Gargilius el 1 de junio de 411 a todos los obispos de ambas partes. Las listas de asistentes, conservadas en las actas de la reunión, revelan una participación pareja en lo que se refiere al número —285 del lado donatista, 286 del católico—, lo que pone de manifiesto el retroceso efectivo de la iglesia separada y la recuperación de la católica en estas fechas.

El protagonismo por parte católica correspondió a Aurelio de Cartago y Agustín de Hipona. La representación donatista se repartió de modo desigual entre Primiano, Gaudencio de Timgad y Petiliano de Constantina, entre otros. La superioridad de los argumentos teológicos e históricos de la parte católica, completada con la exhibición del protocolo de la reunión de Circa en 305, donde se demostraba la presencia de *traditores* entre los fundadores de la iglesia cismática, determinaron la victoria a la Iglesia católica. Al final de las sesiones, Marcelino pronunció sentencia declarando la unidad católica y, previa consulta a Honorio, ordenó a los donatistas rendirse, a la vez que reiteraba la prohibición del culto, la obligación de abandonar las iglesias y la confiscación de los dominios bajo control de los *circumcelliones*.

A pesar de la diligencia puesta por los católicos en dar a conocer el resultado de la conferencia, la desobediencia donatista llevó a Honorio a publicar, en 412, un nuevo edicto por el que ordenaba la reintegración, bajo pena de exilio para los clérigos y de multa proporcional al rango social para los fieles. Una ley similar fue repetida en 413, y, al año siguiente, otra preveía la deportación de los clérigos disidentes. En fin, en 415, fue necesario amenazar con la pena de muerte al donatista que osase organizar una reunión cultural y la proscripción y confiscación para los asistentes. Todavía en 425 Valentiniano III mandaba expulsar de las ciudades a los disidentes, que aún comparecen como herejes en la ley compilatoria de los castigos contra la desviación religiosa confeccionada por la cancellería de Teodosio II en 428.

La reiteración de leyes de contenido similar en tan corto espacio de tiempo y la intensificación de los castigos dejan al descubierto, de un lado, el interés del poder imperial por eliminar la disidencia de un ámbito estratégico como era la provincia de África, y, de otro, la fuerza y arraigo logrado por los donatistas en decenios de existencia organizada hasta confundirse con la iglesia africana.

No obstante, el decidido amparo del Estado a los católicos y la colaboración entre ambos para aplicar las leyes consiguieron la supresión paulatina del donatismo en los medios urbanos, donde perdieron sus iglesias y vieron imposibilitada la celebración del culto común. En Numidia, la desaparición de la red donatista tardó más en producirse según revela la epigrafía de Seriana. La topografía de la disidencia se redujo entonces al ámbito privado y rural. Aún en 446, ya con África bajo dominio vándalo, había donatistas que se hacían enterrar como tales, según demuestran las inscripciones de la necrópolis de Ala Miliaria.

2. EL ARRIANISMO Y SU DIMENSIÓN POLÍTICA

El gran debate teológico del siglo IV fue el generado por la controversia arriana, iniciada bajo Constantino (318) y sólo superada después del concilio de Constantinopla del 381. Más tarde, bajo el dominio de los godos, el arrianismo conoció un extraordinario renacimiento en Occidente, pero entonces ya era considerada una religión de bárbaros.

El objeto de debate a lo largo de sus sesenta años de duración fue la relación entre el Dios único y Cristo, y sus implicaciones en los principios de trascendencia y unidad divina. Como tema de discusión no constituía una novedad en sí. Las corrientes teológicas de tendencia subordinacionista y monarquiana se habían ido configurando a lo largo de los siglos I y III en el intento por resolver el problema central del monoteísmo cristiano: cómo conciliar el principio de unidad y trascendencia divina con la creencia en la encarnación del Hijo, que asegura la redención de la humanidad. Tampoco representaba una innovación absoluta el recurso a categorías filosóficas deudoras del aristotelismo y el platonismo para la exégesis teológica y la controversia doctrinal. Antes lo habían hecho los apologetas y sobre todo Orígenes. Lo verdaderamente novedoso fueron los métodos utilizados por los contrincantes, que en su enfrentamiento, en ocasiones, más personal que teológico, buscaron el amparo del poder imperial para hacer valer sus posiciones. De resultas, se fue conformando un nuevo concepto de ortodoxia, identificado con un símbolo de fe desde Nicea (325), con la comunión con determinados obispos, convertidos en los verdaderos referentes de la recta opinión (Edicto de Tesalónica, 380), y, sobre todo, con la conformidad imperial. A la vez, la herejía sumaba a su significado de error doctrinal de matriz diabólica las connotaciones de división y enfrentamiento social, más graves desde el punto de vista político porque afectaban a ciudades estratégicas como eran Antioquía, Alejandría, Constantinopla, Nicomedia, Sirmium o Milán, de suerte que herejía y disidencia política empezaron a constituir una pareja conceptual inescindible.

El motivo tradicional de la unión indisoluble entre política y religión proporcionaba fundamento a los príncipes para intervenir en la controversia arriana. Y lo hicieron con decisión desde Constantino, en nombre de la unidad política, que identificaron desde el principio de la querrela con la unanimidad teológica. Sólo que el monoteísmo radical que defendía el arrianismo se avenía mejor con la

concepción monárquica del poder imperial que el perturbador principio de consubstancialidad entre el Padre y el Hijo que había salido triunfador en Nicea. En consecuencia, desde Constantino, los emperadores, en particular Constancio II y Valente, reconocieron en el arrianismo un sostén ideológico más capaz de garantizar la unidad y continuidad del Imperio que el nicenismo y lo apoyaron con resolución. En la inspiración de su política eclesiástica intervinieron los obispos a título de consejeros teológicos, lo que contribuyó a la emergencia del episcopado palatino y a la afirmación de la autoridad de los residentes en los principales centros de poder. Este compromiso entre el poder, la teología arriana y el episcopado confiere a la controversia arriana una indiscutible dimensión política, cuyo colofón fue la rupturista adopción de la ortodoxia nicena como distintivo de su régimen e ideología imperial por parte de Teodosio I, a partir de 380. También en este viraje la conveniencia política se impuso a las razones puramente religiosas.

A diferencia del conflicto donatista, que tuvo una geografía casi exclusivamente africana, la controversia arriana agitó durante decenios a las dos partes del Imperio, si bien su escenario por excelencia fue Oriente y, más en concreto, los territorios de Egipto, Siria y Asia Menor. En su transcurso, se acentuó la fractura entre las iglesias de Oriente y Occidente, bien escenificada en el concilio de Sárdica del 343. En esta división influyeron también las maniobras de la sede apostólica, empeñada en hacer valer en el plano jurisdiccional la primacía que le otorgaba la sucesión petrina. Un propósito al que se opusieron las iglesias orientales, contraponiendo al mérito de la tradición apostólica de Pedro y Pablo la mayor antigüedad del cristianismo oriental y su Iglesia.

Por el contrario, en el plano teológico, y a pesar de que, para heresiólogos, historiadores eclesiásticos y legisladores, el arrianismo era una desviación herética que había dividido y enfrentado a las iglesias de la cristiandad, la crisis arriana contribuyó a la unificación de corrientes teológicas de tradición diversa (la asiática, la alejandrina, la occidental), que ya habían entrado en conflicto entre sí durante el siglo III, a propósito de la figura y la doctrina de Orígenes. Su contraste en el desarrollo de la controversia permitió alcanzar una unidad teológica en materia trinitaria: en Oriente se sintetiza en la doctrina que sostiene una *ousía* y tres hipóstasis en la Trinidad; su correspondiente occidental afirma una *natura* (*substantia*) y tres *personae*. El Estado se encargó de imponerla como ortodoxa por medio de leyes.

2.1. *Los comienzos*

Aunque de origen libio, Arrio dio comienzo a sus enseñanzas, antes del 320, en Alejandría, en cuya iglesia permanecían vivas las discusiones en torno a la doctrina de Orígenes sobre la relación entre las personas de la Trinidad. Como se ha visto en páginas precedentes, Orígenes, con el auxilio de la filosofía platónica, había elaborado una concepción dinámica de Dios. Su teología se separaba netamente del monarquianismo, pero era susceptible de ser interpretada como tendente al subordinacionismo, pues aunque concebía el proceso de derivación del Hijo del Padre como generación eterna y continua, al aplicar el esquema platónico de la generación a partir de un principio, distinguía un antes y un después, con el consiguiente cambio.

2.1.1. El cisma meliciano

La polémica en torno al origenismo no era el único motivo de discordia en Alejandría. Además, la iglesia de la ciudad se veía afectada por el cisma meliciano. Las cartas del obispo Pedro de Alejandría han invalidado las noticias de Epifanio de Salamina en su *Panarion*, sobre el origen de esta iglesia disidente en Egipto. Según el heresiólogo, Melicio de Lycópolis y el obispo Pedro de Alejandría, coincidentes en la misma prisión por efecto de la persecución de Diocleciano, se habrían enfrentado a propósito de la reconciliación de los *lapsi*, de suerte que habría sido el alejandrino, partidario de una postura más laxa en contraposición al rigorismo de Melicio, el responsable, antes de su martirio, de la escisión de su iglesia y del inicio del llamado cisma meliciano. La documentación de Alejandría demuestra que Pedro, lejos de la política de distensión que le atribuye Epifanio, habría defendido una dura penitencia para quienes hubiesen apostatado durante las persecuciones, y la exclusión de sus funciones para los clérigos. A la vez, pone al descubierto que la división en la cristiandad egipcia nada tuvo que ver con el problema de los *lapsi*, sino con las irregularidades del ambicioso obispo de Lycópolis y con su resistencia a reconocer la primacía de Pedro en la iglesia egipcia. Melicio se había valido del vacío creado en algunas sedes, a causa del encarcelamiento de sus obispos, para practicar ordenaciones, incluida la de Alejandría, después de la huida de su titular, por lo que Pedro procedió a excomulgarlo. El cisma esconde un verdadero conflicto de poder entre el titular de Alejandría y Melicio, en el cual el obispo de Lycópolis se vio secundado por una parte importante

de la iglesia egipcia —35 obispos y siete clérigos de Alejandría, además de numerosos monjes— no dispuestos a admitir la hegemonía que reivindicaba la sede alejandrina. La escisión dio lugar al surgimiento de una jerarquía paralela en numerosas ciudades, sobre todo de la Tebaida, y a la formación de una iglesia segregada en Egipto.

2.1.2. Arrio y su doctrina

En esta Alejandría, agitada por los contrastes teológicos y las rivalidades personales, se había formado Arrio, pero también en Antioquía, donde había sido discípulo de Luciano y conocido de él su aproximación subordinacionista al pensamiento de Orígenes. En efecto, Luciano había radicalizado ciertos aspectos de la teología origenista al tratar el problema de la Encarnación. Sostenía que el *Lógos-Cristo* no había asumido un alma humana, sino sólo su cuerpo, con lo cual dejaba entender la inferioridad del Hijo, sometido a las penalidades de la carne. En la influyente escuela antioquena, Arrio había tenido como compañeros de aprendizaje a Eusebio de Cesarea y Eusebio de Beirut, convivencia que explica, junto a otros factores, su posicionamiento en la disputa teológica posterior.

De las noticias que proporciona Sozomeno sobre sus comienzos, lo único seguro es que era diácono en vida de Pedro de Alejandría y presbítero, respetado por su sabiduría y su piedad, cuando se enfrentó a Alejandro. No hay certeza alguna respecto a su supuesta vinculación inicial con la iglesia de Melicio. Aunque no escribió tratado teológico alguno, los principios fundamentales de su construcción doctrinal están reflejados en las piezas que han sobrevivido de su obra, gracias a su mención en los escritos de sus adversarios: tres cartas generadas por la propia querrela —la primera está dirigida a Eusebio de Nicomedia, la segunda al obispo Alejandro y la tercera a Constantino— y una composición poética, *Thalia (El banquete)*, pensada para ser cantada, en la que trataba de hacer inteligibles al pueblo de Alejandría sus posiciones cristológicas antes de Nicea. Estas fuentes de información se completan con la *Vida de Constantino* de Eusebio de Cesarea, el *Panarion* de Epifanio, los historiadores eclesiásticos Rufino, Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, los fragmentos del arriano Filostorgio y los escritos de Atanasio, en particular su *Apología contra los arrianos*.

En la exposición de su doctrina, Arrio sigue la orientación de la línea teológica alejandrina que, desde Clemente a Orígenes, había intentado expresar la revelación con el método de la lógica platóni-

ca, como una demostración. Y la aplica con rigor sobre un selecto conjunto de pasajes de las Escrituras, que recogen la teología bíblica. El fundamento de su razonamiento era la fe en la unidad y trascendencia de Dios y, en consecuencia, la convicción absoluta de que Dios, ser único e indivisible, principio ingenerado (*agénetos arché*) de todo lo que existe, no puede compartir con otro su propia esencia (*ousía*). En consecuencia, el Hijo no puede ser de la misma substancia que el Padre, parte consubstancial de él (*homooúision*), sino sólo su criatura, generada de la nada. Para Arrio, Dios es *arché* y modelo y el *Lógos* es engendrado (*génetos*), una criatura superior y anterior a cualquier otra, creada fuera del tiempo (*achrónos*), de absoluta perfección, a imagen de Dios, pero que ha tenido un principio, y, en consecuencia, es finita y distinta del Padre, Dios infinito e inefable. En tanto que generado, el Hijo no comparte ni la eternidad ni la esencia del Padre. Por lo que se refiere a la Trinidad, cree en ella, pero considera al Espíritu perteneciente al orden de las criaturas, la primera en haber sido creada por el Hijo engendrado: las tres *hypostáseis* eran distintas entre sí y de naturaleza diversa. El resultado de aplicar el sistema de la demostración lógica al núcleo de la reflexión teológica tradicional, la relación entre el Padre y el Hijo, era la negación de la divinidad plena y auténtica de Cristo, al que reduce, en tanto que Hijo de Dios, a la categoría de criatura.

2.1.3. El concilio de Alejandría (320) y la expulsión de Arrio

La enseñanza de estas ideas en los medios alejandrinos despertó la adhesión y el rechazo, por lo que el obispo Alejandro se vio obligado a intervenir en una fecha incierta, en torno a 318-319, según indicación de Jerónimo. Llamó a su presencia a Arrio y sus partidarios y a sus oponentes, con el fin de comprobar por sí mismo los términos de la discrepancia, y, al cabo, invitó a Arrio a retractarse de sus tesis, a lo que se negó el presbítero. Por el contrario, contravinendo los usos de la disciplina eclesiástica, desafió a su obispo y buscó el apoyo de los que, en la carta que les dirigió, llama «colucianistas», discípulos como él de Luciano de Antioquía: Eusebio de Cesarea y Eusebio de Beirut, que para entonces ya estaba al frente de la poderosa sede de Nicomedia. Alejandro respondió con la convocatoria en Alejandría de un concilio de cien obispos egipcios y libios en 320, que exigieron a Arrio la conformidad con una confesión de fe. Ante su negativa, la asamblea excomulgó a Arrio y sus seguidores, entre ellos los obispos Teonas de Marmárica y Segundo de Ptolemais.

2.1.4. La división en la iglesia oriental

La expulsión de Arrio de la ciudad de Alejandría marca el comienzo de la extensión de la disputa a las iglesias de Oriente, según el historiador Sozomeno. Fuera de Alejandría y Egipto, Arrio encontró fuertes sostenedores en Bitinia y Palestina, en parte movilizados por sus discípulos en Antioquía, el influyente Eusebio de Nicomedia, bien relacionado con los medios políticos próximos a Constantino, y por Eusebio de Cesarea, ligado al recuerdo de Orígenes, comprensivo, por ello, con la doctrina de la trascendencia de Arrio, y hostil a la hegemonía de Alejandría. La pervivencia de la visión plural de la Trinidad, de matriz origeniana, en estos territorios y su oposición al monarquianismo asiático, representado entonces por Alejandro, inclinaron la adhesión a favor de Arrio. Entre los laicos, contó enseguida con un activo propagandista, el sofista Asterio, autor de un prontuario de subordinacionismo (*Syntagmation*) y de múltiples tratados mediante los que se proponía persuadir, a través de la técnica dialéctica, de la rectitud y acierto de las tesis de Arrio.

Enfrente se alinearon las grandes sedes de Oriente —Antioquía, Jerusalén, Ancira— fundamentalmente porque los principios de la disciplina eclesiástica asistían a Alejandro, frente a un presbítero desobediente y obispos que se inmiscuían en los asuntos de otras sedes. Tres concilios locales sucesivos, uno en Bitinia, otro en Palestina y el tercero en Antioquía, sirvieron para hacer visible la división: los dos primeros declararon ortodoxa la doctrina de Arrio y lo admitieron en su comunión; el tercero, convocado para proveer la sede de Antioquía —la elección recayó en un partidario de Alejandro, de nombre Eustaquio—, condenó las tesis del presbítero alejandrino por heréticas y excomulgó a quienes se negaron a suscribir un símbolo de fe compuesto para la ocasión, entre ellos, Eusebio de Cesarea.

En poco tiempo, la controversia había dejado de ser un asunto interno de la iglesia de Alejandría para devenir un conflicto de la iglesia oriental. En esta ampliación de la polémica había sido determinante la actitud de Eusebio de Nicomedia, decidido desde el principio a reponer a Arrio en su ciudad, contra la voluntad de su obispo, en un gesto demostrativo de su afán de preeminencia. Este protagonismo justifica que durante un tiempo los arrianos fuesen llamados «eusebianos». En los años siguientes la divergencia se transformó en una cuestión de alta política.

2.2. La intervención de Constantino (318-337)

Tras ser derrotado en Adrianópolis y Crisópolis (324), Licinio legaba a Constantino, devenido señor único del Imperio, un Oriente dividido por la crisis entre católicos y arrianos. La recién recuperada unidad política exigía recomponer de inmediato la unidad religiosa, por lo que Constantino hubo de intervenir en la disputa. Y lo hizo mediante una carta —referida en la *Vita Constantini* (337) y en la *Historia eclesiástica* de Sócrates— dirigida a Alejandro y Arrio. En tono de reprensión, sin alcanzar el fondo teológico de la querella —Constantino era un recién convertido, para quien la discrepancia entre obispo y prebitero era asimilable a las mantenidas en las escuelas filosóficas—, les reprochaba haber dividido a su iglesia por un asunto menor, como era la disconformidad en la interpretación de un pasaje veterotestamentario (Prov 8,22), y les instaba a mantener la unidad de la doctrina, y recuperar, de este modo, la concordia, por el bien del pueblo y del emperador.

Constantino confió la misión de trasladar la misiva y pacificar la iglesia alejandrina a su consejero, el obispo de Córdoba, Osio, que le había acompañado en la campaña oriental. El enviado imperial apoyó desde el principio la posición de Alejandro, pero se mostró dispuesto a facilitar conversaciones de paz entre las dos partes. La ausencia de Arrio impidió cualquier intento de reconciliación y Osio hubo de conformarse con intervenir en el caso del presbítero Colucio. Éste se había atribuido el rango episcopal y procedido a varias ordenaciones. Osio presidió un sínodo en Alejandría que lo redujo a su primera condición.

A pesar del fracaso, Constantino pudo conocer a través del embajador hispano no sólo la situación de la iglesia alejandrina y egipcia —seguía abierto el cisma meliciano—, sino también los problemas de indisciplina que afectaban a las iglesias orientales, entre los que no era el menor el de la jerarquía de los concilios y las sedes, tal y como había puesto de manifiesto la excomunión y recepción de Arrio.

2.2.1. El concilio de Nicea (325)

El restablecimiento de la concordia entre las iglesias pasaba por el entendimiento entre los obispos. La asamblea conciliar proporcionaba la ocasión y el lugar idóneos para su encuentro, tal y como Constantino había comprobado en el concilio de Arlés de 314, por

lo que decidió patrocinar una reunión general. Con este fin, facilitó la celebración del concilio de Nicea (325), mediante la convocatoria y la puesta a disposición de los asistentes de los medios necesarios para el convento —entre otros, el privilegio de la *evectio*, el permiso para utilizar los medios de transporte de la posta imperial o *cur-sus publicus*—, para el desarrollo de las sesiones y para la publicación y aplicación de los acuerdos, dejando al cuidado de los obispos la materia doctrinal. De este modo, Constantino imponía en la vida de la Iglesia y del Imperio lo que se ha dado en llamar el *Reichskonzil*, el concilio imperial, y, sin pretenderlo, sentaba, a la vez, el patrón de comportamiento del Estado en relación con los asuntos de la Iglesia que había de regir en los años venideros.

Constantino convocó y abrió el concilio. A principios de 325 el emperador empezó a citar mediante carta a los obispos, y aunque pensó hacerlo en Ancira en primera instancia, la dificultad de acceso a la ciudad y la radicalidad antiarriana del titular de la sede le llevaron a escoger definitivamente la bitinia Nicea, con obispo filoarriano y próxima a Nicomedia, como lugar de reunión. Según la lista de suscripciones, acudieron más de doscientos cincuenta obispos, la mayoría de Oriente. La cristiandad occidental estuvo representada por Osio, dos legados del obispo de Roma, Silvestre, que alegó razones de edad para justificar su ausencia; un obispo de Calabria, otro de Die y Ceciliano de Cartago. Del Ilírico asistieron una docena de prelados. El resto venía de Palestina, Siria, Fenicia, Asia Menor y, sobre todo, de Egipto, que había enviado, además, presbíteros y ascetas. Entre ellos figuraba el joven diácono Atanasio, futuro sucesor de Alejandro en Alejandría. Este predominio geográfico impuso el griego como lengua de los debates, en detrimento de los occidentales, poco habituados a la terminología teológico-filosófica de la contienda arriana. La comparecencia de un obispo de Persia, otro del Cáucaso y prelados del Ponto y Gotia reforzaron el carácter ecuménico que Constantino había querido dar a la asamblea. Como tal, Nicea inaugura la serie de concilios ecuménicos de la historia de la Iglesia.

La posiciones de Arrio fueron defendidas por Eusebio de Nicomedia y, en tono más moderado, por Eusebio de Cesarea. Enfrente formaron Osio, Alejandro, Macario de Jerusalén, Eustaquio de Antioquía y Marcelo de Ancira. El peso e importancia de sus sedes dejaba a los arrianos en una situación comprometida. No obstante, el desarrollo de la conferencia puso de relieve que una y otra parte no eran bloques compactos y unánimes.

En una escena que recuerda al *consilium* imperial y antitética respecto de la correspondiente al emperador-perseguidor de época diocleciana, Constantino, vestido de púrpura y oro, con los obispos dispuestos a ambos lados de la sala del palacio imperial, presidió la primera reunión el 20 de mayo de 325. El discurso de apertura fue pronunciado probablemente por Eusebio de Cesarea. Constantino respondió con una alocución en latín, en la cual daba la bienvenida a los presentes y les exhortaba a restablecer la concordia y la paz religiosa en el Imperio. Después, dio la palabra a los presidentes del concilio, cuyo nombre se ignora: la suscripción en primer lugar de su consejero y hombre de confianza, Osio de Córdoba, permite sospechar que desempeñó un papel eminente en la dirección del debate, si bien las fuentes antioqueñas destacan la actuación de Eustaquio. En el transcurso de las sesiones el emperador estuvo representado por el *magister* Filomeno.

La asamblea nicena desarrolló sus trabajos en torno a tres cuestiones: la condena de la doctrina de Arrio, la elaboración de una fórmula de fe —credo— y la aprobación de un código de conducta de aplicación general en las iglesias.

2.2.2. La condena de las tesis de Arrio

La fundamental heterodoxia de las tesis arrianas se comprobó tras la lectura de una carta de Eusebio de Cesarea, donde argumentaba que si se aceptaba que Cristo había derivado del Padre por un proceso de generación real y no de creación, se debía admitir que era de la misma *ousía* que el Padre; y admitir esto significaba para los arrianos afirmar que la sustancia de Dios, la mónada divina, se había dividido en dos. Dada la evidente negación de la generación real del Hijo de Dios, la mayoría condenó las tesis del presbítero de Alejandría.

2.2.3. El símbolo de Nicea

Declarada la heterodoxia de los arrianos, era preciso formular la doctrina ortodoxa que afirmase la consubstancialidad del Hijo y del Padre. La elaboración fue laboriosa y al final se impuso una fórmula centrada en el término de *homooúsios*, que contó con el respaldo de Constantino. Eusebio de Nicomedia, al negar que el Hijo fuese consubstancial con el Padre (*homooúsios*), facilitó el recurso a esta expresión para contradecir de manera radical la tesis subordinacio-

nista, a pesar de que el término no estaba atestiguado en las Escrituras, y antes había sido utilizado, con matices diversos, por los gnósticos, Dionisio de Roma y Pablo de Samosata, lo que motivó la reticencia de algunos de los asistentes. El símbolo de fe niceno, aunque dependía de una tradición hecha valer por las sugerencias de los asistentes, era en sí una fórmula original que afirmaba que el Hijo había sido engendrado, no creado, de la misma *ousía* del Padre, era por tanto consubstancial (*homooúsios*). De esta manera se contradecía la concepción del Hijo como criatura. Además subrayaba la condición de creador del Padre de todas las cosas visibles e invisibles y negaba la jerarquía entre las personas divinas. El símbolo de fe concluía con el anatema expreso de proposiciones que eran atribuidas a los arrianos. Esta confesión de fe nicena, con algunas modificaciones introducidas en el concilio de Constantinopla del 381, se convirtió en el fundamento dogmático de la ortodoxia cristiana, el credo recitado por los católicos hasta hoy.

La negativa de algunos obispos a votar afirmativamente el texto final —disconformes con la fórmula de *homooúsios*— chocó con los deseos de unanimidad de Constantino, que exigió la suscripción de todos los presentes bajo amenaza de exilio. Menos Arrio y dos de sus más antiguos seguidores egipcios, Segundo de Ptolemais y Teonas de Marmárica, el resto de los asistentes, incluido Eusebio de Nicomedia, obedeció. La amenaza se cumplió sobre quienes se negaron a sancionar la fórmula de fe.

2.2.4. Otras disposiciones

Finalmente, los padres nicenos elaboraron un código de conducta —sintetizado en veinte cánones— para una iglesia salida de las persecuciones y en trance de organización y adaptación a la paz resultante de la protección del emperador. Se decidió excluir del clero a los *lapsi* ordenados ilegalmente, y de la comunión, durante diez años, a los fieles que hubiesen apostatado. El concilio trató la cuestión de la iglesias separadas y optó por la política de la unidad. Se acordó, con condiciones, reconciliar a los «puros», seguidores de Novaciano, a los partidarios de Pablo de Samosata y a los melicianos, si bien Melicio fue privado del sacerdocio. En otro orden, la crisis arriana había puesto al descubierto las deficiencias de la organización interna de la Iglesia. El concilio procuró remediarlo mediante el fortalecimiento de la figura del obispo, del sínodo y del principio de jerarquía. Los nicenos sancionaron la adopción de la

organización provincial como propia de la Iglesia, pero introdujeron algunas correcciones para mantener las prerrogativas y áreas de influencia tradicionales de las iglesias —y sedes apostólicas— de Alejandría y Antioquía, ciudades que habían visto devaluada su importancia política como consecuencia de las reformas administrativas de Diocleciano y Constantino. Por el contrario, el concilio no se pronunció sobre la primacía pontifical de Roma. El modelo civil contribuyó a cimentar la superioridad del metropolitano, cuya aprobación se declaró imprescindible para la validez de la ordenación episcopal. Asimismo, se prescribía que habían de ser tres, como mínimo, los obispos de la provincia que interviniesen en la consagración de un colega, mientras el resto era obligado a comunicar su consentimiento por escrito. Como instancia de apelación frente a la sentencia injusta del obispo y garantía de funcionamiento ordenado, se instituía el sínodo semestral.

Los reunidos endurecieron, también, las condiciones y requisitos para la entrada en el clero, a la vez que fijaban un *cursus*. Entre las incompatibilidades definidas —por ejemplo la usura, más grave por la exención fiscal con la que Constantino había beneficiado al personal eclesiástico— los prelados pusieron especial énfasis en la que afectaba al oficio militar. Por último, se abandonó el cómputo judío para la fijación de la Pascua y se acordó que su celebración tuviera lugar en la misma fecha en todas las iglesias, utilizando la referencia de Roma para Occidente y la de Alejandría para Oriente.

Al final de las sesiones los obispos participaron en la celebración de los *uicennalia*. En el transcurso de un banquete ofrecido por Constantino éste pronunció un breve discurso y la frase que resume la autorrepresentación del príncipe en relación con la Iglesia: «Yo soy el obispo para los asuntos de fuera (*episkópos tón ektón*)». En cumplimiento de su función, se ocupó no sólo de agilizar el envío de cartas sinodales por parte de los asistentes a sus iglesias, para dar a conocer los cánones convenidos, sino también de vigilar la aplicación de las sentencias del concilio: en 325 castigó con el exilio en la Galia a Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea por haber dado hospitalidad a clérigos arrianos. En el caso de Eusebio, la acusación se dobló de traición política, por haber prestado apoyo a Licinio. Herejía y deslealtad política empezaron entonces a formar una pareja de larga fortuna en la lucha contra la disidencia doctrinal.

2.2.5. La rectificación de Constantino y el contraataque de los eusebianos

Aunque resulta imposible ponderar la sinceridad de las convicciones religiosas de Constantino, lo cierto es que él era un emperador y no un teólogo. Si en Nicea había apoyado a los obispos antiarrianos, porque controlaban más sedes episcopales y las mayores en prestigio y poder, la reanudación de la disputa entre los partidarios y adversarios del *homooúsion* —entre los cuales no sólo estaban los manifiestamente arrianos, sino también subordinacionistas moderados como Eusebio de Cesarea, que veían en el símbolo niceno una profesión de fe peligrosa y abierta al monarquianismo sabeliano—, le permitió comprobar que el radicalismo antiarriano, vencedor en el concilio, generaba poco consenso —sobre todo en Palestina y Asia—, por lo que cambió de política: optó por la moderación, reabilitó a Arrio y favoreció al grupo de los antinicensos que rechazaban las tesis de Arrio, pero también mostraban reservas ante el *homooúsion*.

A tal fin se dirigió a Alejandro para instarle a hacer la paz con Arrio, y encargó a un concilio doméstico (*synodos endèmoussa*), compuesto por obispos de presencia cotidiana en la corte, examinar una confesión de fe enviada por Arrio, a quien se había invitado a justificarse. La habilidad del alejandrino para no entrar en contradicción con el símbolo niceno, sin abdicar de su doctrina, le valió el levantamiento del exilio. El mismo concilio recibió sendas solicitudes de reconciliación de Eusebio de Nicomedia y Teognis. Al cabo de tres años, en 328, se permitió regresar a Eusebio.

La desautorización implícita de los nicenos radicales contenida en este viraje imperial fue aprovechada por los antinicensos, en particular por Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia. Su iniciativa se concretó en acusaciones de tipo doctrinal, moral o disciplinar contra significados representantes del nicenismo. Entre otros fueron depuestos, sin que Constantino hiciese nada por impedirlo, Eustaquio de Antioquía, Marcelo de Ancira y Atanasio, que había sucedido a Alejandro al frente de la sede de Alejandría en 328, y que habría de convertirse en el símbolo de la resistencia nicena durante sus cuarenta y cinco años de episcopado, entre los que hay que intercalar los trece que pasó en el exilio.

2.2.6. El concilio de Tiro (335) y el exilio de Atanasio

Atanasio, siendo diácono de Alejandro, había destacado en el concilio de Nicea por su firmeza antiarriana. Convertido en obispo de Alejandría, puso todo su empeño y autoridad en aplicar los cánones conciliares en la iglesia egipcia, en perjuicio de la resistencia arriana y meliciana. Su negativa a recibir en comunión a Arrio, una vez rehabilitado, la persistencia de disturbios melicianos en Egipto y, sobre todo, la influencia de Eusebio de Nicomedia, interesado en neutralizar al alejandrino, movieron a Constantino a convocar un concilio en Tiro en 335 con el cometido de poner fin a la discordia religiosa en Egipto, de la que se responsabilizaba al obispo por su intransigencia y sus excesos en la persecución de los cismáticos y disidentes. Una comisión de investigación nombrada al efecto —de la que formaban parte dos jóvenes obispos del Ilírico, Valente de Mursa y Ursacio de Singidunum— se encargó de encontrar las pruebas. Al final de las sesiones, que tuvieron lugar bajo la supervisión del *comes* Flavio Dionisio, el acuerdo de eusebianos y melicianos se plasmó en la deposición de Atanasio, con el visto bueno del emperador. La revisión de la causa ante Constantino, previa apelación de Atanasio, concluyó con una orden imperial de exilio, en cumplimiento de las sentencias de Tiro. Para asegurarse el resultado, sus enemigos le habían acusado de obstaculizar el avituallamiento de la capital desde Alejandría. Atanasio fue obligado a trasladarse a Occidente y fue puesto bajo la vigilancia de Constantino el Menor, en Tréveris.

La intervención de Constantino en la disputa se saldaba con resultados dispares: Arrio había sido rehabilitado; el ultraniceno Atanasio había sido condenado; y las opiniones de Eusebio de Nicomedia, Eusebio de Cesarea y los obispos del Ilírico, Valente de Mursa y Ursacio de Singidunum, representantes de un subordinacionismo moderado, se habían impuesto en el concilio de Tiro y en la corte de Constantinopla; los nicenos habían pasado a ser minoría; por el contrario, en materia teológica, seguía vigente el símbolo de Nicea, que Constantino no había accedido a revisar, de suerte que, cuando murió Arrio, en 335, su teología mantenía la reputación de heterodoxa.

2.3. *Diarquía política y dualidad teológica en el Imperio (337-353)*

A la muerte de Constantino, en 337, sus tres hijos se distribuyeron el Imperio: Constantino II y Constante compartían Occidente, mientras Constancio era Augusto en Oriente. Sin embargo, el poder com-

partido no es verdadero poder y ya en 340 Constante había eliminado a Constantino II, iniciándose entonces un doble principado que había de durar hasta 350. A la diarquía política correspondió una dualidad religiosa, pues si Constante, señor de Occidente, era proniceno, en consonancia con el credo mayoritario en su *pars Imperii*, Constancio, siguiendo las mismas razones de conveniencia política, se había dejado persuadir por las tesis subordinacionistas predominantes en Oriente. La intervención de los emperadores en la querrela teológica contribuyó a acentuar las divergencias entre la iglesia oriental y la occidental. Y, al mismo tiempo, la cuestión arriana se convirtió en un factor decisivo en la dialéctica de enfrentamiento entre las dos partes del Imperio. La entrada del episcopado occidental, en particular el de Roma, en la crisis de Oriente no hizo sino avivar el conflicto.

2.3.1. La intervención del papado

Constantino II, valiéndose de su preeminencia en el colegio imperial, atendió la solicitud de Atanasio, desde su exilio en Tréveris, y le autorizó a volver a Alejandría. Otros exiliados siguieron el mismo camino. Sin embargo, el reingreso en sus ciudades estuvo acompañado de tensiones, cuando no de violencias, pues sus sedes habían sido ocupadas durante su ausencia por sustitutos que no estaban dispuestos a cederlas de buen grado. En efecto, el partido episcopal liderado por Eusebio de Nicomedia se opuso a la vuelta, con el argumento de que un obispo depuesto regularmente por un concilio sólo podía ser restablecido en su silla por otro. La situación más conflictiva se vivió en Alejandría, donde los eusebianos promovieron la ordenación de un clérigo subordinacionista, Gregorio de Capadocia, para esta sede, que ellos consideraban vacante tras las resoluciones de Tiro. Al mismo tiempo, seguros del apoyo de Constancio, reclamaron la intervención del prefecto Filagrio para hacer efectiva la expulsión de Atanasio, que empezó entonces su segundo destierro en Occidente (339), en medio de violentos tumultos causados por la resistencia de sus partidarios.

El papa de Alejandría buscó refugio en Roma, donde fue aceptado en la comunión, y desde ese momento la sede petrina se convirtió en lugar de acogida para los obispos nicenos que habían perdido su sede en Oriente. Julio de Roma asumió su papel de juez e invitó formalmente a los eusebianos a acudir a la ciudad para tratar, en grado de apelación, el caso de Atanasio y el de otros obispos depuestos

en Oriente. En la carta de convocatoria, Julio censuraba el procedimiento seguido en el concilio de Tiro. Para justificarlo, evocaba las prerrogativas tradicionales de la primacía romana y los lazos particulares de comunión entre Roma y Alejandría en tanto que sedes apostólicas, que simbolizaban la unión de Oriente y Occidente. De acuerdo con estos principios, la asamblea conciliar no podía depocer al obispo de la sede alejandrina sin dar cuenta de ello al obispo de Roma. La voluntad de los eusebianos por instituir asambleas regionales por encima de las provinciales era puesta en entredicho.

2.3.2. El concilio de Roma (341)

Eusebio de Nicomedia no podía compartir esta eclesiología de la unidad ni aceptar la primacía de Roma. Por el contrario, desde su ascenso al episcopado de Constantinopla, aspiraba a que su sede alcanzara una posición gemela de la política en Oriente. Así, en su respuesta a Julio, abogaba por una Iglesia universal dividida en dos partes, cada una de las cuales debía aceptar las resoluciones conciliares de la otra; y frente a la tradición apostólica de Pedro y Pablo como fundamento de la preeminencia de Roma, recordaba la prioridad de Oriente en recibir la predicación del Señor y de los apóstoles y, en consecuencia, la mayor antigüedad de su Iglesia. A pesar de la ausencia de los eusebianos, el concilio se celebró en Roma al final de 340 o comienzos del 341, con la asistencia de Atanasio y la mayor parte de los obispos refugiados. Después de examinar las cuestiones procedimentales denunciadas y sin atender a las teológicas, la asamblea de obispos itálicos declaró nula la sentencia de Tiro de 335, lo que equivalía a ordenar la reintegración en su sede de Atanasio y del resto de los obispos orientales removidos. El acuerdo conciliar dejaba sin efectos la elección de Gregorio de Capadocia y acusaba de arrianos a quienes habían condenado a Atanasio.

2.3.3. La respuesta de Oriente: el concilio de Antioquía (341)

La reacción a esta intromisión de Occidente en los asuntos de la iglesia de Oriente fue organizada por Eusebio desde su silla constantinopolitana. Aprovechando la dedicación de una iglesia construida a expensas imperiales, preparó un magno concilio en Antioquía en 341 (llamado por eso «concilio de la Dedicación», *in encaeniis*), con el fin de rebatir la imputación de arrianismo lanzada por Julio. La mayor novedad de la reunión consistió en que no se trató de perso-

nas y asientos episcopales, sino de doctrina. El principal resultado fue la elaboración de una nueva profesión de fe —el texto oficial propuesto por el concilio es la segunda de las cuatro fórmulas aprobadas— con pretensiones de aceptación unánime. En su enunciado se ignoraba la confesión de Nicea para evitar contradecirla y se retomaba el símbolo de tradición evangélica y apostólica, sin mencionar el término de la discordia, *homooúsios*, la consubstancialidad del Padre con el Hijo. A pesar de que se había intentado concitar las dos teologías trinitarias —la nicena y la arriana— y salvaguardar la trascendencia de Dios, Padre y Creador, el partido episcopal que dirigía la iglesia de Oriente no pudo evitar una moderada tendencia subordinacionista. No obstante, significados antiarrianos, como Hilario de Poitiers o Basilio de Ancira, estimaron ortodoxo el texto. Desde entonces la iglesia oriental disponía de su propio credo, un signo de identidad teológica que la distanciaba de Arrio y la diferenciaba de Nicea.

2.3.4. El concilio de Sárdica (343): la división de las iglesias

El paso siguiente fue procurar que su confesión de fe fuera reconocida por los occidentales. Con este propósito recurrieron a Constante, en una clara maniobra de marginación de la sede apostólica y, por tanto, de Atanasio y sus partidarios. Los nicenos replicaron con el mismo procedimiento y solicitaron del emperador de Occidente que utilizara su ascendencia sobre Constancio para obligar al episcopado oriental a obedecer las decisiones romanas. En una querrela teológica que dividía a Oriente y Occidente, los dos partidos episcopales trataban de imponer como ortodoxa su profesión de fe por medio de una decisión política. Como única solución, Constante, con el asentimiento de Constancio, optó por reunir a los dos episcopados en un nuevo concilio ecuménico que habría de celebrarse en la ciudad de Sárdica, en el límite de las dos partes del Imperio, en 343.

En ausencia de Julio de Roma, que se hizo representar por dos presbíteros y un diácono, Osio de Córdoba asumió la jefatura de los obispos occidentales. Entre los orientales, desaparecido Eusebio de Constantinopla, destacaban Basilio de Ancira, Acacio de Cesarea, Esteban de Antioquía y los dos ilirios, Valente y Ursacio.

Las posiciones de las dos partes eran irreconciliables y sólo cabía esperar el fracaso de la reunión: los orientales no estaban dispuestos a revisar los casos de los obispos depuestos y menos el de Atanasio, ni a aceptar el derecho de las iglesias occidentales a inter-

ferir en asuntos que consideraban propios; los occidentales deseaban obligar a los orientales a restablecer el estado de cosas salido de Nicea. El desacuerdo sobre si Atanasio tenía o no derecho a sentarse en el concilio fue utilizada por los orientales como excusa para abandonar las sesiones. En una sinodal dirigida a las iglesias occidentales —incluidos los donatistas— y orientales justificaban las decisiones de Tiro y excomulgaban a cuantos habían acogido a los condenados, entre ellos el obispo de Roma y Osio. De esta manera el episcopado oriental rompía con la sede apostólica.

Los occidentales prosiguieron la reunión y redactaron un conjunto de cánones de carácter disciplinar que, en su desarrollo, venían a prohibir las prácticas de la iglesia oriental y a justificar la intervención del pontífice romano, como instancia de apelación, según el modelo del derecho imperial. En la sinodal dirigida al papa para comunicarle sus decisiones, los occidentales llamaban arrianos a quienes habían depuesto a Atanasio, los excomulgaban —entre ellos a Ursacio y Valente— y defendían la teología nicena, pero sin citar el término de la disputa, el *homooúsios*.

Una vez más la política rompió esta situación de bloqueo, a la que se había llegado por la intransigencia de ambas partes. Tras varias tentativas de aproximación y ante la incapacidad demostrada para el entendimiento por parte de los partidos episcopales, Constante, a requerimiento del episcopado occidental y, sobre todo, de Julio de Roma, hizo valer su superioridad política e instó a Constancio a autorizar el regreso de Atanasio a Oriente. La muerte de Gregorio de Capadocia en 345 facilitó la vuelta.

Trece años después de la muerte de Constantino y gracias al amparo político, el nicenismo occidental conseguía hacer retroceder las tendencias subordinacionistas en Oriente. Valente y Ursacio, los dos obispos ilirios —y por lo tanto súbditos de Constante— que habían suscrito la sentencia contra Atanasio, se apresuraron a retractarse y condenaron la teología de Arrio, al tiempo que solicitaban la comunión con Julio de Roma. Después escribieron al propio Atanasio.

2.4. *Constancio y la imposición del arrianismo homeo en el Imperio (353-361)*

Con Constancio como Augusto único sobre el Imperio, la intervención del príncipe en el devenir de la disputa arriana fue determinante. Educado en el cristianismo por los maestros del origenismo, interiorizó los principios de la teología política cristiana formulados

por Eusebio de Cesarea, según los cuales el príncipe es imagen de Dios que gobierna el mundo. El subordinacionismo, al colocar al Hijo en posición de inferioridad respecto al Padre y afirmar la unidad y trascendencia de éste, se avenía a la perfección con esta concepción de la monarquía y fue la línea de pensamiento teológico defendida por el emperador, dispuesto a imponer su credo en todo el Imperio. Para ello contó con la colaboración de activos obispos, situados en las sedes más importantes, y de hábiles teólogos, algunos de reciente vocación, como Aecio, que vieron en el nuevo contexto político-religioso la ocasión para su promoción social. En todos los casos, el *populus* era el objeto de persuasión y éste, agitado por sus jefes espirituales —obispos y monjes— respondió tomando partido, no siempre por medios pacíficos, en la querrela.

Política, dialéctica y conflicto social dejaron su impronta en la disputa teológica, que vio notablemente alterados sus planteamientos iniciales y multiplicadas las corrientes y grupos de opinión en el seno de cada uno de los bloques doctrinales. Desde Occidente contribuyeron al debate teológico Febadio de Agen, Mario Victorino e Hilario de Poitiers, cuyas reflexiones sobre la unidad divina y la distinción entre el Padre y el Hijo, engendrado antes del tiempo, reflejan la evolución del nicenismo. En Oriente, el frente común antisabeliano se rompió. Aecio (*Syntagmation*, 357) y Eunomio, obispo de Cízico (*Apología*, 360), expertos en el arte de la dialéctica y el silogismo, llevaron al extremo las tesis de Arrio, desembocando en lo que sus adversarios denominaron el «anomeísmo»: para ellos la trascendencia de Dios consiste en su condición de no engendrado; el *Lógos*, en tanto que criatura, no puede sacar su esencia del Padre, y es, en cuanto a la esencia, completamente desigual (*anomoios*) del Padre.

Un amplio grupo de obispos orientales, en la línea del subordinacionismo moderado, rechazó los excesos anomeos tanto como el *homooúsios* de los nicenos —le faltaba apoyatura bíblica—, abriendo una tercera vía, la de los «homeusianos». Si bien defendían la trascendencia divina, no negaban la divinidad del Hijo, imprescindible en la economía de la salvación. Basilio de Ancira precisó su teología, compartida por Jorge de Laodicea, en una carta redactada en 359: el Verbo es de una substancia semejante (*homoioúsios*) a la del Padre.

Por último, ni anomeos ni homeusianos consiguieron la adhesión de quienes mantenían viva la doctrina subordinacionista de Eusebio de Nicomedia, con Acacio a la cabeza: para ellos el Hijo era

semejante (*homoíoi*) al Padre. Esta fórmula imprecisa les valió el apelativo de «homeos» en la controversia.

El poder político decidió el triunfo de esta teología. Constancio, unificado el Imperio bajo su monarquía después de la victoria sobre Magnencio (353), se dispuso a hacer realidad la unidad de la Iglesia y, en coherencia con su formación e intereses políticos —el partido de Atanasio en Oriente era minoritario—, procuró la recuperación del Occidente niceno para la profesión subordinacionista. En esta tarea se vio inspirado y asistido por los obispos de Oriente, que reconocieron en la nueva coyuntura la oportunidad de retomar la ofensiva contra Occidente. Actuó como consejero del príncipe y maestro de su política eclesiástica Valente, el obispo de Mursa, que le había profetizado su victoria sobre el usurpador poco antes de la batalla decisiva, y vio acreditada con el triunfo su condición de hombre providencial. El método aplicado fue la celebración de concilios (Sirmium, 351; Arlés, 353; Milán, 355; Béziers, 356), cuyo fin era revestir de legitimidad procedimental la deposición de los obispos pronicenos, como paso previo a la ocupación de las principales sedes de Occidente por prelados orientales. El pretexto que se utilizó, en la mayoría de los casos, fue la negativa de los occidentales a suscribir una fórmula de fe de tendencia subordinacionista y la condena de Atanasio —a cuyo catálogo de culpas se sumó la acusación de haber apoyado la causa del usurpador Magnencio—. De manera indirecta, lo que se exigía era el rechazo al credo niceno. La mayoría se plegó a las exigencias imperiales. Los que se opusieron, fueron exiliados, entre ellos Paulino de Tréveris, Dionisio de Milán, Lucifer de Cagliari, Eusebio de Vercelli, Hilario de Poitiers, el papa Liberio de Roma —acusado de traidor por desobedecer el mandato del príncipe— y el anciano Osio de Córdoba. En la sede apostólica se sentó el sumiso archidiácono Félix, seguido en su sometimiento a los designios del emperador por algunos clérigos, entre los que se encontraba Dámaso. Atanasio, protegido por los monjes, eludió la orden de detención imperial (356) y consiguió huir de Alejandría en medio de tumultos de la población. Empezó a escribir, entonces, sus *Apologías* y la *Historia de los arrianos*.

2.4.1. La búsqueda de la unanimidad teológica: el concilio de Sirmium (357)

Occidente se había rendido ante los requerimientos imperiales, y los resistentes habían pagado con el exilio su desobediencia. El paso si-

guiente en este programa de unidad de Constancio fue la implantación de la unanimidad teológica en las iglesias del Imperio, por medio de la imposición de una fórmula de fe. Ésta fue redactada por inspiración de los ilirios Valente, Ursacio y Germinio en el concilio de Sirmium de 357 y, en esencia, excluyendo los excesos de los anomeos, actualizaba las tesis de Arrio sobre la jerarquía de las personas divinas, es decir, la radical inferioridad del Hijo respecto al Padre, y prohibía el uso de los términos distintivos de la teología nicena, como *ousía*, *homoousios*, y el más reciente de *homoioúsios*, con la justificación de que carecían de fundamento bíblico. La fórmula de Sirmium, a pesar de que representaba la completa liquidación de la teología nicena, consiguió adhesiones significativas, como las de Potamio de Lisboa, Osio de Córdoba —deseoso de volver a la Bética y merecedor por ello de la severa censura de su vecino, Gregorio de Elvira— y la del nuevo obispo de Antioquía, Eudoxio, pero no la aceptación unánime que Constancio perseguía. La Galia y África protestaron, pero la reacción más potente fue la protagonizada por los homeusianos de Oriente, representados por Basilio de Ancira, defensor de la teología del *homoioúsios*, la que sostenía la perfecta semejanza, en cuanto a sustancia, entre el Padre y el Hijo, y conciliaba la unidad con la divinidad del Hijo. Su posición, que repudiaba tanto la fórmula del *homoousios* cuanto la de Sirmium, obtuvo, en principio, el beneplácito de Constancio y, enseguida, el de Valente, Liberio —que recuperó la sede de Roma—, e incluso el de Hilario.

2.4.2. Los concilios de Rímini, Seleucia (359) y Constantinopla (360): el triunfo del homeísmo

Constancio estimó necesario alcanzar el consenso en torno a una fórmula de fe aceptable para todos, que excluyese tanto el arrianismo extremo de Aecio y Eunomio, como el nicenismo de Atanasio. A estos efectos dispuso la celebración de un gran concilio, similar al de Nicea, para aprobar un nuevo credo, con validez en todo el Imperio, en sustitución de la fórmula del 325 y que contaría con la sanción del príncipe. La falta de consenso entre el episcopado oriental —escindido entre homeos y homeusianos— sobre la ciudad que había de albergar la reunión, hizo prosperar la solución de los homeos de reunir dos asambleas por separado, una para Oriente y otra para Occidente. Tras la conclusión de sus sesiones, sendas legaciones de una y otra se encontrarían para poner en común los acuerdos. Para agilizar los trabajos, Constancio II ordenó la redacción de un texto

preparatorio a una comisión en la que figuraban, además de Basilio, el grupo de obispos homeos opuestos a su teología, a saber, los ilirios, Eudoxio, Acacio de Cesarea, Jorge de Alejandría y Marco de Aretusa. El resultado es el llamado «credo datado» de 22 de mayo de 359, que se presentó como un texto de compromiso. En apariencia, recogía una síntesis de la proposición de Basilio y del símbolo de Sirmium de 357; pero en realidad, con la fórmula consensuada de que «el Hijo es semejante al Padre en todas las cosas, como dicen y enseñan las sagradas Escrituras», se omitía toda referencia a la *ousia* y se proponía el homeísmo.

El concilio occidental se reunió en Rímini. Constancio envió al prefecto Tauro con el encargo de supervisar los debates y de imponer la aceptación de la fórmula homea. El emperador no se conformaba con convocar los conventos episcopales, sino que dictaba las resoluciones. Bajo presiones y amenazas, la asamblea, que, en un primer momento, se negó a abandonar las posiciones y el vocabulario de la tradición nicena —el *homooúsios*—, acabó suscribiendo el credo datado.

Tampoco careció de tensiones la reunión oriental. Se desarrolló en Seleucia de Isauria, en medio del enfrentamiento entre homeos, homeusianos y anomeos, que sólo estuvieron de acuerdo en la condena del *homooúsios*. El emperador estuvo representado por el *quaestor sacri palatii* Leonas, que, sin embargo, no pudo evitar el fracaso del concilio. Después de intentos fallidos por reconciliar a los partidos episcopales y tras conocer el final deseado de la reunión occidental, Constancio ordenó a los orientales suscribir la declaración de Rímini, seguro de que la unidad eclesial y teológica podía construirse en torno al concepto de *homoios*. Antes había procedido a condenar la doctrina de Aecio y castigar a su promotor con el exilio.

La victoria de los homeos —y por tanto del arrianismo— se consumó en el siguiente concilio de Constantinopla (360), convocado por el emperador en la capital de Oriente para sancionar el final de la disputa. Se retomó la fórmula del credo datado con algunos matices («el Hijo es semejante al Padre según las Escrituras»), se abolieron todas las credos anteriores y se prohibió expresamente crear otros nuevos. Este concilio constituye el punto de partida de lo que se llama el arrianismo histórico, el seguido por los godos merced a la predicación de Ulfilas, que estaba presente en la asamblea de Constantinopla.

Los homeos, liderados por Acacio de Cesarea y Eudoxio de Antioquía, sacaron conclusiones prácticas de su triunfo, con el consen-

timiento de Constancio, y procedieron a deponer a los más significados representantes del homeusianismo y a reemplazarlos por sus partidarios. El resultado de esta operación fue el control arriano de las principales sedes de Oriente. Cayeron, entre otros, Basilio de Ancira, Eustaquio de Sebaste, Macedonio de Constantinopla, Jorge de Laodicea y Cirilo de Jerusalén. La silla de Cízico fue a parar a Eunomio, discípulo de Aecio, el maestro del anomeísmo. Pero el mayor beneficiado fue sin duda Eudoxio, que vio premiar su participación en la victoria con la sede de Constantinopla. Su vacante en Antioquía fue ocupada por el candidato de Acacio, Melecio, pero por breve tiempo: un desliz homeusiano en una justa teológica organizada por el emperador en la ciudad le valió la destitución y su reemplazamiento por un compañero de Arrio, de nombre Euzoios.

En 360 Constancio creía haber unido el Imperio bajo el credo arriano en su versión homea. La política de tolerancia puesta en práctica por el helenista Juliano, al anular las órdenes de exilio, comportó el resurgimiento de la lucha por las sillas episcopales y la vuelta a la disputa teológica.

2.5. La reapertura de la querrela: de Juliano a Valente (361-378)

El estado de cosas sancionado por el concilio de Constantinopla (360) experimentó una transformación radical como consecuencia de la política religiosa del pagano Juliano. En nombre de la tolerancia, autorizó a regresar y practicar su culto a los cristianos que habían partido para el exilio. La finalidad de esta medida era fomentar las disensiones y disputas en el seno de la Iglesia y contribuir así a su debilitamiento, dentro de un plan general anticristiano. El efecto de esta permisividad se dejó notar primero en Occidente, desde 360 fuera del control de Constancio, por la proclamación de Juliano como Augusto en la Galia. El retorno de los exiliados, entre ellos Hilario de Poitiers, Lucifer de Cagliari y Eusebio de Vercelli comportó el restablecimiento de la ortodoxia nicena en un ambiente de conciliación. De las principales sedes, sólo Milán y Sirmium continuaron ocupadas por homeos. Lucifer de Cagliari constituyó un caso aparte. No dispuesto a transigir con los arrianos, exigió la deposición de cuantos habían cedido, dando lugar así a una iglesia cismática con implantación en Roma e Hispania.

En Oriente, el edicto de amnistía fue publicado en febrero de 362, después de la llegada del emperador helenista a Constantinopla, a fines del 361, con el resultado que pretendía, es decir, el re-

crudecimiento de los enfrentamientos tras el regreso de homeusianos y anomeos, y la pugna por las sillas episcopales entre los retornados y sus nuevos ocupantes. Atanasio pudo entonces volver del desierto y recuperar su episcopado en Alejandría sin impedimento, puesto que sus partidarios se habían encargado de eliminar previamente a Jorge. Desde su silla el alejandrino emprendió la reimplantación pacífica del nicenismo proponiendo a los arrianos (*Tomus ad Antiochenos*) conservar sus sedes, si renegaban de la cristología de Arrio y confesaban la fe de Nicea. No obstante, en octubre del 362, de nuevo, hubo de abandonar su ciudad, en cumplimiento de una orden imperial de expulsión. La situación más comprometida se vivió en Antioquía, donde tres obispos pugnaban por la jefatura de la ciudad: Melecio, el arriano Euzoios y Paulino, consagrado por Lucifer de Cagliari.

2.5.1. El concilio de Antioquía (363): la renovación del nicenismo oriental

El ascenso de un emperador cristiano, pero inexperto en teología como era el general Joviano, dio una nueva oportunidad a los partidos religiosos orientales, que rivalizaron entre sí por ganar para su influencia: homeusianos, anomeos, homeos y el mismo Atanasio se dirigieron al nuevo Augusto para conseguir su favor. De resultas, Atanasio obtuvo permiso para regresar a Alejandría. Pero fue Melecio de Antioquía el que demostró mayor habilidad al lograr el apoyo de Joviano a un nicenismo renovado: en un sínodo reunido en su ciudad (363) propuso una fórmula de fe que, en su pretensión de acabar con las divisiones teológicas, representaba un significativo avance: en la sinodal explicativa remitida a Joviano afirmaba que los padres habían interpretado que *homooúsios* significaba que el Hijo había sido engendrado de la *ousía* del Padre y que era semejante en *ousía* al Padre, es decir, hacía una exégesis homeusiana de la substancialidad del credo niceno —sin afirmar taxativamente la divinidad del Hijo y soslayando la cuestión del Espíritu Santo— que asumían ahora los que habían suscrito el símbolo de Constantinopla. Sin embargo, el desentendimiento entre Melecio y Atanasio —éste optó por apoyar a Paulino—, que equivalía al de las principales sedes episcopales, Antioquía y Alejandría, dificultó por años el triunfo del nicenismo en Oriente.

2.5.2. Valente y la vuelta al homeísmo

El desorden religioso se agravó con la confusa y vacilante política religiosa de Valente: mientras en Occidente el Augusto *senior* Valentiniano evitaba inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia, lo que equivalía a consentir que los mayoritarios nicenos recuperasen su ventaja, en Oriente, con una iglesia mucho más dividida, se reproducía la situación vivida con Constancio, en la que, junto al juego del influencias de obispos palatinos y teólogos-filósofos, no faltó el recurso al episcopado y el emperador occidentales por parte de los grupos religiosos desplazados. Desde el punto de vista teológico, la mayor novedad estuvo representada por la aportación al debate de los defensores de un nuevo nicenismo, basado en las categorías aristotélicas de la relación: los teólogos capadocios Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa.

En primera instancia Valente siguió los dictados del obispo de Constantinopla, Eudoxio, portavoz del «homeísmo» que había triunfado en 360 en la capital de Oriente y dispuesto a reinstaurarlo en colaboración con los anomeos de Eunomio. En 365 promulgó en Antioquía un edicto por el cual ordenaba expulsar de sus sedes a aquellos que, habiendo sido exiliados por Constancio, se habían acogido después a la ley de amnistía de Juliano. La medida se aplicó de inmediato a Melecio y sus seguidores. Poco después ampliaba la orden de exilio a los anomeos que habían osado alinearse con el usurpador Procopio en Egipto.

2.5.3. Los progresos del nuevo nicenismo en Oriente

Pese a la persecución imperial, el neonicenismo de Melecio se fortaleció en la resistencia a Valente y en el combate teológico frente a homeos y anomeos. En la redefinición del nicenismo oriental y en el esfuerzo por unificar a todos sus seguidores destacó de modo sobresaliente un partidario de Melecio, el obispo de Cesarea, Basilio el Capadocio, llamado a ser el campeón de la ortodoxia nicena en Asia Menor. Había llegado a ser obispo de la ciudad en 370, después de estudiar retórica y filosofía en Atenas —donde fue compañero de Juliano y Gregorio, el futuro obispo de Nacianzo— y de experimentar la vida cenóbica en una pequeña comunidad del Ponto. Para entonces, ya había fijado su posición en su tratado *Contra Eunomio* de 364. Evitando emplear el término de la discordia, el de *homooúsios*, partía de la teología homeusiana para argumentar, con

categorías de la lógica aristotélica, la fe de Nicea: las relaciones de reciprocidad le permitían afirmar la coeternidad del Padre y el Hijo, y la lógica le prestaba una concepción de la causalidad que soslayaba la sucesión cronológica, según la cual existía una jerarquía entre el Hijo, engendrado y posterior, y el Padre, engendrador y anterior.

Valente trató de restar poder al nuevo teólogo del nicenismo minorándolo como metropolitano: a tal fin creó una segunda provincia en Capadocia, el obispo de cuya capital, Tyana, devino a su vez metropolitano. Basilio respondió elevando a la dignidad episcopal a su hermano Gregorio en Nisa —otro de los grandes teólogos—, y a su compañero Gregorio de Nacianzo para la ciudad fronteriza de Sasima, si bien éste se trasladó enseguida a la sede paterna de Nacianzo.

2.5.4. La reconciliación con Occidente

En una estrategia de supervivencia frente a un poder hostil, Basilio buscó la reconciliación con Occidente. La desconfianza del sucesor de Liberio, el papa Dámaso, hacia el episcopado oriental, siempre sospechoso de arrianismo, dificultaron y retrasaron las negociaciones entre las dos iglesias. Otro obstáculo de consideración fue el asunto de Melecio, al que Dámaso se negaba a reconocer como legítimo obispo de Antioquía. Por el contrario, el romano otorgó cartas de comunión a la pequeña iglesia antioquena de Paulino en 375, al que identificaba con el nicenismo tradicional.

Finalmente en 377, después de sucesivos intercambios de emisarios entre el grupo de Basilio y Dámaso de Roma, se alcanzó un acuerdo en forma de declaración de la ortodoxia teológica, que fijaba criterios de rectitud y ponía las bases para la unión de las iglesias de las dos partes del Imperio.

Tras presidir en Roma una magna asamblea, el papa remitió a Oriente la sinodal conocida como *Tomus Damasi*, que era en sí un código de la ortodoxia nicena actualizada, como consecuencia de la intensa discusión teológica previa, y exponente del prestigio y autoridad ganados por el primado romano en la persona de Dámaso con ocasión de la querrela. En el texto se procedía a definir la heterodoxia mediante una lista de desviaciones doctrinales, que resultaban anatematizadas: las de sabelianos, arrianos, eunomianos, fotinianos, apolinarianos y macedonianos. En contraposición, se precisaba la ortodoxia nicena en relación con la Trinidad y el Espíritu Santo que, por exclusión, resultaba ser en Oriente la defendida por Melecio y Basilio. Si Basilio hablaba de una *ousía* en tres *hipóstasis*, Dámaso en

su *Tomus* aceptaba *ousía* como el equivalente griego de *essentia* y *substantia*. Occidente sancionaba así el nicenismo evolucionado que, en buena medida, había construido Basilio de Cesarea. En contrapartida, la sede apóstolica afirmaba su condición de instancia suprema de apelación para la iglesia de Oriente y, por tanto, su primado universal.

Poco antes de morir en 378, Valente autorizó a volver del exilio a los nicenos. Pedro, el sucesor de Atanasio —había muerto en 373— recuperó Alejandría, reforzado por su comunión romana, y Melecio volvió a Antioquía y, aunque hubo de disputar su sede a los arrianos y al ultraniceno Paulino, recuperó la dirección del partido niceno. A comienzos de 379 moría Basilio. Su legado teológico fue recogido y defendido por Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y Anfíloco de Iconium, que no desaprovecharon la oportunidad que se les presentaba con el nombramiento para el Augustado de Oriente del hispano y cristiano Teodosio. Como paso previo, Melecio, en 379, poco después de la muerte de Basilio, convocó un gran concilio en Antioquía con objeto de reorganizar la jerarquía episcopal en Oriente en beneficio de los nicenos. Con la escenificación de su liderazgo sobre el partido niceno perseguía la reconciliación con Dámaso, al que remitió una sinodal que demostraba la perfecta sintonía entre el nicenismo oriental y la fe romana.

2.6. Nicaenum y ortodoxia bajo Teodosio

La actuación religiosa de Teodosio supuso un claro corte con respecto al pasado. Frente a la política arrianizante y ambigua de sus predecesores, manifestó, desde Tesalónica y antes de entrar en Constantinopla, su disposición a imponer la ortodoxia nicena en el Imperio e hizo de ello el distintivo de su régimen, en clara ruptura con Valente.

Su nombramiento por el Augusto occidental Graciano —había sucedido a Valentiniano en 375— respondía a la situación de emergencia creada en la parte oriental del Imperio después de que las tropas godas abatieran, en 378, al emperador Valente, y con él a buena parte del ejército de Oriente, en Adrianópolis. La herencia religiosa que recibía de Valente era un duplicado de la militar: una *pars Orientis* socavada por la discordia entre arrianos y nicenos. En este estado de cosas no faltaba —como factor de desunión— la injerencia del episcopado occidental, con Dámaso de Roma y Ambrosio de Milán —había sucedido al arriano Auxencio después de su muerte en 374—

a la cabeza, deseosos de mantener la primacía occidental y enemigos de que Constantinopla sumase a su capitalidad política en Oriente la preeminencia religiosa.

Precisamente en Constantinopla se daba la situación eclesiástica más conflictiva. El principal problema era la desproporción entre arrianos y ortodoxos y se manifestaba en el control de las iglesias: todas las existentes en la ciudad estaban dirigidas por arrianos, liderados por su obispo Demófilo. Por el contrario, la comunidad nicena era tan pequeña que, desprovista de iglesia, se reunía en la capilla de una casa privada, que su cabeza visible, Gregorio de Nacianzo, había denominado intencionadamente la *Anástasis*. Gregorio había llegado a la ciudad probablemente en el verano del 378 o en la primavera del año siguiente, desde su retiro en Seleucia de Isauria. El grupo episcopal niceno, que aún lideraba Basilio de Cesarea, le había instado a trasladarse a la ciudad del Bósforo, con la misión de reintroducir la fe nicena y organizar su iglesia.

2.6.1. El Edicto de Tesalónica (380)

En este contexto político y religioso, caracterizado por la amenaza militar externa y la división religiosa interna, se gestó en Tesalónica la *Cunctos populos*, dirigida al pueblo de Constantinopla por Teodosio, un año después de su ascenso (28 de febrero del 380), y antes de que se produjese su *ingressus* en la nueva Roma de Oriente. Su finalidad, como indica el historiador Sozomeno, era preparar la entrada de Teodosio en la que iba a ser su capital en la *pars Orientis*, adelantando a sus súbditos cuál era su visión de Dios por medio de una ley, si bien deseaba que sus instrucciones fuesen dadas a conocer en otras ciudades.

El texto anunciaba el programa de restauración nicena basado en la teología de Occidente y constaba de dos partes. En la primera se expresaba el deseo de que los súbditos vivieran en la religión que el apóstol Pedro había transmitido a los romanos. En ella se daba una descripción de ortodoxia, en la que se reconocía el principio de apostolicidad defendido por Roma, se hacía de su obispo Dámaso y su aliado en Oriente, el obispo de Alejandría, los referentes de la ortodoxia y, sobre todo, se insertaba una ambigua fórmula trinitaria, respaldada por la tradición evangélica, en la cual se evitaba el polémico término niceno de *homoousios*, la misma substancia.

La segunda contenía la disposición por la cual se ordenaba tomar el nombre de católicos cristianos a los que siguieran tal *religio*,

y se amenazaba con la *infamia* —es decir, con la exclusión del oficio público y sus funciones— y la pérdida de sus iglesias a los hereáticos.

La ley respondía, probablemente, a una petición presentada por alguna de las legaciones de nicenos recibidas en Tesalónica por Teodosio, incluso es posible que fueran miembros del grupo liderado por Gregorio de Nacianzo los que obtuvieron la *Cunctos populos*, como respuesta a su solicitud de protección imperial con vistas a asumir el gobierno religioso de Constantinopla. En ella se hacía un reconocimiento explícito de la tradición petrina y, por tanto, de la primacía religiosa de Roma y su aliada Alejandría en Oriente. Ambos extremos no podían ser del agrado ni de Gregorio ni de su sostenedor Melecio de Antioquía, pero sí de Acolio de Tesalónica, vinculado a Occidente, al que se atribuye la inspiración intelectual del dictado. Teodosio, al optar por una declaración de ortodoxia en su primer mensaje dirigido a la capital de Oriente, anunciaba el que iba a ser distintivo de su política: la ortodoxia nicena. Además, por este procedimiento, el recién ascendido emperador conseguía, desde el principio, desligarse de su antecesor Valente, a cuyo arrianismo se cargaba la derrota de Adrianópolis, y mostrarse en alianza con la élite episcopal obediente al *Nicaenum*: a sus representantes confiaba en exclusiva la fijación de la doctrina religiosa.

Sin embargo, la norma no tuvo efectos inmediatos. La prueba más elocuente de su nula aplicación la proporciona la continuación en su sede del obispo arriano Demófilo hasta después del *ingressus* de Teodosio en Constantinopla, que tuvo lugar el 24 de noviembre del 380. Sólo entonces, el 27 de noviembre, por la intervención directa de los soldados del emperador, Gregorio de Nacianzo fue instalado como obispo en Constantinopla, en la iglesia de los Santos Apóstoles, en un acto que simbolizaba el traspaso de poderes —en forma de iglesias— de los arrianos a los nicenos en la ciudad, y la declaración *de facto* de la ortodoxia nicena como religión del príncipe. También era el modo de dar a conocer la alianza entre Teodosio y el círculo de *amicitia* episcopal que sustentaba a Gregorio. Sin embargo, este nombramiento contrarió a Pedro de Alejandría, que al amparo del reconocimiento que el Edicto de Tesalónica le dispensaba, envió a la capital a uno de sus fieles, cierto Máximo, con el propósito de ganar el episcopado.

Al cabo de un año de estancia en Constantinopla, la situación cambió notablemente. En una *constitutio* de enero de 381, el emperador condenaba como hereáticos, con un lenguaje manciante y

denigratorio, a fotinianos, arrianos, y eunomianos; prohibía sus reuniones, los privaba de sus iglesias, ordenaba su devolución a los obispos ortodoxos que observaban la fe nicena y mandaba expulsar fuera de las ciudades a quienes persistieran en el error. En el mismo texto de la ley identificaba al cristiano ortodoxo con el niceno. Y era en la fórmula del *Nicaenum* donde se hacía patente el cambio de tono en relación con la *Cunctos populos*, un cambio que hay que atribuir a la influencia de los nicenos orientales, en concreto de Gregorio de Nacianzo y de Melecio. En Tesalónica, donde Acolio había procurado dejar sentir sus lazos con Occidente, la ortodoxia se había definido refiriéndola a la religión del divino apóstol Pedro, que era conservada en su integridad por el papa Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría, y se había prescindido del término de la polémica, *homoousios*. En Constantinopla se afirmaba «la substancia indivisa de la incorruptible Trinidad, la que los creyentes llaman correctamente, sirviéndose de la palabra griega, *ousía*». La alusión a la *ousía* satisfacía a los obispos nicenos orientales, así como la omisión de cualquier referencia a Occidente o Alejandría.

2.6.2. El concilio de Constantinopla (381)

La promulgación de esta ley coincidió con los trabajos preparatorios del magno concilio convocado por Teodosio en Constantinopla, con el fin de proceder a la declaración de la unidad teológica y la reorganización eclesiástica de Oriente. Las sesiones se abrieron en mayo del 381, en una iglesia vecina al palacio imperial, y en él estuvieron presentes los máximos representantes del nicenismo: Melecio, que dirigió la primera parte de la reunión, Gregorio, que esperaba su consagración como obispo de la capital por los padres del concilio, y Gregorio de Nisa. Por parte de los cismáticos, acudieron novacianos y, sobre todo, homeusianos. El papa no fue convocado y faltaron, al principio, los obispos egipcios y Acolio de Tesalónica.

En primer término se abordó la atribución de la sede episcopal de Constantinopla: a propuesta de Melecio, se declaró inválida la ordenación de Máximo el Cínico, el protegido de Pedro de Alejandría, y Gregorio fue proclamado obispo de la ciudad por unanimidad. Sin embargo, la muerte súbita de Melecio y la llegada a Constantinopla de los egipcios y de Acolio comportaron un giro inesperado en la orientación del concilio. Gregorio, acusado de haber abandonado su sede por los prelados egipcios, hubo de renunciar a Constantinopla y se retiró a Nacianzo. En su lugar fue consagrado —a propuesta de

Diodoro de Tarso, su ciudad de origen, y con el manifiesto apoyo del emperador— el pretor urbano y aún catecúmeno, Nectario.

El resultado del debate teológico fue la condena de la herejía de arrianos, sabelianos y pneumatómacos y la redacción de un símbolo que complementaba el de Nicea: declaraba la unidad consubstancial de las tres personas de la Trinidad; afirmaba que el Hijo es engendrado del Padre —sin insistir en el *homooúsios*— y que su reino no tendrá fin; y proclamaba explícitamente la divinidad del Espíritu en tanto que procedente del Padre.

Por lo que se refiere a la jerarquía eclesiástica, se establecía que ningún obispo debía interferir en los asuntos de otras diócesis, y se definía la entidad de éstas tomando como fundamento de la geografía eclesiástica la propia de la administración política. Así, se enumeraban las diócesis de Egipto, Oriente, Asia, el Ponto y Tracia. Finalmente, el concilio declaraba la primacía de la sede de Constantinopla en Oriente, después de la de Roma y por delante de las sedes apostólicas de Alejandría y Antioquía, no porque su cristiandad tuviera un origen apostólico, sino por razones políticas: la ciudad era la nueva Roma.

Con ocasión de la clausura de los trabajos, los padres se dirigieron a Teodosio para comunicarle los acuerdos y solicitarle que los hiciera ejecutivos por medio de una ley.

La *constitutio* (CTh XVI,1,3, de 30 de julio) a Ausonio, prócsul de Asia, es la manifestación palmaria de la fe religiosa entendida como materia del ordenamiento jurídico y de la alianza entre el príncipe y la jerarquía eclesiástica oriental. En ella el emperador autorizaba los cánones disciplinarios y el símbolo en forma de *fides* trinitaria elaborado por los padres orientales, y sancionaba el reconocimiento conciliar del primado constantinopolitano sobre las iglesias orientales —una preeminencia doble de la primacía política de la *Nea Roma*—, así como la arquitectura organizativa de la iglesia oriental sustentada en los cuadros diocesanos civiles. Fijaba, además, el criterio que habría de permitir a las autoridades civiles —encargadas de vigilar el cumplimiento de la ley y de castigar su desobediencia— distinguir al ortodoxo del herejico: era la comunión pública con los obispos, un método mucho más fácil de practicar por la autoridad civil que la interrogación teológica. Por último, la ley proporcionaba la lista de los patrones de la ortodoxia, en cuyo vértice no figuraba Dámaso de Roma, sino Nectario.

Esta disposición y las sucesivas leyes contra la herejía dictadas por la cancellería de Teodosio (383-384), que penalizaban con la in-

famia, el exilio y la confiscación a los disidentes, tuvieron por efecto la paulatina desarticulación de la iglesia arriana y la extinción de los últimos focos de resistencia en Oriente.

En Occidente, donde el nicenismo se había impuesto mucho antes, Ambrosio de Milán lideró el combate contra los últimos reducidos arrianos en el Ilírico y en la corte milanese, de suerte que en 387 el arrianismo era una fe en curso de extinción, sin iglesia ni organización, tanto en Oriente como en Occidente. El homeísmo perduró más allá de los límites del Imperio entre godos y alamanes, gracias a la predicación de los discípulos de Ulfilas. Cuando volvió a entrar en el solar imperial, era una religión de bárbaros.

3. LA CONTROVERSIA PELAGIANISTA

La primera gran controversia doctrinal de Occidente fue el pelagianismo. El debate giró en torno a la cuestión del libre arbitrio y la gracia, con implicaciones en la concepción cristiana del hombre y su salvación, y tuvo como protagonistas al monje de origen britano Pelagio y a Agustín de Hipona. La teología del primero, relativa a la capacidad del individuo para alcanzar la santidad por sus propias fuerzas y haciendo uso de su libre arbitrio, fue tenida por herética y provocó la intervención de la iglesia africana, de la cátedra romana y del poder imperial. Encontró seguidores sobre todo en Italia —en particular en los círculos aristocráticos, atraídos por la forma ascética de cristianismo que predicaba—, Sicilia, Galia y Britania, aunque también alcanzó a Oriente, en Palestina. Condenado Pelagio, la polémica fue proseguida por su discípulo Juliano de Eclana. Los excesos de Agustín en la respuesta fueron contestados desde la Galia por los llamados «semipelagianistas». A la muerte del obispo de Hipona, la disputa teológica seguía abierta.

3.1. La doctrina de Pelagio

Originario de Britania, Pelagio comenzó su predicación en Roma en torno al 385. Con gran dominio de la dialéctica y conocimiento de los libros sapienciales, los evangelios y la epístolas paulinas, escogió como destinatarios de su regla de vida, basada en el rigor ascético, a los círculos aristocráticos, entre los cuales vino a sustituir el magisterio y guía espiritual que había ejercido Jerónimo antes de su partida a Oriente. Allí encontró la protección de significadas familias,

como la *gens Anicia*, y la amistad de personajes como el presbítero Sixto —que después devendría obispo de Roma— y el grupo selecto que frecuentaba a Paulino de Nola. En este contexto romano y aristocrático, marcado por los ecos de la disputa arriana, tuvo lugar la recepción de las tesis de Orígenes y de Juan Crisóstomo, y antes de 410 compuso su *Comentario a las XIII epístolas de Pablo (Expositiones XIII Epistularum Pauli Apostoli)*, una tarea en la que había sido precedido por Orígenes, Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia, en Oriente, y el autor anónimo denominado Ambrosiaster en Occidente. Pelagio buscó en los textos paulinos el fundamento para esbozar por primera vez su doctrina moral, según la cual el hombre puede por sí solo alcanzar la santidad. A la conformación de esta idea habían contribuido un discípulo de Pelagio, llamado Celestio, de origen desconocido, y Rufino de Siria, llegado a Roma a finales del siglo IV. Los dos compartían la convicción de que Adán, como hombre que era, no había podido transmitir a todo el género humano el pecado original y, en consecuencia, los recién nacidos eran inocentes.

Pelagio desarrolló estos supuestos entre 411 y 418 en una serie de obras (*Expositiones, De natura, Eclogae, De vita christiana, Ep. ad Demetriadem, Ep. ad Celantiam, Tractatus de divitiis*), buena parte de las cuales son conocidas a través de los escritos de refutación de sus adversarios: Jerónimo, Agustín, Orosio, Paulino de Milán y Mario Mercator.

El núcleo del pensamiento de Pelagio es la relación entre el hombre y Dios, en torno a la cual construye su doctrina teológica, antropológica y moral, sobre cuestiones tales como el pecado original, la función redentora del bautismo, el libre arbitrio, la gracia divina y la salvación. Para Pelagio, el hombre, en tanto que criatura divina a imagen de Dios, está dotado de libre arbitrio, que le permite elegir entre el bien y el mal. Esta concepción es incompatible con la idea del pecado desde el nacimiento, que el monje britano rechazaba. Por el contrario, sostenía que el hombre puede vivir sin pecado, e invocaba el ejemplo de los justos del Antiguo Testamento para demostrarlo. Tras el advenimiento del Salvador, la posibilidad de vivir en santidad por el propio esfuerzo aumentó para los hombres, que dispusieron, desde entonces, de un modelo. Incluso los pecadores, que eligen imitar a Adán en lugar de a Cristo, recuperan a través del bautismo el estado de pureza inicial, una creencia que comportaba la recomendación de acceder al sacramento en edad adulta. En este don renovado del libre arbitrio reside, en esencia, la gracia divina

para Pelagio, que no ve en la oración una petición de auxilio a Dios, sino un ejercicio de reflexión sobre la lectura de los libros sagrados. El hombre, con voluntad y esfuerzo, tiene capacidad para realizar los ideales morales del Evangelio y alcanzar el estado de *impeccan-tia*. Aunque no era su propósito, la aspiración a una iglesia de puros, como resultado de la libre y permanente elección del bien, llevaba implícita la devaluación de la Iglesia y su organización jerárquica.

En la construcción pelagianista la exaltación de la responsabilidad del hombre iba acompañada de la propuesta de un código de conducta que tendía a la consecución de la perfección. El programa moral consistía en la observancia del modo de vida ascético, presidido por las nociones de renuncia y abstinencia. Era preciso desprenderse de las riquezas, cuyo disfrute era incompatible con la pureza espiritual y la entrada en el reino de Dios —así lo entendieron Melania la Joven y su esposo Piniano—, una proposición pelagiana que entrañaba una crítica a la sociedad imperial. En la vida privada la recomendación ascética incluía el ayuno y la castidad, sin llegar a la reprobación explícita del matrimonio, aunque no era el mejor camino para acercarse al ideal evangélico. Finalmente el régimen de vida ascético se nutría de la *lectio divina* y la plegaria, concebida como meditación sobre la lectura sagrada. En la doctrina pelagiana esta vía de salvación individual está abierta a todos los hombres gracias a la dote divina del libre arbitrio. Sin embargo, la constatación de la realidad obligó al monje a admitir que su seguimiento era accesible sólo a una minoría de elegidos.

Esta manera exclusivista y elevada de entender el modo de vida cristiano y la capacidad intelectual y persuasiva del monje britano depararon al pelagianismo múltiples seguidores en medios eclesiásticos y monásticos, y, sobre todo, en las círculos aristocráticos: con su observancia, podían seguir manteniendo su condición de élite en la sociedad cristiana, entregándose al ascetismo y a la caridad. Fue el caso de eminentes mujeres de los *Anicii* romanos, como Demetria, destinataria de una regla de vida ascética después de su consagración como virgen; Melania la Joven y su esposo Piniano, que, persuadidos de las bondades del ideal rigorista, renunciaron a sus grandes posesiones; Paulino, corresponsal de Pelagio, desde su retiro en Nola. Incluso Sulpicio Severo se dejó convencer en su vejez por las tesis de Pelagio en su asceterio de Primuliacum.

La difusión de las ideas pelagianas no sólo alcanzó a la Galia, fuera de su hogar italiano y romano; también encontró acogida en Sicilia, Hispania, Britania y, en Oriente, Rodas, Constantinopla y Éfeso.

En esta tarea de propagación actuaron como eficaces agentes los discípulos de Pelagio, Celestio, Aniano de Celenda y el laico Ctesifonte.

3.2. Los primeros debates: Agustín, Jerónimo, Orosio

Las primeras reacciones hostiles hacia la doctrina pelagiana coincidieron con su difusión extratálica y se produjeron en África, donde habían buscado refugio Pelagio y Celestio, después de la invasión de Italia por los godos de Alarico en 410. Tras la marcha de Pelagio a Oriente, fue Celestio el primero en ser cuestionado por sus predicaciones sobre la inexistencia del pecado original, en un ambiente agitado por las posturas donatistas relativas al bautismo. Su candidatura para el sacerdocio, presentada ante un concilio reunido en Cartago en 411, una vez finalizada la conferencia de las dos iglesias, fue contestada por Paulino, un diácono de Milán conocedor de las doctrinas pelagianas sobre el pecado y el bautismo. Los obispos se pronunciaron contra Celestio, sin llegar a condenarlo, por lo que abandonó África para dirigirse, primero, a Sicilia, después, por Rodas, a Éfeso, donde fue ordenado a finales de 415, y finalmente a Constantinopla.

Hasta entonces, Agustín, dedicado a la cuestión donatista, no había entrado en la polémica, a pesar de que la doctrina pelagiana contaba con adeptos en la provincia. Lo hizo a instancias de Flavio Marcelino, el comisionado de Honorio en la reunión católico-donatista de 411, y bajo la forma de un tratado, redactado en 412 (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*), en el que delineó su doctrina sobre el pecado original, la gracia y la redención: la naturaleza humana, corrompida por el pecado original, necesitaba de la ayuda divina para salvarse, por lo que el bautismo resultaba imprescindible para todos los descendientes y herederos de Adán. En los años siguientes fue objeto de consultas formuladas desde Sicilia e Italia, que le obligaron a volver sobre la misma cuestión y a rechazar las tesis maximalistas de Pelagio sobre la riqueza.

Las críticas a sus escritos sorprendieron a Pelagio instalado en Palestina, donde había encontrado el amparo del obispo Juan de Jerusalén. Su tratado *De natura*, en el que compendia su antropología, fue respondido por Agustín, a requerimiento de dos jóvenes aristócratas pelagianos, Timasio y Jacobo, con la pieza *De natura et gratia*, cuyo título enunciaba su visión de la salvación.

También Jerónimo se sumó a la censura de Pelagio después de que el britano hubiera desaprobado sus interpretaciones de las epís-

tolas de Pablo. Lo hizo en su *Comentario sobre Jeremías*, en la *Epístola a Ctesifonte*, uno de los protectores de Pelagio, y en su *Diálogo contra los pelagianos*.

La tercera contribución a la discordia doctrinal con Pelagio provino de Orosio. Este clérigo hispano se había trasladado a África, no tanto por temor a los bárbaros que recorrían su patria, cuanto por el deseo de someter al juicio de Agustín su *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, que el obispo de Hipona le había solicitado antes de respaldar sus posiciones antipriscilianistas. Después, Orosio marchó a Palestina (415), portando consigo el *Tratado* de Agustín sobre el origen del alma, que debía hacer llegar a Jerónimo para su corrección. Pero, además, el hispano llevaba el encargo de informar a Jerónimo sobre lo acontecido en relación con Pelagio y sus discípulos en Cartago.

Difundidas estas noticias, Juan de Jerusalén convocó una asamblea, en la que solicitó formalmente a Orosio que justificase sus afirmaciones sobre Pelagio, e invitó a éste a explicarse. Pelagio acabó admitiendo la necesidad de la gracia divina para salvarse. Si embargo, la contestación del tribunal por Orosio —exigía que Pelagio fuese juzgado por obispos occidentales— impidió el pronunciamiento de Juan y obligó a remitir la causa al papa Inocencio I. En represalia, el obispo de Jerusalén acusó a Orosio de blasfemo. El escrito de defensa del presbítero hispano (*Liber apologeticus*) es un alegato contra las doctrinas de Pelagio y un compendio de su refutación hasta el momento.

A pesar de los esfuerzos de Juan por proteger a Pelagio, las acusaciones contra el monje y Celestio volvieron a repetirse, esta vez por boca de dos obispos galos, Heros de Arlés y Lázaro de Aix, ante el metropolitano de Cesarea, que se vio obligado a reunir un sínodo provincial en Dióspolis (415). La habilidad dialéctica y elusiva de Pelagio le valieron la aprobación de sus posiciones por los preladados orientales, y el monje se aprestó a comunicar a Agustín y a Roma su estado de comunión con la Iglesia.

3.3. *La condena de las tesis pelagianas*

Agustín no compartió la resolución de Dióspolis. Con la información aportada por Orosio a su vuelta de Oriente, el *Diálogo contra los pelagianos* de Jerónimo y las actas de la reunión, que había reclamado por carta a Eulogio de Cesarea, compuso un *memorandum* contra Pelagio (*De gestis Pelagii*), donde concluía la heterodo-

xia de sus tesis en relación con el bautismo, la oración y la gracia. Después de obtener el apoyo de los obispos africanos, en sendos concilios de 416, uno en Cartago y otro en Milevi, decidió buscar la sanción de la *auctoritas* de Roma. Las dos asambleas episcopales remitieron a Inocencio de Roma sendas sinodales en las que acusaban a Pelagio y Celestio de herejía y solicitaban la condena del error por el papa. Por su parte Agustín, junto a Aurelio de Cartago y otros tres obispos de su confianza, envió una carta al papa en la que requerían la anulación de lo acordado en Dióspolis y la revisión de la cuestión, para lo cual adjuntó el amplio *dossier* documental antipelagiano.

3.3.1. Inocencio de Roma contra los pelagianos

Inocencio dio la razón a Agustín y los africanos y declaró fuera de la comunión eclesiástica a los acusados, si bien les dejaba abierta la vía de la reconciliación a través de la rectificación de sus errores. Celestio tuvo que abandonar Constantinopla por orden del patriarca Ático, pero Pelagio, aprovechando que el papa en su pronunciamiento no había entrado en el fondo de la cuestión teológica —la existencia del pecado original y su transmisión por Adán a todos los hombres—, escribió a Roma una carta de justificación acompañada de una profesión de fe (*Libellus fidei*).

3.3.2. La rehabilitación del pelagianismo por Zósimo

Las explicaciones de Pelagio fueron recibidas por el sucesor de Inocencio, Zósimo, pues aquél había muerto en marzo de 417, y Celestio, entonces en Roma, se valió del relevo en la sede apostólica para apelar al nuevo pontífice. Atendidas sus *preces*, fue escuchado en audiencia por Zósimo, su *presbyterium* y un grupo de obispos itálicos reunidos para la ocasión, que encontraron graves defectos de forma en los juicios de Dióspolis, Cartago y Milevi, e invalidaron sus decisiones respecto a Celestio. En cuanto a Pelagio, no encontraron en sus escritos indicio alguno de herejía, por lo que fue rehabilitado. Es imposible saber si en la resolución de Zósimo influyó más la precipitación, la habilidad de los acusados para desdecirse o los buenos oficios de los simpatizantes de Pelagio en Roma, entre los cuales se contaban los *Anicii* y el presbítero Sixto.

3.3.3. La triple condena de 418

Sin embargo, la rehabilitación de Pelagio duró poco y en 418 se produjo una triple y terminante condena del pelagianismo. La protesta de Aurelio de Cartago contra la sentencia en carta a Zósimo, que acompañó de un amplio *dossier* antipelagiano, y las maniobras de los obispos africanos en círculos próximos al poder obligaron a Zósimo a rectificar. En epístola dirigida a Aurelio en marzo de 418 reponía la postura papal adoptada por Inocencio.

Los disturbios en Roma y los requerimientos del episcopado africano movieron a intervenir a Honorio, comprometido en la lucha contra la herejía y necesitado de la paz religiosa en África. Mediante un rescripto (418), el príncipe condenaba a quienes negaban el pecado original y su transmisión hereditaria y ordenaba la expulsión de los jefes heréticos. Sus seguidores, previa denuncia ante los tribunales, serían castigados con la confiscación de sus bienes y la deportación.

De inmediato el tribunal romano presidido por Zósimo condenó formalmente a Celestio, que había huido de la ciudad, y a Pelagio, que permanecía en Palestina, como *contumaces*.

A la censura general se sumaron los obispos africanos. Una concurrencia asamblea habida en Cartago, en mayo de 418, y claramente dependiente de la doctrina de Agustín, anatematizó los postulados pelagianos sobre el pecado original, el bautismo, la oración, el libre arbitrio, la *impeccantia* y la gracia, y puso fuera de la Iglesia a sus autores, cuya readmisión condicionaba al reconocimiento de la necesidad de la gracia divina, recibida en el bautismo y solicitada a través de la plegaria, para conocer y hacer el bien. Los cánones conciliares, recibidos por Zósimo, fueron puestos en conocimiento de todas las iglesias a través de una circular del papa (*tractoria*), en la que repetía las posiciones de su predecesor Inocencio y que obtuvo el *placet* de Agustín en África y del fluctuante Sixto en Roma.

Esta posición unitaria de la Iglesia fue sancionada por el poder civil. A finales de 418 Celestio fue expulsado a cien millas de Roma, y una *constitutio* de 419 imponía el extrañamiento de cualquier provincia del Imperio para él y su maestro Pelagio, lo que motivó el destierro del fundador de Jerusalén y Palestina. El monje britano buscó refugio en Antioquía, pero fue echado en 420 o 421; después, se retiró a un monasterio egipcio donde, probablemente, terminó sus días. En cuanto a Celestio, Nestorio lo acogió en Constantinopla en 428, pero en 431 tuvo que abandonarla por orden de

Teodosio II, tras la denuncia presentada por Mario Mercator. Después, se mezcló en la querrela cristológica hasta ser condenado y excomulgado por sus doctrinas en el concilio de Éfeso, en la que es la última noticia sobre él. De esta manera, el que había comenzado como movimiento ascético acabó derivando hacia doctrinas que la autoridad eclesiástica y la civil juzgaron y reprimieron como heréticas.

3.4. La polémica entre Juliano de Eclana y Agustín de Hipona

La desaparición de los líderes históricos del pelagianismo no comportó el final de la controversia. Sus ideas persistieron en Britania y en Italia. Aquí, Juliano de Eclana reavivó la querrela con Agustín, cuya doctrina sobre la gracia, la concupiscencia, el matrimonio y el pecado por naturaleza humana tachó de maniquea. Los seis libros agustinianos *Contra Iulianum* se cuentan entre las mejores elaboraciones generadas por la controversia pelagiana.

Juliano era hijo de obispo y pertenecía a una familia *nobilis* de Apulia, ligada por *amicitia* con Paulino de Nola y Agustín de Hipona. Bien instruido en leyes, literatura y sagradas Escrituras, viajó a África, invitado por Agustín, antes de ser ordenado obispo de Aeclanum (Campania) por el papa Inocencio en 417.

Su formación escriturística no le libró de verse ganado por la moral de renuncia y por la teología del pecado original y la bondad de la naturaleza humana predicadas por Pelagio. Después de que éste fuera encontrado culpable por Inocencio a instancias de los africanos, emprendió una activa campaña a favor de la rehabilitación del monje britano, en la que se vio secundado por otros dieciocho obispos itálicos. Su propósito era obtener la revisión del fallo de Zósimo y detener la aplicación del rescripto imperial del 418. Con este fin se dirigió al *comes* Valerio de Rávena, al propio Zósimo, al metropolitano de Tesalónica y al obispo de Aquileya, Agustín.

Aunque sus proposiciones no eran totalmente heréticas —rechazaba el pecado de nacimiento y acusaba de maniqueísmo a quienes defendían el *peccatum naturale*, pero compartía la doctrina oficial sobre la gracia— y el cisma limitó su extensión a las regiones de Campania, Venetia-Istrium y el Piceno en Italia, Zósimo condenó y depuso a Juliano y sus compañeros en el episcopado (418). Por su parte el poder imperial intensificó la persecución de los obispos que no suscribieran la *tractoria* de Zósimo en Italia y en provincias, en particular en África, castigándolos con la pérdida del oficio, la ex-

comuni3n y el exilio (419). Juliano y algunos de sus colegas se refugiaron en Cilicia, junto a Teodoro de Mopsuestia.

De manera simult3nea a estos avatares, se desarroll3 una agria pol3mica entre Juliano y Agust3n, al que aqu3l trataba de inmovilizar, por una parte, desacredit3ndolo en el seno del episcopado mediante la inculpac3n de haber mezclado al poder civil en los asuntos internos de la Iglesia y, por otra, denunci3ndolo ante la autoridad civil y la eclesi3stica como sospechoso de manique3smo, por su doctrina sobre el matrimonio y la naturaleza humana. De las dos, era la segunda la acusaci3n m3s peligrosa, dado el pasado maniqueo de Agust3n y la dureza de la legislaci3n imperial contra el manique3smo. El esfuerzo y la dedicaci3n de Agust3n en los 3ltimos a3os de su vida a la tarea de refutar las opiniones y acusaciones de Juliano no s3lo fueron una reivindicaci3n doctrinal, tambi3n revistieron el car3cter de defensa y justificaci3n de la propia teolog3a, m3xime cuando el obispo tuvo conocimiento por el *comes* Valerio de las maniobras de su antiguo disc3pulo ante la corte imperial para hacer valer su acusaci3n de manique3smo. La literatura pol3mica cruzada entre ambos incluye, en primer lugar, su tratado sobre el matrimonio (*De nuptiis*), que Juliano respondi3 en una pieza dedicada a uno de su partidarios (*Ad Turbantium*) a comienzos de 419; el de Hipona replic3 con su *De nuptiis II* al a3o siguiente. En ese mismo a3o (420) redactaba el *Contra duas epistulas pelagianorum*, donde daba respuesta a la carta escrita por Juliano a los candidatos a suceder a Z3simo, Bonifacio y Eulalio (*Ad Romanos*), en la que reclamaba la condena de Agust3n por maniqueo. No obstante el *opus magnum* de Agust3n contra el de Eclano es su *Contra Iulianum*, del que Juliano, ya en Cilicia, no tuvo conocimiento, pues los ocho libros que dedic3 *Ad Florum* eran una reacci3n al segundo tratado agustiniano sobre el matrimonio.

Cuando Agust3n muri3 el 28 de agosto de 430 estaba componiendo la refutaci3n de este escrito: es su *opus imperfectum*, en el que reiteraba su ideal de matrimonio, seg3n el cual la gracia divina y la ascesis ayudaban a combatir el pecado a los esposos, el fin de cuya uni3n era la procreaci3n.

Al igual que la pol3mica, tambi3n el pelagianismo se fue extinguiendo en Italia como consecuencia de la acci3n decidida de Bonifacio y despu3s Celestino, al frente de la sede apost3lica, y de la legislaci3n antiher3tica de Valentiniano III (425). En Oriente, Juliano y sus pros3litos, condenados por un s3nodo provincial de Cilicia, tras la muerte de su protector Teodoro de Mopsuestia en 428, se vieron obligados a trasladarse a Constantinopla. All3 siguieron la suer-

te de Celestio junto a Nestorio, hasta que el concilio de 3feso de 431, retomando la sentencia papal, los puso fuera de la Iglesia. A3n en 439 Juliano intent3 la reintegraci3n y apel3 al entonces papa Sixto, pero su petici3n fue rechazada. Desde entonces puede darse por desaparecido el pelagianismo de Italia, si bien todav3a los papas Le3n y Gelasio volvieron a censurar a los pelagianos, entre otros her3ticos, de forma cautelar.

S3lo en Britania perdur3 un foco de resistencia, seguramente alimentado por exiliados como efecto de la aplicaci3n de las leyes imperiales. All3 hab3an predicado con 3xito dos disc3pulos de Pelagio, los obispos Severiano y Agr3cola. El encargado de acabar con la herej3a en la isla fue Germ3n de Auxerre, comisionado por un concilio galo, ante las reclamaciones de los antipelagianos de la isla, y por el papa Celestino, si bien fueron necesarias dos visitas, una en 429 y la segunda en 446. En esta ocasi3n, la orden terminante fue la de expulsar a los her3ticos en colaboraci3n con las autoridades civiles.

3.5. *El llamado semipelagianismo*

Con este t3rmino de «semipelagianismo», que no aparece en los textos antiguos, se denomina desde el siglo XVI el antiagustinismo en relaci3n con el problema de la gracia y la predestinaci3n mantenido por monjes de Marsella y Lerins y por algunos de los m3s eminentes representantes de la cultura eclesi3stica occidental del siglo V, como fueron Casiano, Hilario de Arl3s, Vicente de L3rins, Fausto de Riez y Salviano de Marsella.

En su lucha contra Pelagio y Juliano de Eclano, Agust3n hab3a radicalizado su doctrina en torno a la gracia, que consideraba imprescindible para la salvaci3n del hombre y don gratuito de Dios, restando as3 todo valor al m3rito y al libre arbitrio. Como tal, estaba reservada a un n3mero de elegidos, predestinados por Dios para recibirla, y diferenciados de lo que llamaba la *massa perditionis*. Esta pesimista soteriolog3a, consecuente con la antropolog3a agustiniana, provoc3 el rechazo de quienes hab3an hecho del ascetismo su modo de vida, es decir, los monjes, y se manifest3 en 3frica y en la Galia meridional.

La primera reacci3n vino de los monjes de Hadrumantum (425), que ve3an en las palabras de Agust3n la devaluaci3n de su esfuerzo por la renuncia y la abstinencia. Agust3n escribi3 al abad Valentino y sus hermanos dos cartas y un tratado, *De gratia et libero arbitrio* (426), donde trataba de explicar que es la gracia divina la que gu3a el libre arbitrio en su inclinaci3n al bien y, por tanto, determina los

méritos. Con un segundo tratado (*De correptione et gratia*) procuró ahondar en la conciliación entre la gracia divina y el libre arbitrio, al responder a la cuestión planteada por el monje Floro en torno a la irresponsabilidad del hombre en el mal y la inconveniencia de reprehenderlo, si, como señalaba Agustín, es Dios quien da la voluntad de querer y hacer el bien.

Fue precisamente esta obra la que desencadenó la discrepancia con las tesis agustinianas entre las comunidades cenobíticas del sur de la Galia formadas en torno al magisterio de Juan Casiano —Marsella, Lérins—, según informan dos corresponsales de Agustín, los laicos Próspero de Aquitania e Hilario, instalado en Marsella (429). Casiano había expresado en dos de sus *Conferencias* —la III y la XIII— su oposición a la doctrina agustiniana de que todo en el hombre es un don divino, y le contraponía la doctrina de la estrecha colaboración entre la gracia y el libre arbitrio en la salvación de los hombres, tal y como se enseñaba en la iglesia oriental, en la que él había sido instruido. En la apreciación de los monjes de la Provenza, la doctrina de la gracia y la predestinación agustiniana conducía a la pasividad. Por el contrario, ellos afirmaban que el hombre puede, por naturaleza y con voluntad, tender hacia la fe y, siguiendo las enseñanzas de los evangelios, dar comienzo a su salvación, cuya perfección alcanzará con la ayuda divina y la práctica de la virtud. Era una fe militante y no expectante la que propugnaban, invocando la genuina tradición cristiana.

Agustín conoció estas posiciones por su correspondencia con Próspero e Hilario, y compuso dos opúsculos (*De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseveratione*), en los que argumentaba que tanto el comienzo cuanto la perseverancia en la fe eran dones gratuitos de Dios a quienes él elegía como destinatarios. Este pronunciamiento exacerbó todavía más el antiagustinismo en los medios monásticos sudgálicos. Contra éstos lanzó la acusación de pelagianos Próspero de Aquitania en su poema *De ingratis*, convertido en defensor acérrimo de la doctrina agustiniana después de su muerte, frente a Juan Casiano y Vicente de Lérins. La intervención del papa Celestino en 431, llamando al orden y la humildad, no acabó con la controversia, que se prolongó hasta comienzos del siglo VI, con participantes tan comprometidos como Fausto de Riez y el ultra-agustiniano Fulgencio de Ruspe. Después de todo, un agustinismo atemperado fue declarado enseñanza católica por el sínodo gálico de Orange bajo Cesáreo de Arlés en 529, y ratificado como doctrina de la Iglesia por el papa Bonifacio II en 531.

4. LA DISPUTA PRISCILIANISTA

Modo de vida ascético (*conversatio*), falsos obispos y maniqueos y *maleficium* son términos utilizados por los intervinientes en la querrela priscilianista, que vienen a resumir, en el primer caso, cómo se autorrepresentaban los seguidores de Prisciliano, cómo fueron vistos por sus oponentes en el segundo y, en fin, cómo fue calificado su delito por el juez que decidió la condena a muerte de Prisciliano y los más significados de sus prosélitos en 385. A la vez, las tres expresiones son indicativas de la transformación y complicación que experimentó el conflicto hispano en las tres etapas fundamentales de su devenir, desde sus inicios en el seno de la iglesia lusitana probablemente a mediados del siglo IV, pasando por la intervención del poder imperial en la persona de Graciano (ca. 380), hasta los juicios de Tréveris. En su contraste, dejan al descubierto las razones del largo y controvertido debate historiográfico en torno a la interpretación de la querrela.

La ampliación del *dossier* documental sobre el priscilianismo, merced al excepcional descubrimiento por Divjak de un lote de treinta cartas inéditas de Agustín (1981), entre las cuales se encuentra la ya famosa *Epístola* 11* del laico hispano Consencio, ha venido a confirmar que la querrela priscilianista excedió los límites de la disidencia doctrinal y tuvo, además, un innegable trasfondo social y político.

4.1. *El primer priscilianismo*

Las fuentes para el conocimiento de las convicciones y el comportamiento religiosos de los priscilianistas en sus comienzos son la *Chronica* de Sulpicio Severo, los *Tractatus* hallados en Würzburg por Schepss, en 1886 —fundamentalmente los tres primeros, a saber, el *Liber de fide et de apocryphis* (Tr. III), el *Liber apologeticus* (Tr. I) y el *Liber ad Damasum* (Tr. II)—, y las actas del concilio I de Caesaraugusta (ca. 379).

Sulpicio Severo era un *nobilis* aquitano, antiguo abogado convertido al ascetismo, biógrafo de Martín de Tours y autor de una *Chronica* cristiana en torno al 404, que concluye, precisamente, con la exposición del *certamen* priscilianista (*Chronica* 2,46-51). Aunque lastrado por la pretensión de Sulpicio de justificar la actuación de Martín en el conflicto, es el único relato continuo del devenir de la controversia que se conserva.

Los demás son textos generados por la propia querrela y piezas de la misma, unos salidos de manos priscilianistas —los *Tratados*—, de carácter fundamentalmente apologético y apodíctico, y otros —los cánones de la reunión episcopal cesaraugustana— redactados por los considerados antipriscilianistas, de tono eminentemente inculpatorio. La comparación permite descubrir el ideario y las consiguientes prácticas que dieron pie, primero, a la delación del grupo ante el metropolitano emeritense por parte del obispo Higinio de Córdoba, sobre la base de su afición a las lecturas extracánónicas; después, a la imputación de magia y maniqueísmo con ocasión del convento episcopal cesaraugustano; y, finalmente, a la solicitud por parte de Hidacio de un rescripto imperial mediante el que se les castigaba por falsos obispos y maniqueos.

4.1.1. Ascetismo y lectura de apócrifos

El *Liber de fide et de apocryphis* contiene la representación más genuina del primer priscilianismo. Probablemente fue compuesto por Prisciliano, en respuesta a la denuncia de Higinio y antes del concilio de Caesaraugusta, con el fin de demostrar la ortodoxia de la lectura de libros extracánónicos. Para defenderse, Prisciliano se autorrepresentó como miembro de un grupo de ascetas unidos por un propósito de perfección espiritual (*conversatio*). La principal actividad común consistía en la exégesis de los libros sagrados (*lectio divina*), incluidos aquellos que el canon eclesiástico de las Escrituras había dejado fuera, puesto que —argumentaba Prisciliano— todos procedían de la revelación divina, mientras que la fijación del canon —una noción que no niega ni pretende aumentar— era obra humana. Para apoyar la rectitud de este ejercicio, establecía la diferencia entre canon y Escrituras, probaba el uso de textos extracánónicos por los apóstoles y los profetas, y sostenía la prolongación en su tiempo del don divino de la profecía y el carácter abierto de la revelación. Además, propugnaba la posibilidad de que, sin estar investido de la dignidad sacerdotal, se pudiera poseer el *charisma ueritatis* y la facultad de interpretar las Escrituras a título individual, así como la capacidad para discernir entre lo fidedigno y las interpolaciones y deformaciones que habían sido añadidas a tales textos por los heréticos; en suma, reconocía a laicos elegidos de Dios —distinguíamos niveles de perfección religiosa dentro de la comunidad cristiana— la autoridad para impartir enseñanzas sagradas al margen del oficio episcopal, e invocaba como precedente la predicación apos-

tólica. La santidad, y no sólo el sacerdocio, era fuente de discernimiento entre la palabra de Dios y los errores de los heréticos.

Aunque sus modelos podían ser los ejemplos de ascetismo y profetismo recogidos en el Antiguo Testamento, semejante postura implicaba cuestionar la autoridad episcopal, vinculada a un determinado orden y número de libros sagrados, apartarse de la teología inherente a los mismos y negar a los miembros del orden sacerdotal la exclusividad en la transmisión y glosa de la palabra divina. Su ecle-siología encerraba un desafío a la jerarquía episcopal y, en consecuencia, al modelo eclesiástico pergeñado en Nicea. Prisciliano y sus seguidores propugnaban otro modo de entender el cristianismo, con formas de enseñanza y afiliación diferentes a las compartidas por la mayoría de los obispos. Frente a un canon cerrado, sancionado y custodiado por la autoridad episcopal, para ser leído en espacios y tiempos sagrados por sacerdotes, Prisciliano, a través de la defensa canónica de los apócrifos, reivindicaba la dirección espiritual para ascetas instruidos y escogidos mediante el don de la santidad, es decir, proponía un modelo eclesiástico que privilegiaba la excelencia intelectual y moral en la forma del ascetismo.

4.1.2. La delación de Higinio de Córdoba

Fue esta práctica, la lectura de libros apócrifos en reuniones privadas dirigidas por laicos, el fundamento de la denuncia presentada por Higinio de Córdoba ante el metropolitano de Mérida, Hidacio, con la que da comienzo en la iglesia hispana la querrela priscilianista, en la segunda mitad del siglo IV. La delación implicaba la sospecha de herejía, puesto que desde 367, y no sólo en Oriente por obra de Atanasio de Alejandría, apócrifos y herejía, de un lado, y canon y ortodoxia, de otro, eran parejas conceptuales inseparables.

La acusación comprometía a Instancio y Salviano, obispos de sedes desconocidas, probablemente lusitanas, y al laico y *nobilis* Prisciliano. Por la misma época, Higinio —junto a Luciosus— es conocido como feroz perseguidor de rigoristas nicenos en la Bética, gracias al *Libellus precum* dirigido a Valentiniano, Teodosio y Arcadio en 384 por los presbíteros romanos Faustino y Marcelino. Dada la proximidad cronológica entre la conducta de Higinio en la Bética y su responsabilidad en la denuncia de los priscilianistas, se puede presumir la conexión entre los ecos de la disputa arriana en Hispania y los inicios del conflicto priscilianista. Aunque la cuestión trinitaria no fue un elemento decisivo dentro del catálogo de acusaciones lan-

zadas contra los priscilianistas, desde el primer momento se les imputó cometer sabelianismo. Es la primera herejía que se cuida de condenar el autor del *Liber apologeticus* y les es atribuida por Orosio en su *Commonitorium*.

4.1.3. La acusación de maniqueísmo y magia

La lectura de libros extracanáonicos en asambleas privadas y al margen de la liturgia episcopal fue la más antigua de las acusaciones contra los seguidores de Prisciliano, pero no la única. Las sospechas de desviaciones maniqueas y el ejercicio de la magia se hicieron explícitas antes del concilio de Caesaraugusta. Así lo atestiguan el *Liber apologeticus* y los cánones conciliares. El obispo Itacio de Ossonoba había lanzado contra los priscilianistas un *sacrilegii nefas*, que consistía en haber practicado encantamientos mágicos para santificar y consagrar las primicias de los frutos, así como invocaciones demoníacas al sol y a la luna con la degustación y el empleo de un unguento maldito, cuya eficacia disminuía en relación con los eclipses y los ciclos. Además, según Sulpicio, Prisciliano se había dado desde la adolescencia al aprendizaje y ejercicio de *magicæ artes*. No en vano sus instructores habían sido Ágape, *non ignobilis mulier*, y el retor Elpidio, a su vez *auditores* de Marco de Menfis, proveniente de la patria de la magia. Y el mismo Prisciliano reconoce poseer un amuleto con el nombre de Dios en hebreo, latín y griego y la representación de un león.

Tanto las ceremonias propiciatorias de fertilidad bajo la influencia de los astros como la posesión de amuletos estaban ampliamente arraigadas en los usos sociales del siglo IV. Formaban parte de la magia pragmática que Constantino había excluido de la severa condena dictada contra la *scientia* y las *magicæ artes* nocivas, por ser utilizadas para atentar contra la salud de los hombres o para torcer su voluntad. Sin embargo, ya bajo Constancio y, después, con Valentiniano y Valente, el uso de amuletos había sido relacionado con la magia criminal y castigado con la pena de muerte. Sus portadores eran sospechosos de nigromancia.

De acuerdo con las prescripciones legales, las prácticas mágicas que describe Prisciliano podían resultar peligrosas en sí mismas y merecer severos castigos. Pero asociadas con la acusación de maniqueísmo, habrían de tener efectos devastadores, puesto que, desde Diocleciano, el maniqueísmo había sido condenado como una suerte de magia maléfica. La ley de Valentiniano de 372 contra los ma-

niqueos prueba que la, entonces, considerada herejía conservaba en los inicios de la disputa priscilianista sus connotaciones maléficas y la consiguiente criminalización, de suerte que un acusado de maniqueísmo, si era encontrado culpable, no sólo se convertía en reo de los castigos previstos en las leyes contra esta herejía —infamia, segregación social y confiscación de los lugares de culto—; además, al incurrir en el delito de *maleficium*, se podía ver alcanzado por la condena a muerte.

4.1.4. El concilio de Caesaraugusta (ca. 379)

La represión de la herejía mediante la aplicación de la ley era deber y competencia del Estado. Pero discernir entre las tesis ortodoxas y heterodoxas en la querellas religiosas era tarea de los obispos y de los concilios. Y fue el concilio de Caesaraugusta, convocado en 379, el encargado de determinar si Prisciliano y sus seguidores eran culpables de maniqueísmo, magia y lecturas apócrifas después de los muchos y graves *certamina* a que dieron lugar semejantes acusaciones.

En Caesaraugusta se reunieron doce prelados. De los doce, al menos dos eran de Aquitania y encabezaban la lista de asistentes: eran Fitadio, identificado con Febadio de Agen, y Delfino, obispo de Burdeos, residencia del vicario de la Galia meridional; el primero era el más antiguo en el episcopado y tenía una larga experiencia en la defensa de la ortodoxia frente a los arrianos. En cuanto a Delfino de Burdeos, pertenecía al círculo aquitano de ascetas, en el que hay que incluir a Sulpicio Severo, Paulino de Nola y Exuperio, futuro obispo de Toulouse. En el transcurso del conflicto priscilianista mantuvo siempre una actitud contraria a los que consideraba herejes. Del resto de obispos presentes en Zaragoza, Eutiquio y Ampelio pertenecían al clero galo-aquitano; Auxencio estaba al frente de la sede episcopal de Toledo; Lucio, lector de las *sententiae* del concilio, es el obispo bético Luciosus, aludido en el *Libellus precum*. Además de los señalados, acudieron Itacio de Ossonoba (Estoi), en la antigua Lusitania; Esplendonio, de sede desconocida; Valerio, de Caesaraugusta; Simposio de Astorga, más tarde abiertamente comprometido con la causa priscilianista; Carterio, tal vez el teólogo galaico celebrado por Braulio de Zaragoza, e Hidacio, el metropolitano de Mérida.

La elección de Caesaraugusta como lugar de reunión no obedeció únicamente a su privilegiado emplazamiento sobre la vía Emerita-Burdigala y sus buenas comunicaciones con el interior de la Península y Aquitania, donde se concentraba el otro núcleo de ascetas

con afinidades priscilianistas. Pudo influir, también, la extensión que la disidencia había alcanzado en la zona, según permiten sospechar, de un lado, la correspondencia cruzada entre Himerio de Tarragona y Siricio de Roma en febrero del 385 y, de otro, la *Epistola* 11* de Consencio a Agustín en 419.

En el desarrollo de las sesiones conciliares se observan tres circunstancias fuera del orden habitual y entre sí relacionadas: la ausencia deliberada de quienes estaban comprometidos con el modo de vida defendido en el *Liber de fide*, la consulta al obispo de Roma, Dámaso, sobre si el concilio podía pronunciar condena contra los ausentes y, finalmente, la retirada de Simposio de Astorga, más tarde colaborador activo del grupo priscilianista, después del primer día de reunión. Las tres guardan relación con las graves acusaciones formuladas contra Prisciliano y sus seguidores: magia, maniqueísmo y lecturas apócrifas. Si eran declarados maniqueos por el concilio se abría la posibilidad de aplicarles la dura legislación imperial al respecto.

Los cánones resultantes del concilio ponen en evidencia que éstos fueron los asuntos tratados, aunque no se llegase a dictar sentencia por defecto de procedimiento (*absentia*) y, probablemente, por la división y falta de acuerdo entre los obispos, como revela el abandono de la asamblea por Simposio de Astorga.

Las medidas disciplinares recogidas en el texto de los cánones indican que las prácticas censuradas en el concilio se articularon en torno a dos cuestiones centrales, el absentismo de las celebraciones eclesiológicas por parte de clérigos y laicos, incluidas las mujeres —lo que era interpretado como desprecio al calendario ceremonial, verdadero elemento de cohesión en la sociedad cristiana— y el desarrollo de una liturgia paralela.

La prohibición de usos tales como la celebración en privado de *lectiones* de apócrifos, de ayunar en domingo y de no consumir la eucaristía en la iglesia significa que los obispos convocados a Caesaraugusta percibieron el modo de vida priscilianista como una conducta religiosa reprobable por su proximidad al comportamiento de los maniqueos. Y, de acuerdo con la disciplina eclesiológica, previeron la excomunión no sólo para quienes persistieran en semejante *superstitio*, sino también para el obispo que recibiese al separado de la iglesia por otro sacerdote. Sin embargo, al introducir en la formulación de los cánones la referencia a costumbres tales como el ayuno, la intervención de mujeres, la manipulación de la Eucaristía, la desnudez en los pies, el ocultismo, las reuniones privadas secretas, añadieron la connotación de magia a la sospecha de maniqueísmo.

Los obispos del concilio cesaraugustano sancionaron con su *autoritas* una interpretación del priscilianismo que, a la postre, y tras complejos avatares, fue la que se impuso en los juicios de Tréveris. El concilio de Caesaraugusta, sin pronunciar condena explícita, definió los términos del debate posterior: desde 379 y hasta 385, la cuestión central de la disputa fue siempre la condición maniquea y la tendencia maléfica de los priscilianistas.

4.2. *La intervención del poder imperial*

Finalizada la reunión cesaraugustana, se encomendó a Itacio que cumpliera la difusión de los decretos conciliares: la fulminante excomunión de Higinio, por recibir en comunión a los priscilianistas, y la gravedad de las imputaciones que se les hacían empujaron a los censurados a reforzar su facción haciéndose con el control de distintas sedes episcopales y otras tantas ciudades de Lusitania.

Conscientes de la importancia del asiento metropolitano y de la responsabilidad que en su situación personal tenía su titular —había presentado un *commonitorium* contra ellos en Caesaraugusta—, planearon sustituir a Hidacio por Prisciliano, valiéndose del apoyo que les prestaban determinados sectores del clero y el pueblo local. El medio elegido para justificar su intento consistió en acusar a Hidacio *in actis ecclesiasticis* a través de un presbítero de su comunidad, difundir por distintas iglesias lusitanas libelos inculpatorios y buscar la conformidad de otros obispos extralusitanos, tales como Simposio de Astorga e Higinio de Córdoba, para poner en práctica la sustitución. La resistencia armada al plan por una parte del pueblo emeritense, que salió en defensa de su obispo, decidió el fracaso. En su defecto, optaron por consagrar a Prisciliano obispo de Ávila.

En la medida en que los líderes del grupo ascético se inclinaron por buscar amparo y poder en la investidura del episcopado sacrificaron su *propositum* inicial y paulatinamente copiaron los métodos de sus oponentes. Desde entonces el objeto de litigio fue el derecho excluyente de Prisciliano y sus seguidores, o de Itacio e Hidacio a la dignidad episcopal.

4.2.1. Dos eclesiologías enfrentadas: la pugna por la jefatura episcopal

Y la historia de lo que, después de la muerte de su conductor (385), se llamó priscilianismo es la de un *certamen*, una disputa que opuso

a los defensores de dos concepciones difícilmente conciliables del modo de vida cristiano y de la forma de organización que requería, entonces, en la segunda mitad del siglo IV, aún en trance de implantación en las Hispanias: unos se mostraban partidarios del modelo de Iglesia jerárquica, bajo el episcopado monárquico, que había sancionado el concilio de Nicea (325); otros, los que denominamos priscilianistas, eran más fieles al ejemplo apostólico de comunidad encabezada por un guía carismático.

La querrela entre ambas tendencias mantuvo la apariencia de una lucha entre ortodoxia y heterodoxia, pero, en la secuencia de los hechos, devino pugna abierta por el liderazgo sobre la comunidad en la nueva forma que éste asume al final del siglo IV, a saber, la jefatura episcopal. Ya al final del *Liber apologeticus*, Prisciliano advertía que, bajo la apariencia de disensiones religiosas, se ocultaban enemistades personales.

En la resolución de dicha rivalidad la acusación de herejía y, en particular, de maniqueísmo y magia cumplió la función de medio para eliminar al sentido como contrario.

Sólo si se tiene en cuenta la forma de poder que entrañaba el episcopado se entiende la acritud y el encono puestos por los contendientes en el desenvolvimiento posterior de la querrela y la implicación de la plebe en el *certamen*. Y si bien es cierto que la iniciativa del conflicto partió de algunos sectores de la iglesia establecida, no dispuesta a admitir en su seno a un grupo segregado, que ponía en peligro la unidad religiosa en su base y en su altura, no lo es menos que, desde Caesaraugusta, los partidarios de Prisciliano imitaron a sus antagonistas.

Las dos partes enfrentadas se esforzaron por eliminar al contrario mediante condena judicial, trasladando así la resolución del conflicto al ámbito de la jurisdicción civil. Reprodujeron en este punto el modelo tradicional de la lucha política entre las élites, en la que no faltaron los libelos acusatorios, ni la manipulación de la plebe mediante la puesta en circulación de rumores. Precisamente uno de los aspectos más destacables de la controversia fue la amplia producción escrita a que dio lugar entre los contendientes y, por tanto, la intensa utilización de los textos como instrumento de creación de opinión, de justificación, de desautorización del oponente o de alegato judicial. La retórica desempeñó un papel esencial en la controversia, que tuvo el doble carácter de justa verbal y conflicto violento.

4.2.2. El rescripto de Graciano contra los falsos obispos y maniqueos

El primero en recurrir a la autoridad imperial fue Hidacio de Mérida. Después de que Prisciliano y sus prosélitos trataran de arrebatarse la silla metropolitana, y una vez comprobada la ineficacia de las iniciativas presentadas por él mismo e Itacio ante los *saeculares iudices*, solicitó y obtuvo de Graciano, gracias a la intervención de Ambrosio de Milán y a la ocultación del nombre de Prisciliano, Instancio y Salviano, un rescripto específico contra *pseudoepiscopos et manichaeos*, en virtud del cual los supuestos heréticos fueron expulsados de sus iglesias y ciudades.

Por su parte, los líderes priscilianistas, trasladados a Italia y después de ser rechazados por los obispos Dámaso de Roma y Ambrosio de Milán —ambos complicados en la política religiosa de Graciano—, consiguieron, con la colaboración del *magister officiorum* Macedonio, la anulación del rescripto. A continuación, una vez recuperadas las sedes perdidas, acusaron a su principal enemigo, Itacio, de *perturbator ecclesiarum* —un delito definido y castigado en la legislación imperial—, primero, ante el *proconsul Lusitaniae*, Volvencio, y, después, ante el *vicarius Hispaniarum*, Mariniano, los dos nombrados desde Milán a tales efectos.

Entre uno y otro actos, Itacio, por su parte, buscó protección junto a quien, con probabilidad y en cumplimiento de sus cometidos como *quaestor sacri palatii*, había redactado el rescripto contra los falsos obispos y maniqueos, se había negado después a abrogarlo (379), y entonces, en el 383, se encontraba al frente de la prefectura gala, es decir, el prefecto de las Galias, Próculo Gregorio. Su apoyo se plasmó en la orden de traslado de los supuestos heréticos a Tréveris, para su enjuiciamiento como *actores turbarum* ante el tribunal prefectural, pero, antes de que se cumpliera, los priscilianistas, mediante el soborno de Macedonio, ya habían logrado que Graciano transfiriese la *cognitio* al vicario de las Hispanias, Mariniano. En suma, unos y otros consiguieron implicar en su *certamen* a las más altas autoridades civiles, como eran el gobernador de Lusitania, el vicario de las Hispanias, el prefecto de las Galias, el jefe de los oficios palatinos en Milán y el mismo príncipe, en una clara maniobra de instrumentalización del ordenamiento jurídico con el propósito, en todos los casos, de obtener sentencias condenatorias e inapelables contra el enemigo.

4.3. Los juicios de Tréveris (385): la condena por *maleficium*

El desenlace final del conflicto vino determinado por un suceso político inesperado en 383, la usurpación de Máximo, un hispano, antiguo compañero de armas de Teodosio y, tal vez como él, originario de la Gallaecia. Sólo considerando la peculiar posición política de este último en el trienio 383-385 es posible explicar por qué una causa eclesíastica terminó en *iudicia publica* por *maleficium*, con resultado de muerte para los más renombrados de los ascetas, entre ellos Prisciliano.

4.3.1. Máximo y el concilio de Burdeos (384)

Aun cuando en el otoño del 383 Máximo obtuvo el reconocimiento de su igualdad en las insignias imperiales con Valentiniano y Teodosio y vio así legitimado su *imperium*, no por ello renunció a la oportunidad de reforzar dicha legitimación por vía religiosa, oportunidad que le brindó Itacio al solicitar su intervención en la querrela priscilianista inmediatamente después de la entrada victoriosa de Máximo —en agosto del 383— en Tréveris. Castigando a los herejes hispano-galos el nuevo Augusto haría patente su defensa de la ortodoxia y podría equipararse a Teodosio, que había impuesto el credo niceno en la filoarriana Constantinopla, había convocado el decisivo concilio de 381 y había legislado contra la herejía, especialmente la arriana y la maniquea. Además, ganaría apoyos frente a Valentiniano II, heredero legítimo de Graciano, pero seguidor del credo arriano.

Ante tales perspectivas, Máximo atendió las *preces* de Itacio y convocó un sínodo imperial en Burdeos —al final del 383 o comienzos del 384— a donde mandó conducir a los acusados. Dados sus fines políticos, no cabe pensar que concibiese dicha reunión como paso previo a la celebración de juicios públicos, sino como tribunal episcopal del que se esperaba pronunciase sentencia de absolución o culpa de los cargos de usurpación del desempeño episcopal, maniqueísmo y magia. De esta manera actuaba como patrono de concilios —una de las funciones del príncipe cristiano en tanto que *custos fidei*— en emulación de Graciano y Teodosio y se posicionaba en la línea de los obispos Hidacio de Mérida, Delfino de Burdeos y Brito de Tréveris, convertido entonces en protector del suplicante, es decir —y esta consideración probablemente influyó en su decisión—, los titulares del vicariato hispano, el aquitano y el de la ca-

pital de la prefectura. Finalmente, al delegar el juicio contra los priscilianistas en una instancia conciliar, Máximo obedecía los principios de la jurisdicción eclesiástica y aceptaba, si no la condición clerical de los denunciados —que les era negada por los itacianos—, al menos una situación indefinida, sobre la que debía pronunciarse el cuerpo episcopal.

4.3.2. La recusación del tribunal episcopal por Prisciliano

Sin embargo Prisciliano, después de que Instancio fuese declarado indigno del episcopado, rechazó al tribunal episcopal, aduciendo que estaba compuesto por *iudices suspecti* —entre ellos, como acusadores, Hidacio e Itacio— y apeló al príncipe, pero no a Máximo, como habitualmente se ha sobrentendido, sino al filoarriano Valentiniano II, es decir, a Milán, donde contaba con poderosos aliados, en un acto de clara rebeldía política hacia el usurpador.

En el orden de los hechos, fue esta doble iniciativa, la recusación y la *provocatio*, la que decidió al usurpador, que así veía cuestionada su legitimidad por un *nobilis* vinculado por lazos de amistad y tal vez de familia con la corte milanesa y constantinopolitana, a ordenar el traslado de todos los herejes a Tréveris —incluidos los juzgados y sentenciados en Burdeos—, proveer la apertura de un juicio civil y poner en el primer plano de la acusación el delito de *maleficium*, para el que estaba prevista la condena a muerte.

4.3.3. La dimensión política y social de la querrela

La pertenencia de Prisciliano y de algunos de los más renombrados encausados a los estratos superiores de la sociedad hispana y aquitana y su más que probable vinculación con círculos próximos a Teodosio guardan relación con la inculpação de maniqueísmo y maleficio. Prisciliano era miembro de una *familia nobilis praedives opibus*, y sus instructores en la herejía habían sido una aristócrata y un rétor. Su capacidad para persuadir y conmover le había procurado numerosos seguidores entre los *nobiles*, las mujeres e incluso dentro del episcopado, además de *plures populares*. Latroniano y Tiberiano, condenados junto a Prisciliano en los juicios de Tréveris, compartían con el heresiarca los méritos literarios y, quizá, el rango social. Los dos fueron distinguidos por Jerónimo con su inclusión en el *De viris illustribus* (392). El primero, comparable con los antiguos por sus dotes como poeta, probablemente era pariente de Domicio Latro-

niano, procónsul de África con Constantino (312/324); y los mismos nexos de unión se pueden establecer entre Tiberiano, rétor y rico propietario, y el prefecto del pretorio de las Galias, C. Annius Tiberianus (336-337). En los ilustrados medios nobiliarios bordeleses se encuadraban Eucrocía y Prócula, mujer e hija respectivamente del rétor, abogado y beneficiario de oficios palatinos Attius Tiro Delphidius, descendiente de una antigua familia de sacerdotes de Apolo Beleno. Las dos estaban estrechamente comprometidas con la causa priscilianista. Acogieron a Prisciliano, Instancio y Salviano en sus fincas aquitanas de Elusa (Eauze), después de que éstos perdieran sus sedes episcopales y el obispo Delfino los expulsara de Burdeos. Más tarde, acompañaron a sus huéspedes en el viaje que siguieron a Roma, donde pretendían ser recibidos por el obispo Dámaso. Finalmente, Eucrocía compartió con Prisciliano, Latroniano, Asarbo, Aurelio, Felicísimo y Juliano la condena a muerte dictada por el tribunal de Tréveris. Urbica, hija del colega de Ausonio, Urbicus, lapidada *per seditionem vulgi* después de las sentencias de Tréveris, sin duda estaba relacionada con el ambiente profesoral de Burdeos. Por otra parte, el panegirista Pacato sugiere la pertenencia de miembros del grupo a la aristocracia fundiaria cuando indica que el afán por apoderarse de las propiedades de los condenados pudo influir en la decisión final de Máximo. Precisamente, el nombramiento de Patricio, *patronus fisci*, para sustituir a Itacio en la función de acusador en la última parte de los juicios públicos obedecería al interés de Máximo por hacerse con los *bona damnatorum*. De hecho se sabe que, después de las sentencias de Tréveris, tuvo la intención de enviar a Hispania tribunos que identificaran herejes y se apropiaran de sus bienes, si bien renunció a hacerlo a cambio de que Martín de Tours, opuesto a la medida, se aviniera a comulgar con los obispos itacianos presentes en la corte y conformes con las sentencias capitales.

Por otra parte, la nueva documentación concerniente al priscilianismo, descubierta y publicada por Divjak, demuestra el compromiso de la aristocracia hispana con la que entonces, en torno a 418-419, ya se llama herejía priscilianista, y los lazos familiares de algunos de sus seguidores con eminentes linajes romanos de época teodosiana que alcanzan a próximos a la dinastía imperial.

Estos lazos permiten sospechar la existencia —antes del 385— en Milán de un grupo de apoyo a los priscilianistas, que explicaría su suerte con el *magister officiorum* Macedonio, los nombramientos del *proconsul Lusitaniae*, Volvencio, y el *vicarius Hispaniarum*, Ma-

riniano, y la conducta de Graciano, punitiva, cuando no sabía quiénes eran los implicados, pero exculpatoria al conocerlos; y, sobre todo, ayudan a entender la reacción de Máximo, ortodoxa, pero contemporizadora en un principio —le bastaba la sentencia episcopal del concilio de Burdeos contra los herejes—, pues se trataba de emular a Teodosio en la defensa de la fe, pero no de ofenderlo castigando duramente a sus compatriotas y, tal vez, allegados; y virulenta después de la apelación a Milán por parte de Prisciliano.

4.3.4. Juicios públicos y condena por *maleficium* (Tréveris, 385)

Tras un aplazamiento debido a la intervención de Martín, que increpaba a Itacio para que retirase las acusaciones y rogaba a Máximo que evitase el derramamiento de sangre absteniéndose de juzgar en una causa eclesiástica, se inició el proceso por maleficio y maniqueísmo desde el principio. Tuvo lugar ante el prefecto del pretorio Evodio, en dos fases, en 385, actuando el obispo Itacio como acusador en la primera, para ser sustituido por el *advocatus fisci* Patricio en la segunda. Fue precisamente la retirada de Itacio, que vio cuán odioso resultaría a los obispos si persistía como acusador en una causa capital contra clérigos y laicos hasta el final, lo que determinó la repetición del juicio, pues así lo prescribía el derecho procesal para los casos de abandono del acusador. Su iniciativa contó con el consentimiento de Máximo, que lo reemplazó por el *patronus fisci* Patricio —entre cuyas funciones no se incluía la de actuar como acusador en un juicio por maleficio—, para, de esta manera, asegurarse el control sobre los *bona damnatorum*.

Previa tortura, Prisciliano confesó la culpa del *crimen* de maleficio, entendido como magia nociva que comprendía el conocimiento y enseñanza de *doctrinae obscenae*, asociadas con el mal augurio; la celebración de *conventicula*, agravados por la nocturnidad y la asistencia de *turpes* mujeres, y representados como la ocasión para tales prácticas nefandas; y, por último, el desnudismo ritual (*nudum orare*) que solía ir acompañado de *preces celebrare* —es decir, el recitado de fórmulas imprecatorias dirigidas a poderes demoníacos, como revela su uso en las *defixionum tabellae*— en ceremonias que hay que relacionar con la gimnopedia atribuida a los priscilianistas en el canon 4 del concilio Cesaraugustano.

De resultas, Prisciliano y sus *socii*, los clérigos Felicísimo y Armenio, y los laicos y aristócratas Latroniano y Eucrocía, con la conformidad explícita de Máximo, fueron condenados a muerte, mien-

tras Instancio era deportado. En juicios posteriores fueron castigados otros miembros del grupo: con la muerte, Asarbo y el diácono Aurelio; Tiberiano, con la deportación, previa incautación de sus bienes; Tértulo, Potamio y Juan, de rango inferior, con el confinamiento en las Galias.

Fueron la temprana inculcación de maniqueísmo y magia, con la consiguiente dinámica de respuestas que desató, y la imprevista usurpación de Máximo las causas determinantes del inesperado desarrollo y conclusión de lo que empezó siendo concurrencia entre formas distintas de entender el cristianismo, entonces, en la segunda mitad del siglo IV, aún en proceso de implantación en Hispania.

Desprovisto de las peculiaridades que le confirieron ambos hechos y a pesar de las arriesgadas, pero comunes en la época, prácticas teúrgicas y pseudomágicas —más peligrosas por ser poderosos socialmente quienes las practicaban—, tal vez el priscilianismo se hubiera reducido a uno de los modos que adopta la cristianización de las clases superiores en Occidente.

Las formas posteriores que adoptó el priscilianismo después de la muerte del heresiarca y, sobre todo, tras la *rescissio actorum* que siguió a la caída de Máximo en 388 —casación que implicaba la anulación de las condenas de Tréveris y la implícita rehabilitación de Prisciliano—, la geografía de su arraigo —que no incumbe sólo a Gallaecia, como pone en evidencia la citada epístola de Consencio—, la política de reconciliación emprendida por Ambrosio de Milán y Siricio de Roma y después sancionada por el concilio de Toledo del 400, y los procedimientos de nuevo ensayados para su eliminación a lo largo del siglo V, que comportaron la vuelta a la delación y persecución de los considerados herejes —según informan Orosio, Hidacio de Lemica y Toribio—, vienen a corroborar las dimensiones sociales, culturales, retóricas y políticas del conflicto, además de las estrictamente religiosas.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Leyes contra la herejía*

Emperadores Graciano, Valentiniانو y Teodosio Augustos, edicto al pueblo de la ciudad de Constantinopla. Queremos que todos los pueblos que gobiernan la medida de nuestra clemencia vivan en la religión que el divino

apóstol Pedro transmitió a los romanos, religión que se muestra hasta el día de hoy tal y como fue introducida por él mismo y que es manifiesto que siguen el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría, hombre de santidad apostólica, es decir, que creamos, según la enseñanza apostólica y la doctrina evangélica, en una divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en una igual majestad y piadosa trinidad. A aquellos que siguen esta ley les ordenamos tomar el nombre de cristianos católicos. En cuanto a los demás, que juzgamos dementes e insensatos, que carguen con la infamia del dogma herético; que sus conciliábulos no reciban el nombre de iglesias; han de ser castigados, primero, por la venganza divina, después, por la nuestra, que asumiremos de acuerdo con la inspiración del Cielo (CTh XVI,1,2, año 380. Trad. de M. Victoria Escribano.)

Los mismos Augustos. A Eutropio, prefecto del pretorio. Que no se abra a los heréticos lugar alguno para celebrar sus misterios, que no tengan ocasión para ejercer la locura de su espíritu lleno de obstinación. Que todos sepan que si este género de hombres hubiese obtenido algún favor gracias a un rescripto particular arrancado mediante fraude, no tiene valor. Que se impida a la turba de todos los heréticos tener sus asambleas ilícitas. Que el nombre de Dios, uno y sumo (el más alto), sea celebrado en todas partes; que la fe de Nicea transmitida desde hace tiempo por nuestros antepasados y conformada por el testimonio y la afirmación de la religión divina sea siempre tenida en una perpetua observancia. Que la contaminación de la mancha de los fotinianos, el veneno del sacrilegio arriano, el crimen de la perfidia eunomiana y los prodigios impíos de las sectas, cuya monstruosidad se deja ver en el mismo nombre de sus autores, desaparezcan y que no se oiga hablar más de ellos. Se debe recibir como defensor de la fe de Nicea y verdadero cultivador de la religión católica al que confiese por su nombre al Dios todopoderoso, y a Cristo Hijo único de Dios, dios nacido de dios, luz de luz; a aquel que no rebaje con negaciones al Espíritu Santo, que esperamos y recibimos del creador supremo; a aquel que honra con una fe sin tacha la substancia indivisa de la incorruptible trinidad, la que los creyentes llaman correctamente, sirviéndose de la palabra griega, *ousía*. Estas creencias son para nosotros las más fundadas; deben ser veneradas. Por el contrario, aquellos que no las reconozcan, que dejen de usurpar el nombre, ajeno a sus engaños manifiestos, de la verdadera religión, que sean señalados con la infamia, una vez descubiertos sus crímenes. Que sean alejados y absolutamente mantenidos fuera del umbral de todas las iglesias, puesto que prohibimos al conjunto de los heréticos reunir sus ilícitas asambleas en las ciudades. Ordenamos que si intentan reunirse por una agitación facciosa, que sean expulsados fuera incluso de los muros de la ciudad para poner fin a su locura; que en todo el orbe las iglesias católicas sean devueltas a los obispos ortodoxos que observan la fe nicena (CTh XVI,5,6, año 381. Trad. de M. Victoria Escribano.)

Los mismos Augustos [Arcadio y Honorio] a Aureliano, procónsul de Asia. Deben ser incluidos bajo la designación de heréticos y sucumbir a las

sanciones emanadas contra ellos, aquellos a los que se descubrió que se desviaban, aunque fuese en un punto menor del juicio y del camino de la religión católica. En consecuencia, que tu experiencia sepa que Euresio debe ser tenido por herético, y no incluido en el número de los santísimos obispos (CTh XVI.5.28, año 395. Trad. de M. Victoria Escribano).

Los mismos Augustos [Arcadio y Honorio] a Marcelo, maestro de los oficios. Ordenamos a tu alteza investigar si en los archivos o entre los comisarios imperiales o entre los palatinos osa prestar servicio, con ofensa a las leyes, alguno de los heréticos a los cuales, siguiendo el ejemplo de nuestro divino padre, les ha sido negada por nuestra parte la facultad de prestar servicio. Todos aquellos a los que sorprendas implicados en esta culpa, con estos mismos, a los que han ofrecido complicidad para la destrucción de nuestras leyes y de nuestra religión, no sólo ordenarás que sean removidos del cargo, sino también que sean expulsados fuera de los muros de esta ciudad (CTh XVI.5.29, año 395. Trad. de M. Victoria Escribano).

Los emperadores Teodosio y Valentiniano Augustos a Florencio, prefecto del pretorio.

La locura (*insania*) de los heréticos debe ser reprimida de manera que, y como primera cuestión, no quepa discusión alguna sobre el hecho de que deben ser restituidas inmediatamente a la Iglesia católica las iglesias que poseen tras haberlas sustraído, porque no se puede permitir que quienes no deberían tener ni siquiera las propias, tengan en sus manos las que han pertenecido o han sido fundadas por los ortodoxos, y que ellos han ocupado por su temeridad. Después, cualquiera [de los heréticos] que consiga la adhesión de otros clérigos o, como ellos estiman, sacerdotes, que pague a nuestro erario una multa de diez libras de oro por cada uno de los prosélitos que haya hecho o haya consentido que fuera hecho o, si alegan pobreza, que tal cantidad se extraiga del cuerpo común de clérigos de la misma superstición, o de las aportaciones hechas a título de ofrendas. Además, puesto que no todos deben ser castigados con la misma severidad, a arrianos, macedonianos, y apolinarianos cuya culpa es ésta, que habiendo sido engañados por una nociva reflexión, creen falsedades respecto a la fuente de la verdad, mandamos que no les sea permitido tener iglesia en ciudad alguna; en cuanto a novacianos y sabacianos, que les sea retirada toda posibilidad de renovación (por el bautismo), si lo han intentado; a eunomianos, valentinianos, montanistas o priscilianistas, frigios, marcianistas, borborianos, mesalianos, equitas o entusiastas, donatistas, audianos, hidroparastas, tascodrogitas, fotinianos, paulinianos, marcelinianos y los que llegaron hasta la ínfima iniquidad de los delitos, los maniqueos, que no tengan permiso ni para reunirse ni para orar en lugar alguno del suelo romano; los maniqueos deberán ser expulsados de las ciudades, porque no se le debe dejar espacio alguno en el que llevar a cabo su injuria (*iniuria*). No prodrán prestar servicio, salvo en las cohortes de provincias y la milicia castrense; no les será concedido el derecho de hacer donaciones recíprocas ni testamento o ex-

presar la última voluntad; y todas las leyes que fueron redactadas una vez, y promulgadas en distintos momentos contra éstos u otros que se oponen a nuestra fe, que tengan siempre vigencia con rigurosa observancia, sea las que se refieren a las donaciones de los heréticos hechas en beneficio de sus iglesias, sea a bienes dejados en virtud de la última voluntad, sea a edificios privados en los que se reúnan con el permiso o connivencia del propietario, los cuales deben ser reconocidos a la iglesia católica digna de nuestra veneración; sea las que conciernen al procurador, que haya consentido [estas reuniones] sin conocimiento del propietario, en este caso, una vez sorprendido, pagará una multa de diez libras de oro o el exilio, si es libre, y trabajos forzados en las minas, si es de condición servil; que no puedan reunirse en un lugar público, ni edificar iglesias para sí, ni conspirar para eludir la ley; que les sea impedido recibir toda clase de ayuda civil o militar, bajo la amenaza de una multa de veinte libras de oro también para las curias, los defensores y los jueces que la presten. Todo esto decidimos a la vez que mantienen su pleno vigor las leyes promulgadas en relación con el servicio imperial, el derecho de hacer donaciones o redactar testamento, derechos que deben ser negados o concedidos solamente a determinadas personas, y con penas distintas según los diversos heréticos, de modo tal que, contra las leyes, no tenga valor ni siquiera el haber obtenido un beneficio especial. A ninguno de los heréticos debe ser reconocida la facultad de conducir de nuevo al bautismo a libres o esclavos suyos, antes iniciados en los misterios de los ortodoxos, y a aquellos a los que hayan comprado o hayan tenido de algún modo y todavía no estén unidos a su superstición, les debe ser prohibido seguir la religión de la iglesia católica. Y quien ha hecho esto o, siendo libre, ha soportado que se hiciese en su presencia o, habiendo sido hecho [una vez conocido], no lo ha denunciado, será condenado al exilio y a una multa de diez libras de oro; y a uno y otro les será negada la facultad de hacer testamento o una donación. Y mandamos guardar estas disposiciones de manera que ningún juez pueda rebajar el castigo o suprimirlo para el culpable de un crimen denunciado ante él, a menos que quiera sufrir él mismo aquello que ha condonado a otros con disimulo (CTh XVI,5,65, año 428. Trad. de M. Victoria Escribano).

2. Constantino y el donatismo

Copia de una carta imperial, por la cual manda (Constantino) que se reúna un concilio de obispos en Roma sobre la unidad y la concordia de las iglesias.

Constantino Augusto a Milcíades, obispo de los romanos, y a Marcos: Muchos importantes documentos me han sido enviados de parte del ilustrísimo procónsul de África Anulino, en los cuales se refiere que, al obispo de la ciudad de los cartagineses, Ceciliano, le acusan de muchas cosas algunos de sus colegas con sede en África, y a mí me parece sumamente grave que en estas provincias, que la divina providencia voluntariamente confió a mi solicitud y en las que es muy numerosa la población, se halle una muche-

dumbre persistiendo en lo peor, como si estuviera dividida, y que entre los mismos obispos existan disensiones. Por lo cual, hemos decidido que el mismo Ceciliano, con diez obispos de los que parecen acusarlo y otros diez que él mismo pueda creer necesarios para su propia causa, se embarque hacia Roma y allí, estando vosotros presentes —así como vuestros colegas Reticio, Materno y Marino, a los cuales mandé por esta causa apresurarse a ir a Roma—, se le podrá escuchar, lo que se ajusta, como sabes, a la ley augustísima. Sin embargo, para que podáis tener acerca de todos estos asuntos un conocimiento completísimo, adjunto a mi carta las copias de los documentos que me envié Anulino, y se los remito también a vuestros colegas anteriormente citados. Cuando los lea, vuestra firmeza probará de qué manera habrá de examinar con el mayor escrúpulo la susodicha causa y darle fin conforme al derecho, puesto que no se le oculta a vuestro cuidado que estoy dispensando a la legítima iglesia católica un respeto tan grande que por nada del mundo quiero que permitáis cisma o división en lugar alguno. Que la divinidad del gran Dios os guarde por muchos años, estimadísimo (Eusebio, HE X,5,18-20. Trad. de A. Velasco-Delgado).

3. La imposición del homeísmo por Constancio

Diez obispos [de los acacianos, partidarios de Acacio de Cesarea], como había sido acordado, fueron comisionados para trasladarse junto al emperador. Encontraron en Constantinopla a los diez que habían sido enviados por los padres reunidos en Rímini, pero los acacianos habían logrado ya ganar para su opinión a los poderosos de palacio y, a través de ellos, habían intentado obtener el apoyo del príncipe [...] Mientras estaban en Constantinopla los veinte obispos de uno y otro concilios, junto a otros colegas presentes en la ciudad, se encargó a Honorato dirigir el juicio a Aecio, en presencia de los magistrados del orden senatorial. A su vuelta de la parte occidental, el emperador le había nombrado primer prefecto de la ciudad. Enseguida, Constancio y los altos funcionarios resolvieron y Aecio fue declarado convicto de opiniones falsas sobre la fe, hasta el punto de haber irritado con sus blasfemas proposiciones al emperador y al resto. Se dice que los acacianos, fingiendo, al principio, ignorar su herejía, se habían empleado a fondo para que el emperador juzgase a Aecio y sus partidarios, en la confianza de que la elocuencia de Aecio le haría invencible y capaz, por la fuerza de sus argumentos, de imponer la herejía sin contestación. Cuando el resultado del juicio defraudó sus esperanzas, los acacianos presentaron la fórmula que habían traído de Rímini y demandaron su aprobación a los enviados del concilio de Seleucia. Como los de Seleucia sostuviesen que nunca abandonarían el término de *ousía*, los acacianos les convencieron mediante juramento de que ellos no consideraban al Hijo desigual en cuanto a la *ousía* y que estaban dispuestos a dejar fuera de la comunión esta herejía [...] El emperador mismo se dejó persuadir y aprobó este texto. Él calculaba el número de padres reunidos en Rímini y pensaba que no se equivocaba al decir que el Hijo es semejante al Padre y profesar la identidad de valor de *homoíos, ho-*

moioúsios y homooúsios, puesto que la diferencia entre ellos era nula en cuanto al sentido... En estas disposiciones, [Constancio] ordenó que los obispos reunidos suscribiesen el credo aprobado por los padres de Rímini. Y como al día siguiente estaba prevista una procesión consular, según el uso romano del primero del mes que ellos llaman enero, pasó todo el día y parte de la noche discutiendo con los obispos, hasta que los delegados de Seleucia dieron su conformidad al texto aportado por los de Rímini (Sozomeno, HE IV,23-24. Trad. de M. Victoria Escribano).

4. Refutación de Agustín de la tesis pelagiana sobre la bondad y la libertad natural del hombre: la gracia coadyuvante

Él escribe: *Nosotros defendemos que los hombres son obra de Dios, que el poder de Dios no constriñe a nadie contra su voluntad al bien o al mal, sino que cada cual hace el bien o el mal voluntariamente: al hacer el bien el hombre es ayudado siempre por la gracia de Dios; al mal, por el contrario, es incitado por la sugestión del diablo.* A esto nosotros respondemos: Los hombres son obra de Dios en cuanto hombres, pero están bajo el dominio del diablo en cuanto pecadores, a menos que sean liberados por medio de aquel que fue hecho mediador entre Dios y los hombres para evitar que fuese pecador entre los hombres. Nadie es constreñido al mal o al bien por el poder de Dios contra su voluntad, pero, abandonado por Dios, termina en el mal porque se lo merece y, ayudado por Dios, se convierte al bien sin que lo merezca. El hombre no es bueno sin quererlo ser, pero es la gracia de Dios la que le ayuda a quererlo, porque no en vano ha sido escrito: *Es Dios el que suscita en vosotros querer y obrar según sus benévolos designios; y también: La voluntad es preparada por el señor.*

No sin razón anatematizamos a los pelagianos, los cuales son enemigos de la gracia de Dios, venida por medio de nuestro Señor Jesucristo, al decir que ésta no nos es dada gratuitamente, sino según nuestros méritos, de manera que la gracia no es tal gracia. Y fían tanto en el libre arbitrio, que han lanzado al hombre al abismo al decir que los hombres merecen la gracia usando bien el libre arbitrio, cuando nadie puede servirse bien del libre arbitrio, si no es por medio de la gracia, la cual no es pagada por Dios como deuda, sino dada gratuitamente por la misericordia de Dios. En cuanto a los niños, sostienen que están ya a salvo y niegan que deban ser salvados por el Salvador (Agustín, *Contra las dos cartas de los pelagianos*. Trad. de M. Victoria Escribano. XVIII,36; XVIII,36 y XXIV,42).

5. Los comienzos del priscilianismo

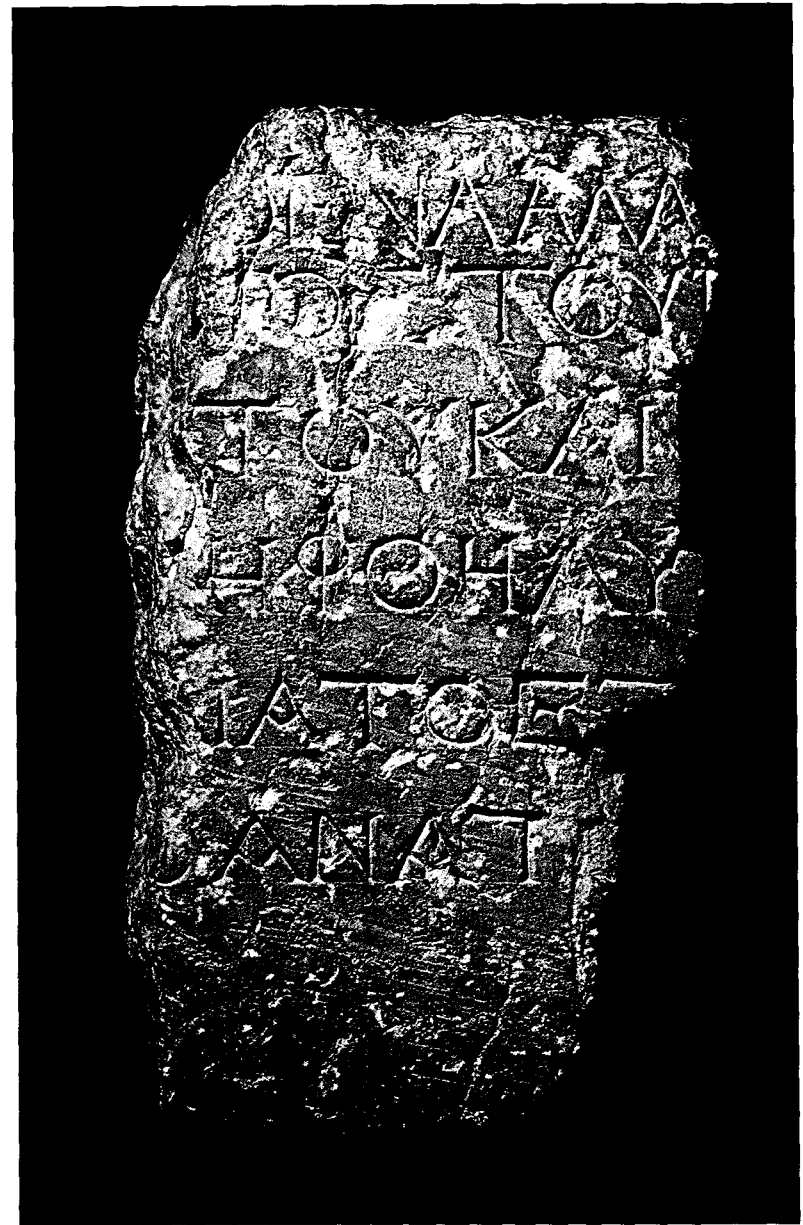
El origen de esta desgracia es Oriente y Egipto, pero no es fácil explicar con detalle cuáles fueron sus inicios y progresos. El primero en introducirla en Hispania fue Marco de Menfis, procedente de Egipto. Discípulos suyos fueron cierta Ágape, de condición nobiliar, y el rétor Elpidio. Éstos, a su vez, fueron los maestros de Prisciliano. De familia noble, era enormemente rico,

incisivo, inquieto, elocuente, erudito gracias a sus muchas lecturas, siempre dispuesto a disertar y discutir, feliz si no hubiera corrompido su extraordinaria inteligencia entregándose a dedicaciones depravadas. Podían encontrarse en él, y en abundancia, buenas cualidades de cuerpo y ánimo. Podía aguantar largas vigiliias, soportar el hambre, resistir la sed. Era poco ávido de riquezas y extremadamente parco en el uso de las que poseía. Pero también era muy vanidoso, y se enorgullecía en exceso de su conocimiento de las cosas profanas. Incluso se cree que en su juventud se dio a las artes mágicas. Cuando asumió esta doctrina pernicioso, atrajo a compartirla a muchos nobles y gentes del común, con su capacidad de persuasión y su arte para halagar. También afluyeron a él en gran número las mujeres, deseosas de novedad, indecisas en la fe y con espíritu curioso de todo, pues Prisciliano, mostrando humildad en el rostro y en el aspecto exterior, se había ganado el respeto y la reverencia de todos. Paulatinamente, el contagio de su perfidia invadió toda Hispania e infectó a algunos obispos, entre ellos, a Instancio y Salviano, que no sólo se adhirieron a Prisciliano, sino que formaron con él una suerte de conjura, hasta que Higinio, obispo de Córdoba, actuando desde la vecindad, la descubrió y la denunció ante Hidacio, obispo de Mérida. Éste, atacando sin mesura y más de lo conveniente a Instancio y sus compañeros, prendió la llama de un incendio, de manera que, más que controlar, exasperó a los malvados (Sulpicio Severo, *Crónica*, II,46,2-9. Trad. de M. Victoria Escribano).

BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, T. D., 1975: «The Beginnings of Donatism»: *The Journal of Theological Studies*, 26, pp. 13-22.
- Barnes, T. D., 1993: *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Blázquez, J. M., 1981: «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna», en G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, pp. 65-121.
- Breyfogle, T., 1995: «Magic, Women, and Heresy in the Late Empire: The case of the Priscillianists», en M. Meyer y P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden/New York/Köln, pp. 435-454.
- Brown, P., 1968: «Pelagius and his Supporters: Aims and Environment»: *The Journal of Theological Studies* 19, pp. 93-114.
- Burrus, V., 1995: *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, University of California Press, Berkeley.
- Cabrera, J., 1983: *Estudios sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
- Chadwick, H., 1978: *Prisciliano de Ávila. Lo oculto y lo carismático en la Iglesia primitiva*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Escribano, M. V., 1988: *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista*. Cau-
sa ecclesiae y iudicium publicum, Dpto. Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Evans, R. F., 1968: *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, London.
- Fatás, G. (ed.), 1981: *I Concilio Caesaraugustano MDC Aniversario*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Fernández Ubiña, J., 1997: «Conflicto arriano y compromiso político en el episcopado latino del Bajo Imperio», en *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Athos-Pérgamos, Granada, pp. 221-248.
- Fernández Ubiña, J., 2000: *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Universidad de Granada, Granada.
- Freund, W. H. C., 1952: *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford (repr. 1970; 1985).
- Gregg, R. C. (ed.), 1985: *Arianism, Historical and Theological Reassessments*, Cambridge, Mass.
- Hanson, R. P. C., 1988: *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, T. T. C. Clook, Edinburgh (repr. 2000).
- Maier, J. L., 1987-1989: *Le dossier du donatisme*, Berlin.
- Markus, R. A., 1989: «The Legacy of Pelagius: Orthodoxy, Heresy and Conciliation», en R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge, pp. 214-234.
- Martin, A., 1996: *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^{ème} siècle (328-373)*, École française de Rome, Roma.
- Merdinger, J., 1997: *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New York/London.
- Meslin, M., 1967: *Les ariens d'Occident*, Université de Paris, Paris.
- Pietri, Ch., 1995: «De la partitio de l'Empire chrétienne à l'unité sous Constance: la querelle arrienne et le premier cesaropapisme», en J. M. Mayer, Ch. y L. Pietri, A. Vauchez y M. Venard (dirs.), *Histoire du christianisme II. Naisance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Lonrai, pp. 289-335; *ibid.*, «Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxie nicéenne (361-385)», pp. 357-398; *ibid.*, «Les difficultés du nouveau système en Occident: la querelle donatiste (363-420)», pp. 435-451; *ibid.*, «Les difficultés du nouveau système (395-431). La première hérésie d'Occident: Pélage et le refus rigoriste», pp. 453-479.
- Plinval, G. de, 1943: *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne.
- Simonetti, M., 1975: *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- Tilley, A., 1997: *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World*, Minneapolis.
- Van Dam, R., 1985: *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, University of California Press, Berkeley.
- Vollmann, B., 1965: *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, Eos Verlag der Erzabtei, St. Ottilien.

- Vollmann, B., 1974: «Priscillianus», en *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* 15, cols. 485-559.
- Wermelinger, O., 1975: *Rom und Pelagius. Die Theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart.
- Williams, R., 1987: *Arius: Heresy and Tradition*, Darton.
- Williams, D. H. 1995: *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflict*, Oxford.



Inscripción griega del Monte del Templo, prohibiendo el paso bajo pena de muerte. Jerusalén, siglo I, (A. Donati [ed.], Dalla terra alle genti, Electa, Milano, 1966, p. 166).



Pinturas del Cubículo del Buen Pastor.
Coemeterium Maius, Roma (F. Gerke, *Spätantike und frühes Christentum*,
Holle Verlag, Baden-Baden, 1967, fig. 30).



Crismón. Placa
estampada de Carmona (siglos V-VII)
(*Dalla terra alle genti*, p. 219).

Capítulo IX

EL IMPERIO CRISTIANO

Francisco Javier Lomas

1. TEODOSIO Y EL CRISTIANISMO COMO IDEOLOGÍA DEL ESTADO: AUTORIDAD ECLESIASTICA DEL EMPERADOR Y COMPROMISO POLÍTICO DE LA IGLESIA

1.1. *El legado de la dinastía valentiniana*

Una mejor comprensión de la interacción entre el poder civil y el poder eclesiástico en los días de Teodosio I obliga a realizar una somera introducción que arranque precisamente del reinado de Joviano (363-364), con el que se cierra el efímero paréntesis pagano del reinado de Juliano. A partir de él irá gestándose la profunda implicación imperial en los asuntos eclesiásticos y el manifiesto compromiso político de la Iglesia a través sobre todo de las señeras figuras de Dámaso de Roma y Ambrosio de Milán, y buen frontispicio es la declaración del filósofo pagano Temistio en ocasión de la asunción del consulado el 1.º de enero del 364 por el emperador cristiano Joviano:

Quien introduce la coacción arrebató la libertad que Dios nos ha concedido. [...] Que el alma de cada cual sea libre para elegir el camino que crea mejor para practicar su piedad (*Discurso 5,68b*. Trad. de J. Ritoré).

Nada mejor describe el ambiente de tolerancia religiosa a la muerte de Juliano que estas frases pronunciadas por Temistio, y del mismo tenor es la declaración de Sócrates el Escolástico (HE III,24)

a propósito de su reinado. Joviano se mantuvo, al parecer, al margen de las rivalidades teológicas y eclesiásticas y no quiso congraciarse con ningún obispo o corriente religiosa en particular ni imponer su propio credo, el homousiano. Se limitó a levantar el destierro a todos cuantos lo estaban padeciendo, a cerrar los templos paganos y a prohibir los sacrificios cruentos; y según cuenta Sozomeno (HE VI,3) repuso a las comunidades cristianas en las inmunidades concedidas por Constantino.

Valentiniano I (364-375), niceno, proseguirá en Occidente con la misma política de tolerancia y de moderación como él mismo proclama: «Testigo son las leyes que he promulgado desde el inicio de mi reinado, según las cuales he dejado libertad a cada cual para que dé culto a lo que su espíritu haya resuelto» (CTh IX,16,9); proclamación de principios que concuerda con lo que Amiano Marcelino dijo de él:

Su reinado se distinguió por la moderación, pues permaneció neutral en medio de las diferencias religiosas, ya que a nadie inquietó ni ordenó que se reverenciase esto o aquello, ni mandó que sus súbditos doblegasen la cerviz a su propio credo; por el contrario, dejó tales asuntos como los halló, en calma (30,9,5; testimonio que concuerda con el posterior de Sozomeno, HE VI,7).

Mal se aviene, sin embargo, esa declaración de tolerancia y moderación con la disposición legislativa —si es que hay que atribuirla a Valentiniano I y no a Joviano su predecesor— en virtud de la cual confiscó todos los lugares y los predios propiedad de los templos paganos en beneficio de la *Res Privata* (CTh X,1,8), con lo cual estaba asestando un duro golpe a la religión romana al desposeerla de los principales ingresos (las rentas de sus propiedades) para el mantenimiento de los sacrificios, del culto y de los propios edificios.

El acontecimiento más relevante para la Iglesia durante su reinado, la elección de Dámaso como obispo de Roma, no parece que contó con la participación del emperador, pues la intervención de las cohortes urbanas es explicable desde la salvaguardia del orden público. A la muerte de Liberio de Roma (24 de septiembre de 366) dos diáconos se disputaron la sede, Dámaso y Ursino, y la disputa se saldó después de un baño de sangre en la basílica Liberiana entre los partidarios de uno y otro con intervención de las cohortes urbanas a favor del primero.

Tal debió de ser la intimidad de que gozó Dámaso entre las matronas romanas, a quien amaban hasta el extremo que de él se decía

que era un «escarbaorejas de las matronas» (*auriscalpium matronarum*) (*Collectio Avellana* 1,9), y por ese comportamiento suyo debió de beneficiarse de muchos legados y donaciones en detrimento de los legítimos herederos, lo que provocó la intervención del emperador, quien dirigió a Dámaso una disposición legislativa para que fuese leída en todas las iglesias de Roma en la que declaraba nulas las donaciones otorgadas a los eclesiásticos que frecuentaban las casas de viudas y doncellas (CTh XVI,2,20).

Fue Dámaso además el impulsor de la revisión de la versión latina de los Libros sagrados que llevó a cabo su amigo Jerónimo, conocida como la *Vulgata*.

La fuerza, poder y prestigio de que ya para entonces gozaban algunos obispos, entre ellos el de Roma (Piganiol dice de él que se puede comparar a un papa del Renacimiento) lo prueba una presunta conversación entre Dámaso y Vetio Agorio Pretextato, cabeza visible de la *intelligentsia* pagana, en la que éste le dijo al obispo: «Hazme obispo de Roma y mañana seré cristiano» (Jerónimo, *Contra Juan de Jerusalén*, 8).

Y esa poderosísima razón fue quizá la que explique el súbito cambio de carrera de Ambrosio, hijo del prefecto del pretorio de las Galias, y con un brillante porvenir secular por delante, quien siendo *corrector* (gobernador) de Liguria y Emilia accedió al episcopado de Milán tras ser elegido por las dos facciones cristianas de la ciudad, la arriana y la nicena, que se disputaban la sede milanesa a la muerte del arriano Auxencio en lo que Rufino calificó como una *dissentio gravis et periculosa seditio* (HE II,11).

El emperador de la parte oriental, Valente (364-378), permaneció en la fe anomea en la que fue bautizado. Una vez reducida la usurpación de Procopio, llevó a cabo una política de persecución de los nicenos y de todos cuantos se oponían a las diversas corrientes arrianas: anomea, homeusiana, homeana, macedoniana (Sócrates, HE IV,2; Sozomeno, HE VI,7).

Su encarnizado antiniceísmo le llevó a perseguir a los monjes —de *ignaviae sectatores* los califica— y ordenar que se les condujera a las ciudades para en ellas hacer frente a sus deberes cívicos (CTh XII,1,63), y por Jerónimo sabemos que ordenó al *dux Aegypti* que los enrolase en el ejército (*Crónica ad an.* 377). Durante su reinado se las hubo de ver con Basilio de Cesarea, proclive a las tesis homeousianas de Melecio de Antioquía, y para desposeerle de autoridad y poder el emperador dividió la provincia de Capadocia —que se correspondía con la provincia eclesiástica gobernada por Basilio— en

dos, estableciendo la capital de la Nueva Capadocia en Tiana, con lo cual privaba a Basilio de feligresía y obispos sufragáneos y achicaba su provincia eclesiástica. Basilio respondió al emperador consagrando obispo a su amigo Gregorio, más tarde obispo de Nacianzo, y estableciéndole en la pequeña localidad de Sasima, ciudad próxima a Tiana, la nueva sede metropolitana de la Capadocia Secunda. Por lo demás, de los tres grandes capadocios hubieron de sufrir el destierro por orden del emperador Valente Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, hermano de Basilio. Pero no fueron los únicos (Gregorio de Nacianzo, *Discurso* 20). También lo sufrieron Melecio de Antioquía y muchos otros obispos de la misma provincia. Aprovechando la muerte de Atanasio (373), el arriano Euzoio de Antioquía intervino en Alejandría con la consagración del obispo Lucio y el consiguiendo destierro de Pedro, hermano de Atanasio y consagrado por éste para sucederle. Las fuerzas imperiales, en la persona del prefecto de Egipto, intervinieron para hacer efectiva la ordenación episcopal de Lucio y el destierro de Pedro, que buscó amparo en la sede de Roma.

La persecución finalizó cuando el emperador emprendió la guerra contra los godos. Resultaba peligroso dejar en retaguardia a una población cristiana dividida teológicamente y con muchos de sus miembros, en las personas de sus obispos, fueron perseguidos y desterrados. Aprovechó la ocasión para levantar todos los destierros persiguiendo una unión tan necesaria en momentos sumamente críticos para el Imperio romano; pero la desunión entre los cristianos, sobre todo en la parte oriental del Imperio, era una realidad. Epifanio de Salamina (Chipre) nos ha dejado un librito que finalizó en el año en que Valente se dirigía al Danubio (377) en el que recoge un sinfín de herejías y que tituló *Panarion* (Botiquín), pues lo consideraba como un antídoto para los que se hallaban dañados por la herejía y una protección para quienes persistían en la fe. La profusión de herejías que muestra el librito es clara manifestación del ambiente de desunión de la época.

El punto de inflexión en lo tocante a política religiosa lo marcó el emperador Graciano (367-383), que inició su reinado ordenando la confiscación de las propiedades de los herejes, quizá de los donatistas, pues va dirigida la disposición a Hesperio, a la sazón procónsul de África, y no del pretorio como dice el *Código Teodosiano* (XVI,5,4, año 376). No obstante, fue una acción puntual.

Su acción de gobierno en materia religiosa estuvo marcada por la influencia que sufrió de Dámaso de Roma y de Ambrosio de Milán. En el 379 emitió una constitución que derogaba otra anterior

emitida en Sirmio en la que al parecer mostraba su tolerancia hacia la mayoría de las corrientes religiosas cristianas (Sócrates, HE V,2) y de la que se hace eco el *Código Teodosiano* (XVI,5,5). Todo invita a pensar que el punto de inflexión haya de situarse en el 379, año de la disposición legislativa citada en virtud de la cual, además de derogar explícitamente las medidas legislativas a favor de los hasta entonces perseguidos, prohíbe las reuniones y la enseñanza que parta de círculos heréticos. Por lo demás, emitió una constitución según la cual otorgaba a los sínodos jurisdicción en materia civil (CTH XVI,2,23 = Brev. XVI,1,3).

Con Graciano el emperador rompió definitivamente los lazos que todavía le vinculaban a la religión romana al rechazar el manto de pontífice máximo que todos los emperadores sin interrupción habían llevado desde Octavio Augusto (Zósimo 4,36,5). De esta forma materializó la ruptura entre la autoridad imperial y el paganismo romano. Es precisamente en este marco, y en este año de 382, en el que hay que inscribir la disposición de retirar a los colegios sacerdotales los subsidios destinados al mantenimiento de los sacrificios, del culto y de los propios templos, y la de retirar el altar de la diosa Victoria de la curia romana. Las cartas 17 y 18 de Ambrosio y la *Relatio III* de Símaco son nuestra fuente de información a falta de disposiciones legislativas.

1.2. Teodosio y el restablecimiento de la ortodoxia en Oriente

La muerte de Valente en Adrianópolis (378) hizo a Graciano emperador único y en enero del año siguiente asoció al trono, para el gobierno de la parte oriental del Imperio, a Teodosio I (379-395). Éste fue proclamado Augusto en Sirmio y bautizado en la confesión nicena en Tesalónica. Con él comenzaron la declinación del arrianismo en Oriente en sus diversas modalidades y del homeísmo en Iliria, y la reacción ortodoxa prelujiada en Occidente por la actividad legislativa de Graciano.

La primera de las disposiciones del emperador contra el arrianismo en defensa del niceísmo la adoptó el 28 de febrero el 380 mientras aún se hallaba en Tesalónica, en virtud de la cual impuso la fe nicena en Oriente, ya ampliamente extendida en Occidente¹.

Es una disposición en cierto modo singular, pues en ningún momento se remite al símbolo de Nicea, sino que basa su autoridad en

1. Apéndice documental 1, p. 526.

el credo profesado por Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría, lo que sugiere un grado alto de entendimiento entre ambas iglesias en las personas de sus respectivos preladados. Llama también la atención toda omisión a la sede de Constantinopla, explicable por la incertidumbre que en ella reinaba, con un obispo arriano y una pequeña feligresía nicena acéfala, que además no veía con buenos ojos al obispo alejandrino. Es notable también la omisión de la iglesia de Antioquía, a pesar del reforzamiento de la autoridad de Melecio, a quien apoyaba Dámaso de Roma, que contaba con otro obispo, el niceno Paulino, si bien es verdad que gobernando una feligresía de escasa entidad. Todo parece indicar que esta disposición se apoyaba solamente en dos bastiones, Dámaso y Pedro, de las cristiandades occidental y oriental. Con esta resolución estaba preludiando las decisiones que habría de adoptar el concilio ecuménico de Constantinopla del año siguiente, cuyo tenor será distinto al expresado en esta constitución.

La situación en la capital imperial estaba enrarecida. Su obispo era el arriano Demófilo y en ella se encontraba ya Gregorio de Nacianzo, que nunca llegó a tomar posesión de su sede en Sasima, al frente de una pequeña comunidad nicena en torno a la iglesia de la Anástasis (Resurrección). En noviembre del 380 entró Teodosio I en Constantinopla y una de sus primeras actuaciones fue la expulsión de Demófilo y en su lugar la elección para la sede constantinopolitana de Gregorio de Nacianzo, en contra de la legislación conciliar que prohibía el desplazamiento de los obispos de una sede a otra, y a continuación vino la deposición del patriarca de los anomeos, Eudoxio de Calcedonia. Estaba claro que Teodosio I apostaba por la ortodoxia nicena para solucionar el revuelto panorama religioso de Constantinopla en primer lugar, y para fundamentar sobre ella la política imperial, de base dinástica.

A los pocos meses (enero del 381) incide sobre lo legislado en Tesalónica, esta vez arremetiendo contra los heréticos y precisando el contenido de la fe de Dámaso y de Pedro de Alejandría. Que por todas partes se venera el nombre del supremo y único Dios, que se tenga por observada la fe nicena; que queden abolidas las creencias fotinianas, arrianas, eunomianas; e introduce una explicación somera del símbolo de Nicea con la equiparación de *substantia* a *ousia*: sustancia, lo que los creyentes rectamente dicen *ousia*, reivindicando el término griego. Ordena asimismo expulsar de las iglesias a los heréticos, y les prohíbe las celebraciones litúrgicas, y si se empecinan ordena sean expulsados de las ciudades (CTh XVI,5,6); legislación

que, por un lado, nada dice de la fe de Dámaso y Pedro, pues se remite solamente a lo acordado en Nicea, como queriéndonos indicar que la aceptación de la ortodoxia en tierras orientales había que remitirla a hechos exclusivamente orientales, que la autoridad del obispo de Roma en importantes comunidades nicenas orientales no era ya lo que había sido cuando reinaba un emperador arriano, y, por otro lado, resultó un duro golpe para los heterodoxos, pues permitía a los ortodoxos hacerse con las iglesias y los bienes a ellas anejos. Quizá no fuera ajeno Gregorio de Nacianzo a esta legislación.

Meses más tarde arremete contra los cristianos que han paginado vetándoles la posibilidad de testar (CTh XVI,7,1). En ese mismo mes de mayo la prohibición de ser instituido heredero alcanza a los maniqueos, yendo a parar las herencias al patrimonio imperial, con efectos incluso retroactivos; y a estas sanciones añade la de la prohibición de que se reúnan en las ciudades, y especifica quiénes tienen la consideración de maniqueos: los encratitas, los apotactitas, los hydroparastatas y los saccoforos; caracterizados por ser ascetas extremos, como los encratitas, que rechazaban el matrimonio, la procreación, la nutrición con carne, el uso del vino; los apotactitas, renunciando de la propiedad privada, condenando el matrimonio; o los hydroparastatas, que utilizaban el agua en vez del vino en la eucaristía. Epifanio y otros eclesiásticos se hacen eco de ellos en sus escritos.

La expulsión de Demófilo, la de Eudoxio, la elección de Gregorio como obispo para la ciudad imperial, y la legislación de signo claramente antiarriano y niceno, son hechos que, por un lado, nos remiten a la influencia de los nicenos sobre el emperador, y en particular la de Gregorio, y, por otro, hablan a las claras del triunfo de la ortodoxia y de la entronización del catolicismo en la capital imperial. El siguiente paso será la extensión del catolicismo por todo Oriente.

1.3. El concilio de Constantinopla (381)

Tras el restablecimiento de la ortodoxia en Constantinopla después de cuarenta años de dominio arriano, en mayo del 381 se iniciaron las sesiones del concilio de Constantinopla, que tendría más tarde la denominación de ecuménico porque sus resoluciones conciliares —y no solamente el credo— las aprobaron todas las iglesias. Fue en cierto modo continuación de la política antiarriana plasmada en las primeras decisiones religiosas del emperador Teodosio I o, quizá mejor, sanción esperada para la política religiosa que había emprendido. El

motivo de la convocatoria (la ordenación de Máximo el Cínico, de la que se hablará a continuación) nada tuvo que ver con sus resultados. Asistieron al concilio unos ciento cincuenta obispos, todos de la parte oriental del Imperio, a excepción de unos pocos procedentes de la prefectura del Ilírico. Lo presidió Melecio de Antioquía.

No había necesidad de establecer un nuevo credo, pues todos los asistentes eran ortodoxos, sin embargo hicieron una profesión de fe formalmente nicena al tiempo que formularon anatematismos contra los eunomianos o anomeos, los arrianos o eudoxianos, los semiarrianos o neumatómacos, los sabelianos, los marcelianos, los fotinianos y los apolinaristas (can. 1). No hubo discusión teológica alguna. Lo que sí causó una viva polémica fue el estatus de algunos dignatarios eclesiásticos, en concreto lo concerniente a la sede constantinopolitana: se declaró nula la consagración episcopal del filósofo cínico Máximo —quien supo engatusar a Pedro de Alejandría, a Gregorio de Nacianzo, a Dámaso de Roma, a Ambrosio de Milán, al emperador de Occidente Graciano y a Teodosio I— realizada por obispos egipcios enviados a tal efecto a Constantinopla por el patriarca de Alejandría, así como las ordenaciones que el propio Máximo realizó (can. 4).

En su lugar el concilio reconoció como prelado de la ciudad imperial a Gregorio de Nacianzo, que no llegó a tomar posesión de la sede de Sasima para la que fue consagrado por san Basilio, y de esta forma corroboraba la decisión previamente adoptada por el emperador Teodosio I (Sozomeno, HE VII,7). La elección sin embargo fue malquista por Dámaso de Roma, por Acolio de Tesalónica y por Timoteo de Alejandría, sucesor y hermano de Pedro —las dinastías episcopales son una constante de la Iglesia primitiva—, entre otros, y Gregorio resignó el cargo de forma abrupta pero emocionante (Gregorio de Nacianzo, *Discurso* 42). En su lugar fue elegido Nectario con la aceptación de todos, del emperador, de la población de la ciudad, y de los obispos asistentes al concilio.

Cuatro fueron los cánones que dispuso la asamblea episcopal. Del primero y del cuarto ya se ha hablado. El segundo y el tercero tenían un enorme calado institucional, pues ponían en juego el poder de los obispos y el de algunas circunscripciones episcopales en concreto.

El segundo de los cánones ordenaba:

1. Según lo acordado por el concilio de Nicea en el canon 15 los obispos no debían abandonar la sede episcopal para la que fueron consagrados.

2. El obispo de Alejandría tuviese jurisdicción para el gobierno eclesiástico de Egipto según lo acordado en el concilio de Nicea en el canon 6.

3. Los obispos de la diócesis civil de Oriente administrasen sus jurisdicciones sin injerencia ajena siempre que quedasen a salvo los privilegios de la iglesia de Antioquía según lo acordado en el concilio de Nicea en el canon 6.

4. Lo mismo hiciesen los obispos de las diócesis de Asia, el Ponto y Tracia.

5. Ningún obispo debía abandonar su sede para consagrar obispos en otra y de otra jurisdicción.

6. Los sínodos provinciales eran la máxima autoridad para resolver sus propios problemas.

7. Las iglesias establecidas en tierras bárbaras habrían de gobernarse de acuerdo con la costumbre establecida desde tiempos apostólicos.

El primero de los puntos aludía implícitamente a Gregorio de Nacianzo, quien había sido consagrado para la ciudad de Sasima (Capadocia Secunda), y sin embargo Melecio de Antioquía lo entronizó en Constantinopla tras la deposición del arriano Demófilo.

Los puntos 2 al 4 no hacían sino consagrar la doctrina establecida en el concilio de Nicea en lo concerniente a la jurisdicción episcopal sobre la que conviene realizar algunas observaciones. A diferencia de otros obispos orientales cuya jurisdicción era la ciudad romana con el *territorium* que le pertenecía, el obispo de Alejandría gozaba de una primacía eminente sobre Egipto y la Cirenaica, de modo que no se realizaba ordenación alguna episcopal o sacerdotal sin su conocimiento y consentimiento, y a él sometían los obispos egipcios todas las dudas o disposiciones que quisiesen adoptar. Respecto a la iglesia de Antioquía, ignoramos cuáles eran sus privilegios, cuál el alcance de su autonomía y el significado de la preeminencia en la diócesis civil de Oriente. Sí sabemos de las difíciles relaciones con la sede de Jerusalén que le disputaba la primacía en Oriente, argumentando su derecho a la eminencia sobre Antioquía en que Jerusalén fue la cuna del cristianismo. El conflicto no se solucionó sino en el concilio de Calcedonia (451) durante el episcopado de Juvenal de Jerusalén, cuyo único objetivo fue la elevación de su sede a sede primada de Cesarea, pretendiendo subordinar a Antioquía en contra de lo dispuesto en el canon 7 del concilio de Nicea.

El punto quinto era un ataque directo a Melecio de Antioquía y a Pedro de Alejandría. Melecio se había desplazado a Constantino-

pla para entronizar en ella como obispo a Gregorio de Nacianzo, mientras que Pedro había despachado a la ciudad imperial a siete obispos egipcios con el mandato de que consagrasen obispo de la ciudad al cínico Máximo. Tales actuaciones fueron consideradas como una intromisión en los asuntos de la iglesia de Constantinopla que ésta no estaba dispuesta a tolerar en el futuro; por lo demás, la actitud de Pedro era una clara manifestación de la pretensión de Alejandría al ejercicio de una primacía sobre Constantinopla y sobre Oriente, una especie de papado oriental, que más tarde quedará patente en el enfrentamiento de Teófilo de Alejandría con Juan Crisóstomo, prelado de Constantinopla.

El punto sexto establecía una doctrina distinta a la mantenida en el concilio de Sárdica en sus cánones 3-5, según los cuales un obispo condenado por cualquier causa podía apelar al obispo de Roma si así lo estimaba. En el concilio de Sárdica (¿343?) se trataba de favorecer la causa de Atanasio de Alejandría. De todos modos lo que la decisión conciliar de Constantinopla pretendía es que las acusaciones vertidas contra los obispos, y que fuesen de naturaleza eclesiástica, estuviesen al margen de los tribunales de justicia ordinarios, lo que por otra parte ya había sentenciado Graciano (CTh XVI,2,23 = Brev. 16,1,3), o, lo que es lo mismo, lo que el concilio pretendía era dotar de una facultad jurídica y penal a las asambleas de los obispos contando con el precedente de la legislación civil.

El canon 3 declaraba la primacía de Constantinopla, segunda en rango después de la sede de Roma. En nada afectaba esta disposición a Roma, pero sí alteró radicalmente el rango de las sedes establecido en el canon 6 del concilio de Nicea, y fue la raíz y origen de las muchas desavenencias habidas entre las sedes de Alejandría, de Antioquía y la primera de las sedes orientales, ahora Constantinopla, con todas las secuelas civiles que se derivaron. El canon en cuestión tiene su explicación —y fue la única razón esgrimida para que su obispo no quedara relegado tras las sedes primadas de Alejandría, Roma y Antioquía— en que Constantinopla era sede del emperador, la segunda ciudad del Imperio romano —la primera era Roma—. Y si en verdad así era en la esfera civil, del mismo modo habría de serlo en la esfera religiosa toda vez que la organización eclesiástica se acomodó a la organización civil. Téngase en cuenta, además, que la elaboración y aprobación de este canon bien pudo ser respuesta a lo acontecido hacía poco en la ciudad, esto es, la intromisión de la iglesia de Antioquía en la persona de su obispo Melecio, y la de Alejandría gobernada por Pedro. Era evidente la aversión de Constantino-

pla hacia Alejandría y Antioquía por inmiscuirse en sus asuntos, contraviniendo de ese modo la disciplina de la Iglesia sancionada en diversos concilios.

Resolución final del concilio fue el envío de una carta sinodal al emperador en la que los obispos agradecían a Dios por haber entronizado a Teodosio I para la paz general de las iglesias y como sostén y bastión de la verdadera fe, y en la que solicitaban del emperador que sancionase todo cuanto habían decretado, finalizando con un ruego a Dios para que preservase el Imperio en paz y justicia y lo hiciese perdurable.

El contenido de la carta no hacía sino expresar la unión de los obispos en la fe ortodoxa y la comunión con el emperador. Le faltó tiempo a Teodosio I para complacer a los obispos y el 30 de julio de ese mismo año (las sesiones del concilio finalizaron el 9 de ese mismo mes) emitió una constitución² que venía a confirmar la constitución emitida en enero de ese mismo año según la cual se ponía a disposición de los católicos las iglesias en manos de los heterodoxos, lo que invita a pensar que la reiteración es síntoma del escaso incumplimiento de la norma. Por lo demás, no se menciona en la constitución a la iglesia de Antioquía de Siria en razón de que en ese momento era sede vacante, ya que fallecido su obispo Melecio durante las sesiones del concilio, todavía no contaba con sucesor, que será Flaviano.

1.4. *Legislación contra la herejía*

El compromiso político del emperador con la Iglesia católica prosigue con una legislación que persigue con denuedo los movimientos heréticos. Así, en ese mismo mes de julio y en fechas previas a la constitución presentada, arremete contra los eunomianos, los arrianos y los seguidores de Aecio prohibiéndoles la construcción de iglesias so pena de confiscación de sus casas y sus fundos en beneficio del fisco (CTh XVI,5,8). A los maniqueos les amenaza con la confiscación de sus bienes si persisten en el error (CTh XVI,5,9 pr.), a los encratitas, saccoforos e hydroparastatas les amenaza con la confiscación de sus bienes y la pena capital (CTh XVI,5,9,1), mientras que a los tascodrogitas, una curiosa especie de marginados cristianos de la diócesis del Ponto, les impide reunirse en asambleas eclesiales (CTh XVI,5,10). No contento con haber precisado los grupos heré-

2. Apéndice documental 2, pp. 526-527.

ticos en su anterior constitución, emite un par de constituciones más en las que enuncia un nutrido grupo de herejías a cuyos seguidores prohíbe se reúnan, bien en público, bien en privado, tanto en las ciudades como en las *villae* o en otros lugares rurales, que ordenen clérigos o que vaguen de ciudad en ciudad predicando sus doctrinas bajo pena de confiscación de sus bienes (CTh XVI,5,11-12).

Y no contento con la persecución de la herejía desde posiciones políticas nicenas, arremete contra los judíos en defensa de los cristianos, vetándoles la posesión de esclavos cristianos (CTh III,1,5 = Brev. III,1,5), y considerando adulterio el matrimonio entre judíos y cristianos (CTh III,7,2 = Brev. III,7,2).

2. LA PERSECUCIÓN DEL PAGANISMO

A la muerte de Juliano se implantó la tolerancia religiosa y durante poco menos de treinta años hubo una generalizada política tolerante para con los paganos; habían acabado las guerras de religión de los días de Constancio II. Temistio alababa esta conducta al proclamar ante el emperador Joviano que todos [los caminos] se dirigen hacia aquel único destino [Dios] y que el emperador permitía que cada cual avanzase por el camino que estimase conveniente (la misma formulación que años más tarde hará Símaco en su famosa *Relatio III*: «No puede llegarse al conocimiento de la sabiduría por un solo camino», § 10), para finalizar anhelando que «La balanza se mantenga en el fiel sin que el emperador la incline hacia uno de los lados y que de todas partes se eleven hasta el cielo las plegarias por él» (*Discurso 5,69a-c*).

Es cierto que Valentiniano I y Valente manifestaron clara hostilidad a las actividades mágicas y que prohibieron la adivinación con las penas más severas, pero permitieron la expresión pública de piedad a los dioses en cualquier forma reconocida (CTh IX,16,1-2). Quedaron excluidas medidas formales contra el paganismo, pues a pesar de que Constancio II había ordenado la remoción del altar de la diosa Victoria de la curia en ocasión de su *adventus* a Roma (356), sin embargo ni él ni sus sucesores pusieron obstáculos para el ejercicio del culto público en beneficio del Imperio, como además se desprende de la epigrafía de los años 60-80.

Fueron años, por lo demás, precedidos de una aparente contradicción, pues los ciudadanos participaban o podían participar simultáneamente del cristianismo y de la religión romana. No había una

línea divisoria clara entre paganismo y cristianismo sino que existían situaciones fluidas explicables desde las precisas circunstancias históricas, como lo demuestran estos tres casos. Meses antes de su cesarato, y de camino a la corte de Milán, Juliano se detuvo en Troya y allí el obispo de la ciudad, Pegaso, le mostró complacido los templos de las deidades paganas, en pie y abiertos al público (Juliano, *Carta 79*). El sofista Bemarquio, pagano, pronunció un discurso encomiástico de Cristo en ocasión de la inauguración de la gran iglesia de Antioquía durante el reinado de Constancio II (Libanio, *Discurso 1*). El también sofista Hequebolio osciló, según soplaron los vientos, del paganismo al cristianismo (Sócrates, HE III,13). Y sobre todo la gente del común no debió de tener clara conciencia de la línea divisoria y hubo de sentirse devota de la religión cívica del Imperio en la medida en que la consideró capaz de salvaguardarlo, de modo que al cristianismo no hubo de resultarle fácil erradicar una cultura religiosa tan amorosamente conservada.

No todo, sin embargo, fue ambigüedad, pues lo notable de la intelectualidad pagana fue precisamente su persistencia en el helenismo pagano. Los misterios eleusinos gozaron de inmenso favor y los cultos místéricos e iniciáticos de Mitra, Cibele, Atis, Hécate, Liber o Isis tuvieron entre los miembros de las clases altas a sus sacerdotes.

La política de tolerancia persistió, digo, hasta principios de la década de los 90, lo que permitió al paganismo —dicho sea de paso— reclutar conversos de las filas cristianas, si bien es cierto que desde el comienzo de su reinado Teodosio I llevó a cabo una política tendente al establecimiento de posiciones nicenas —en oposición a las arrianas mantenidas por su antecesor Valente en Oriente—. Una constitución del 381, reiterada en años posteriores, privaba a todos los católicos que paganizaran de la facultad de testar (CTh XVI,7,1) y en ese mismo año legisló en contra de los sacrificios y de la visita a los templos, penalizando a los infractores con el destierro (CTh XVI,10,7), pues advertía que «Dios debía ser adorado con castas preces y no profanado con siniestras incantaciones».

2.1. La intolerancia de Graciano

Teodosio I, enconado enemigo del helenismo, acabó la labor que Constantino había iniciado. No hay duda de que fue el principal fautor de la lucha contra el paganismo, renovada tras largo período de tolerancia, pero el principio del fin del helenismo y la herida

mortal le vino de la mano de Graciano al negar los subsidios necesarios para el mantenimiento del culto público, según se desprende de la famosa *Relatio* III de Símaco elevada a su sucesor Valentiniano II que se complementa con las cartas 18 y 17 de Ambrosio de Milán a falta de la disposición legislativa a la que sin embargo apunta la constitución XVI,10,20,1 de Honorio y Teodosio II (año de 415), y coincidiendo con su negativa a reinstalar el ara a la diosa Victoria en la curia y con su renuncia al título y función de pontífice máximo de la religión romana.

La estatua de la diosa Victoria tenía su historia. Era una obra del arte griego que los romanos encontraron en Tarento cuando tomaron la ciudad. Augusto mandó ubicarla en la curia tras la batalla de Actium y era costumbre que los senadores, al entrar en la curia, se aproximasen al altar para quemar una pizca de incienso. La diosa presidía las sesiones del senado, a ella tendían sus manos los senadores cuando juraban fidelidad a un nuevo emperador, y anualmente, el 3 de enero, cuando elevaban sus votos por la salud del emperador y la prosperidad del Imperio; ceremonias que desarrollaron sin interrupción desde Octavio Augusto hasta el triunfo del cristianismo (Boissier, 1891, II, 260-261).

Fueron los cultos romanos los que más sufrieron por la legislación de Graciano, y a pesar de que la nobleza romana asumió su mantenimiento hasta entonces a costa del erario público, a la larga la falta de recursos públicos supuso el progresivo declive de la vieja religión romana y la desaparición de sus sacerdotios, pues pocos serían los romanos que estuviesen dispuestos a compartir sus riquezas con los dioses.

El mantenimiento por parte del Estado de los cultos había sido inequívoca señal de la unión de Roma con la religión, y cuando cesaron los subsidios quedó rota la unión y la religión romana ya no significaba gran cosa, y, lo que es más importante, perdió la principal razón de su existencia.

Resultado de la remoción del ara a la diosa Victoria fue una situación conflictiva que provocó una reacción pagana, la última rebelión del paganismo. Los senadores, paganos en su mayoría —a pesar de la afirmación de Ambrosio contradicha por otras fuentes, como Agustín, pues no se olvide que una legación requiere un voto mayoritario previo de la curia—, se movilizaron y despacharon una embajada a la corte de Milán encabezada por Símaco para solicitar del emperador la derogación de la medida. La minoría cristiana senatorial también se movilizó y por medio de Dámaso se dirigieron a Am-

brosio para que, con sus buenos oficios, lograrse que el emperador no recibiese a los emisarios del senado. Nada consiguió la legación senatorial. Muerto Graciano, intentaron de nuevo la revocación de la medida, esta vez mediante el envío de la famosa *Relatio* III al jovencito Valentiniano II. La argumentación que Símaco esgrimía fue poco convincente: que la continuidad del glorioso pasado de Roma dependía de punta a cabo de los dioses patrios.

Se interpuso en su camino Ambrosio de Milán y, conocido el contenido de la *Relatio*, la refutó de tal forma que si al principio el emperador estuvo dispuesto al restablecimiento de la estatua, logró se mantuviese firme en la decisión adoptada por Graciano. Sus argumentos fueron mucho más convincentes que los de Símaco, y su tono, amenazador (*Cartas* 18 y 17). Las dos cartas de Ambrosio al emperador son inolvidables, pero la *Relatio* III de Símaco causó sensación incluso entre los cristianos hasta el punto de que Prudencio, veinte años después, pensó que estaba obligado a refutarla de nuevo; cosa que hizo en sus dos libros *Contra Símaco*.

2.2. Teodosio I frente al paganismo

De momento no se tomaron otras medidas contra el paganismo en Roma; en Constantinopla el paganismo no llegó a cuajar. Fue Teodosio I quien reemprendió la lucha contra el paganismo a fin de hacer triunfar su legislación favorable al catolicismo y en Oriente halló un excelente colaborador en el hispano Materno Cinegio, prefecto del pretorio, quien contaba con el impagable apoyo de su esposa Acantia. El emperador le despachó a Egipto con la orden de prohibir el culto a los dioses, de clausurar los templos, y del cese de los sacrificios que desde tiempo inmemorial se habían practicado y cualquier otro rito ancestral (Zósimo 4,37,3). En su camino arruinó el templo de Edesa y con su protección Marcelo de Apamea hizo lo propio con el templo de Zeus en esa localidad (Sozomeno, HE VII,15); destrucciones en las que participaron ardorosos y fanáticos obispos y monjes, como cuando, enardecidos, destruyeron una iglesia de gnósticos valentinianos en algún lugar próximo a Calinico en Oriente (Paulino, *Vida de Ambrosio* 22; Ambrosio, *Cartas* 40-41), sin contar la devastación de templos en el medio rural armados de palos, hierros y piedras tal como los describe Libanio en su famoso discurso 30 (*Pro templis*), en el que deploraba la descontrolada actividad destructora de las propiedades de los dioses paganos por hordas de monjes amparadas en el escaso celo vigilante de las au-

toridades imperiales, y afirmaba que la grandeza de Roma sólo era explicable desde el activo respeto y reverencia a los dioses paganos; aspecto en el que coincidía con la *Relatio* III de Símaco a Valentiniano II.

A pesar de sus disposiciones antipaganas Teodosio I tendió una mano a la élite pagana en vez de echarse en brazos de Ambrosio de Milán tras la humillación que sufrió por parte de éste en el *affaire* de Calínico al que nos referimos más adelante. Nombró a Taciano prefecto de Oriente tras la repentina muerte de Cinegio; Libanio y su amigo Gamaliel se vieron libres de acusaciones de magia. Perdonó a Símaco por haberse alineado con Magno Máximo, e incluso lo promovió al consulado. En su visita a Roma —ningún emperador la había pisado desde la que efectuara Constancio—, Teodosio I se reunió con los senadores, fue saludado con un panegírico por Pacato, rétor galo que se expresó en términos que no herían las convicciones de los católicos y que además fue promocionado al proconsulado de África. Libanio le dirigió el discurso 30, *Pro templis*, con absoluta libertad y franqueza.

No duró mucho la actitud complaciente de Teodosio I para con los paganos. Si en septiembre del 390 ordenaba que los monjes se retirasen a los desiertos y a sus soledades, prohibiéndoles que vagaran por las ciudades (CTh XVI,3,1), en abril del 392 revocaba tal disposición y les permitía la libre circulación por las mismas (CTh XVI,3,2). Es casi imposible no ver aquí los traumáticos efectos del *affaire* de Tesalónica y las consecuencias de la readmisión del emperador penitente en el seno de la Iglesia. Se impuso el pragmatismo político.

En el 391 finalizó bruscamente el entendimiento del emperador con el tradicionalismo pagano y se empeñó con obstinación y fanatismo en imponer el credo católico a sus súbditos, en demonizar incluso la religiosidad pagana privada, viniéndose abajo el equilibrio que hasta entonces había intentado.

En febrero del 391 dispuso para la ciudad de Roma que nadie sacrificase víctimas inocentes, visitase los templos o reverenciase las imágenes so pena de exponerse a sanciones divinas y humanas, con expresión de multas para distintos funcionarios imperiales (CTh XVI,10,10); disposición reiterada meses después específicamente para Egipto, donde Alejandría, como Roma, gozaba desde hacía tiempo de especiales privilegios para sus cultos, incluyendo ritos que aseguraban —así se creía— la anual fertilidad de los campos gracias al Nilo (CTh XVI,10,11). En noviembre de ese mismo año trató más

ampliamente las disposiciones anteriores: nadie, del alto o bajo estrato de la sociedad, adore imágenes de los dioses, sacrifique víctimas, reverencie en secreto los lares, genios o penates con incienso, aromas, luces o guirnaldas, nadie examine entrañas de animales aun cuando no vaya contra la salud del emperador so pena de ver confiscadas las propiedades en las que realizó los actos prohibidos, y si los realizó en propiedad ajena estaría sujeto a una severa multa. Finaliza la disposición con severas penas para los gobernadores, defensores y curiales de las ciudades que se mostrasen indolentes o negligentes a la hora de aplicar esta norma (CTh XVI,10,12).

En virtud de estas tres disposiciones el emperador adoptaba el punto de vista de la ley mosaica respecto a la idolatría al considerar las imágenes de los dioses como fetiches adorados por sí mismos, pero ninguno de los cultivados paganos suscribiría ese punto de vista, pues consideraban las imágenes meramente como símbolos visibles de sus dioses. Paganos como Símaco o Libanio creían, después de todo, que los dioses requerían incienso, libaciones y otras ofrendas. La legislación de Teodosio I fue un duro golpe para los círculos cultivados paganos. En Roma, como en otras muchas ciudades, cesaron los sacrificios oficiales que durante toda su existencia habían garantizado la salvación de la ciudad y del Imperio. De más en más las mansiones se convirtieron en refugio del culto pagano, como antaño lo habían sido para el cristiano; por lo demás, en el campo poco cambio hubo de inmediato si no había clérigos o monjes por los alrededores, en cuyo caso producían auténticos estragos, como recuerda Libanio en su discurso *Pro templis*.

Los cristianos alejandrinos coadyuvaron positivamente a implantar tan severas medidas contra la religión y la religiosidad paganas. En la cosmopolita ciudad parece que el obispo Teófilo tomó parte importante en las refriegas y disturbios consecuencia del enfrentamiento entre paganos y cristianos. Convirtió el templo de Dionisos en iglesia, purificó el Mitreo, hizo befa y mofa de los objetos religiosos paganos mientras los paseaba por la ciudad, lo cual provocó la airada respuesta de los paganos, entre los que se encontraban los filósofos, que se tradujo en una matanza de cristianos y en multitud de heridos. Tan grave era el cariz que estaban tomando los acontecimientos —pues a su vez los cristianos respondieron asesinando a paganos— que éstos se atrincheraron en el Serapeo, el más famoso templo, emblemático y eminente por su situación en la ciudad, liderados por el filósofo Olimpio. Serapis representaba la combinación de los atributos de Zeus y de Osiris y de él dependía la crecida del

Nilo, sin olvidar que se reconocía al Serapeo como una de las maravillas del mundo (Amiano 22,16,12). Hubieron de intervenir para restablecer el orden Evagrio, prefecto de la ciudad, y Romano, el conde de las tropas en Egipto. Ante el temor a las represalias, muchos paganos huyeron, entre ellos Olimpio y los gramáticos Heladio y Amonio, este último profesor de Sócrates Escolástico en Constantinopla. Tras lo cual las autoridades civiles y militares ayudaron a los cristianos en la demolición de los templos de Alejandría y en la destrucción, hasta hacerlas trizas, de las estatuas, entre las cuales la de Serapis, colosal efigie transportada desde Sínope por Ptolomeo I unos seis siglos antes. Una vez asolado el Serapeo, en su lugar los cristianos erigieron una iglesia que dedicaron al emperador Arcadio (Sozomeno, HE V,16).

Teodosio I, para bienquistarse con la Iglesia, dispuso que los cristianos asesinados recibieran el título de mártires en razón de la defensa que habían hecho de la fe cristiana. Esto ocurría en el 391. Pero la destrucción de los templos paganos y la victoria del cristianismo sobre el paganismo fueron objeto de diversas profecías. Una de ellas fue la protagonizada por un hombre amado por los dioses (*theios aner*), Antonino, hijo de Sosípatra, quien se instaló a orillas de Cánopo dedicado por entero al amor de los dioses y contando con notable caterva de alumnos. Predijo la destrucción del Serapeo, entre otros templos, y la desaparición de la religión pagana³.

La otra profecía está contenida en uno de los libros que componen el *Corpus Hermeticum*, el *Asclepio*, traducción latina de un original griego perdido, en el que puede leerse el anuncio de Hermes en forma de profecía del triunfo del cristianismo en Egipto, la apostasía del país, la persecución contra los paganos; suprema protesta del helenismo agónico enfrentado a su inevitable destino⁴.

El funesto canto profético no hace sino profundizar más aún en el pesimismo de los paganos ante el triunfo del cristianismo con la desolación de los templos, orgullo hasta entonces de un amplio segmento de población, desde los estratos más humildes con la fe del carbonero, hasta las capas cultas y educadas que recibían lecciones de Antonino o más tarde de Hipatia.

3. Apéndice documental 3, p. 527.

4. Apéndice documental 4, pp. 527-528.

2.3. Los estertores del paganismo

A pesar del pesimismo y de la consternación, y del catolicismo militante del emperador y de muchos de sus altos funcionarios, los paganos hicieron frente con brío a las agresiones: en Petra y Aerópolis (Arabia) lucharon denodadamente por sus templos, al igual que en Rafia, en Gaza (Palestina) y en Heliópolis (Fenicia), y Marcelo de Apamea, el fautor de las destrucciones de templos en Siria, halló la muerte a manos de paganos (Sozomeno, HE VII,15). Y con una tenacidad digna de mejor causa se aferraron a los ritos de sus dioses, siempre encabezados por eminentes personalidades. Los cultos de Atis y de Cibeles conocieron un renacimiento, los misterios eleusinos continuaron celebrándose, el culto a Dea Caelestis en Cartago siguió en pie, e incluso los egipcios, tan castigados por las destrucciones animadas por Teófilo de Alejandría, persistieron en sus demandas de ofrecimiento al río Nilo a fin de que las benéficas avenidas de aguas fertilizasen sus campos.

Paralelamente a la defensa de los cultos paganos y del helenismo, severamente perseguidos unos y otro por la legislación teodosiana, la élite pagana comenzó a desconfiar del emperador y a enfrentarse. El general Arbogasto intercedió, infructuosamente, a favor de una legación romana a Valentiniano II que solicitaba por enésima vez la reposición del altar de la diosa Victoria. La negativa imperial sentó mal a Arbogasto, y Valentiniano II murió, probablemente asesinado por su general, que no vería con buenos ojos la independencia de criterio del emperador (Zósimo 4,54,2). En su lugar entronizó a Flavio Eugenio, un educado helenista y cristiano de conveniencia, que cayó en la dependencia de la que quiso zafarse Valentiniano II. Trató el nuevo emperador, usurpador en Occidente, de conciliar ambas posturas religiosas, la pagana y la católica, tendió una mano a Ambrosio de Milán al tiempo que acuñaba moneda con su efigie a guisa de filósofo: barbado, lo que le hacía altamente sospechoso a los cristianos al recordarles al fenecido Juliano. Era la hora de los paganos y una delegación requirió al usurpador para que restableciera el altar a la diosa Victoria, una vez más infructuosamente, pues temía la mano alargada de Ambrosio de Milán y del emperador Teodosio I. Fue la hora de Nicómaco Flaviano, uno de los prohombres del paganismo romano, ahora alejado de Teodosio I por su conducta decididamente cristiana pero que años atrás había participado con él en las labores de gobierno. Pertenece al círculo de Vetio Agorio Pretextato y es uno de los eximios personajes intervinientes en los

Saturnalia de Macrobio. De elevada cultura, autor de unos *Anales* que había dedicado a Teodosio I, traductor al latín de la vida de Apolonio de Tiana, fue profundo conocedor de la ciencia augural. Fue el brazo derecho de Eugenio para la restauración de la religión romana y quien preparó la guerra que enfrentó a Eugenio y Teodosio I. Temido por los cristianos por su cultura y su elevada situación política al lado del usurpador Eugenio, fue objeto de una insidiosa obrita cristiana, *De carmine adversus Flavianum anonymo*, gracias a la cual sabemos del renacimiento cultural y sobre todo religioso pagano.

El estallido de la guerra entre Eugenio y Teodosio I, entre las fuerzas paganas y católicas, estaba a punto de darse, con gran temor para estos últimos, pues se decía que, de salir victoriosos los ejércitos de Eugenio, las iglesias se convertirían en establos y el clero sería movilizad (Vida de Ambrosio 31). La batalla (río Frígido, septiembre de 394), que se libró bajo un halo religioso por ambas partes, finalizó con la victoria de Teodosio I. Nicómaco Flaviano se suicidó. Hizo lo mismo Arbogasto, Eugenio fue muerto por los soldados del emperador y éste, triunfante, mostró una vez más clemencia para los vencidos (Ambrosio, *De obitu Theodosii*). Fue el último embate serio del paganismo, que tras la batalla se disolvió en una polvareda, perdiendo así coherencia, pero que acompañó sin embargo al agónico Imperio occidental.

Como una polvareda fue disolviéndose el paganismo tras la contundente legislación de Teodosio I con la impagable ayuda de los radicales cristianos espoleados muchas veces por sus obispos. Ayudan también a explicar el fin del paganismo distintas circunstancias entre las cuales primordialmente dos. De un lado, la progresiva debilidad del neoplatonismo, que, alejándose cada vez más del grueso de la población, se refugiaba en unos pocos, en cultos y educados individuos iniciados en prácticas teúrgicas y gnósticas. Eunapio de Sardes es una muy buena referencia del declinar del helenismo pagano, con su lenguaje accesible a unos pocos, en sus *Vidas de filósofos y sofistas*.

De otro lado, hemos de atender a la desaparición de la aristocracia comprometida con el paganismo. Durante gran parte del reinado de Teodosio I, hasta la contundente legislación antipagana, el paganismo conoció un renacimiento, quizá mejor su último esplendor, especie de canto del cisne (de estertores más que de renacimiento lo califica G. Fowden, CAH XIII), al que no fueron ajenos los prohombres de la cultura que con sus patrimonios sufragaron y mantuvieron los ritos y los cultos cuando ya el Estado no se hacía cargo

oficialmente de ellos. Mas cuando desapareció esa generación de hombres y de mujeres, desaparecieron las manifestaciones externas del paganismo con la ruina o conversión masivas de sus templos. Los más combativos de esa generación de ilustres e ilustrados paganos se hallaba en Occidente, en Roma; participaron activamente en las labores de gobierno y se comprometieron abiertamente en la vida religiosa de su país. Dos grandes y brillantes figuras fueron Vetio Agorio Pretextato y Virio Nicómaco Flaviano. Ambos tuvieron en común el desempeño de funciones de gobierno encomendadas por distintos emperadores, entre los cuales Teodosio I, el haber sido galardonados con dignidades, y el desempeño de numerosos sacerdocios paganos en una sociedad crecientemente cristianizada. La talla intelectual y la rectitud de sus vidas quedaron de manifiesto a la muerte de ambos. Roma quedó consternada a la muerte de Pretextato (diciembre de 384). Símaco se hizo eco de tan irreparable pérdida en dos *Relationes* (X y XI). El colegio de las Vestales le dedicó una estatua. La muchedumbre que se hallaba congregada en el teatro, tan pronto supo de su muerte, abandonó sus localidades. Incluso los sectores cristianos reaccionaron, con alivio esta vez. De su popularidad da fe Jerónimo en una carta a su hija espiritual Marcela (*Carta 23*). Nicómaco Flaviano se suicidó al conocer el desenlace de la batalla librada contra Teodosio I a orillas del río Frígido y los cristianos hallaron en su muerte un respiro para lanzarse a la ofensiva de la que el *Carmen adversus Flavianum* es magnífico testimonio. Mediante *carmina* como ése pretendieron contrarrestar el auge que los paganos habían alcanzado en decenios anteriores, sobre todo en el terreno de la política y de la religión cívica.

También hubo paganos ilustres que coadyuvaron al mantenimiento del paganismo, pero sin la talla ni el compromiso de los recién nombrados. Es el caso de Símaco, interesado solamente en preservar la tradición, ajeno al pensamiento helénico del que tan imbuidos estuvieron Pretextato y Nicómaco Flaviano. Libanio, que siempre manifestó poco apego a Roma y estuvo falto de profundidad filosófica y religiosa. Consideraba que el paganismo consistía meramente en sacrificios, en el esplendor de sus festivales, en la frecuentación de los templos. Temistio fue a la larga un instrumento para mayor gloria de los emperadores que conoció por espacio de treinta años (358/9-389). El más combativo de los orientales quizá fuese Eunapio de Sardes, entusiasta biógrafo de filósofos y sobre todo de místicos neoplatónicos y enfrentado abiertamente a los cristianos. Son muy importantes sus observaciones sobre la historia cultural del pe-

río que le tocó vivir (346-414), en especial sobre la teúrgia, las profecías y los *mirabilia* divinos para mayor gloria de la religión pagana. Hubo paganos que mostraron ciertas afinidades con el cristianismo; hombres y mujeres piadosos y ajenas al mundanal ruido, viviendo una vida contemplativa del Supremo Ser, en continua lucha contra las servidumbres y necesidades de la carne, ascetas como muchos de los cristianos. Fueron los casos de Sosípatra, su hijo Antonino, o Hipatia, que moriría lapidada en Alejandría por una turba de cristianos. Mas fueron flor de un día.

3. LA AUTORIDAD EPISCOPAL DE AMBROSIO DE MILÁN

Bien pronto se manifestó la ascendencia de Ambrosio sobre el emperador Graciano. Había éste finalizado la campaña contra los alamanes y se encontraba ya de vuelta en la residencia imperial de Tréveris en el otoño del 379, cuando escribe al prelado milanés desde una posición de humildad y reverencia a fin de que se llegase a la ciudad gala y le instruyese convenientemente en la doctrina cristiana: «Apresúrate a venir, religioso obispo de Dios, para que adoctrines a quien de verdad cree» (carta de Graciano a Ambrosio) y sobre todo para que le enviase, aumentado, el tratado *De fide* en el que confutaba la herejía arriana. Ambrosio le respondió con el tratado *De Spiritu sancto* y con otros tres libros *De fide* que completaban los dos que previamente le había enviado: «Pues ya te he enviado dos libritos» (Carta 1,7).

Una de las primeras consecuencias de la sumisión de Graciano a Ambrosio fue el tenor claramente cristiano de algunas de sus constituciones, como aquella en que permite que las mujeres de la farándula, si abrazaren el cristianismo, pudieran abandonarla, salvándolas de ese modo de la condición social a la que se encontraban obligadas (CTh XV,7,8).

Mas quizá la vinculación estrecha entre Graciano y Ambrosio podamos verla una vez abandona la residencia imperial en Tréveris y se instala definitivamente en Milán, al lado del obispo. De esta forma Ambrosio contaba con la presencia imperial para contrarrestar más eficazmente la oposición arriana todavía presente merced sobre todo a Justina, la emperatriz madre del jovencito Valentiniano II, afincada en la ciudad.

3.1. El concilio de Aquileya

En el otoño del 381 Graciano convocó el concilio de Aquileya a instancias de dos obispos arrianos ilirios y que, en consecuencia, tenían sus sedes en dominios imperiales de Teodosio I. Al ver cómo Teodosio I estaba conduciendo los asuntos religiosos en los territorios orientales donde señoreaba desde una perspectiva nicena, los obispos Paladio y Secundiano, así se llamaban, apelaron al emperador de Occidente, a quien ya anteriormente, en el 378, se habían dirigido para sustanciar conciliarmente asuntos dogmáticos en busca de la unidad, pero el emperador difirió entonces la convocatoria por los problemas fronterizos del momento.

Reunido finalmente el concilio, bien pronto se vio la mano de Ambrosio de Milán, pues trocó un concilio que estaba previsto como general y plenario, que había de tratar de cuestiones dogmáticas en pos de la unidad en una misma fe de los obispos occidentales y orientales, en un juicio a quienes se oponían a la ortodoxia nicena. El prelado milanés controló el número y la procedencia de los asistentes. En el rescripto imperial, invitando a la reunión conciliar más que ordenando, que es lo que habría de esperarse de un emperador, y contenido en los *Gesta concilii*, claramente se aprecia la autoridad de Ambrosio sobre el emperador a fin de poder controlar la asamblea sinodal, y además uno de los encausados, Paladio, le reprocha precisamente el haber desistido Graciano de invitar a los orientales: «pues tu petición fue la causante de que no viniesen», espetará a Ambrosio durante el juicio. El resultado fue la presencia de tres obispos ilirios (de Sirmio, Jader = Zara y Scissia), seis obispos galos (de Orange, Octodurum = Sion, Grenoble, Niza, Marsella y Lyon), dos africanos, nueve de sede desconocida y trece italianos. Ningún obispo oriental, ninguno al parecer hispano. En suma, un concilio italiano con algunos obispos más.

La dirección efectiva del interrogatorio la llevó Ambrosio y el proceso se saldó con la condena de Paladio, de Secundiano y del preste Átalo. Al concilio siguieron cuatro cartas sinodales firmadas por Ambrosio de las cuales tres a Graciano, aunque formalmente iban dirigidas a los tres Augustos (Graciano, Valentiniano II y Teodosio I), a través de las cuales se aprecia el papel de Ambrosio, y con él el de la Iglesia, ante Graciano, lo que equivale a decir ante el Imperio.

La primera de las tres justifica las ausencias («que no faltó quien quiso venir, y que a nadie se le obligó»; Carta 10,1), afirma que los encausados se negaron a justificar sus posturas doctrinales, pero no

se alegan las causas que adujeron para ello: que sólo responderían ante un concilio general y plenario y que exigían una justicia civil (*virii honorati*), según testimonio de los *Gesta concilii*. Reclamaba también Ambrosio en la carta que el emperador ejecutase lo acordado en el juicio conciliar y en el breve concilio que le siguió.

Ambrosio tiene conciencia de que el Imperio está al servicio de la Iglesia, por eso reclama que «a los que faltan a la verdad hay que impedirles el acceso a la Iglesia»; de que sólo la Iglesia tiene potestad para destituir y nombrar a sus obispos: «y que los legados de nuestra Humildad sustituyan con santos obispos a los condenados»; de que primero es la obediencia a la Iglesia y sólo después al Estado: «ordenad que se otorgue primeramente reverencia a la Iglesia católica, y sólo después a vuestras leyes» (10,8).

En la segunda vuelve a reclamar el brazo secular para la defensa esta vez de la sede romana de las asechanzas de Ursino (digamos de paso que Dámaso no participó en el concilio ni envió legado alguno), mientras en la tercera reclama de los emperadores la convocatoria de un concilio en Alejandría para la vuelta a la normalidad de aquella iglesia tras la prelatura de Lucio, y reitera su petición para que ejecute los decretos conciliares. Ambrosio no se contentaba con extender su poder a Italia e Iliria principalmente, sino que también quería intervenir en los asuntos orientales.

3.2. *Magno Máximo y Ambrosio*

Magno Máximo usurpó el poder en las Galias en la primavera del 383, lo que obligó a Graciano a salir de su placentero retiro en Milán para combatirle, con tan mala fortuna que halló la muerte en Lyon en el verano de ese mismo año. Si con la usurpación varió la situación política en Occidente, sin embargo en nada afectó la nueva situación a Ambrosio de Milán; por el contrario, acreció su autoridad. Vencido y muerto Graciano, Magno Máximo requirió de la corte de Milán, en la que residía Justina con Valentiniano II, ahora único emperador en la parte occidental del Imperio, para que condujesen a Tréveris al joven emperador, donde le trataría como un padre: «que debía llegarse cual un hijo a su padre». El entorno palatino debió de juzgar aquella pretensión como velada retención del legítimo poder y para contrarrestarla se encomendó a Ambrosio a fin de que contemporizase con Magno Máximo, lo cual hizo a la perfección. Era la primera vez que un prelado actuaba en misiones diplomáticas (J.-R. Palanque). ¡La corte de Milán, arriana, encomendándose a un

prelado católico para que aplacase la ambición del nuevo emperador, surgido de una usurpación, de Occidente! Acaso se explique esa elección por un fundamental motivo: el catolicismo de Ambrosio, su reputación en la ciudad imperial de Milán, su crecida autoridad a lo largo del reinado de Graciano, hicieran de él la persona más capaz para entenderse con el también católico Magno Máximo, y la explicación de Ambrosio para aceptar la embajada, su patriotismo romano que está explícito en su oración fúnebre a Valentiniano II.

Tuvo éxito la misión de Ambrosio y evitó una intervención imperial en Italia y en otros territorios occidentales. El éxito obtenido le permitió intervenir en la corte haciendo fracasar estrepitosamente las reivindicaciones religiosas de la aristocracia romana pagana, al actuar como portavoz de los senadores cristianos que a él se dirigieron a través de Dámaso de Roma. Fue decisiva la intervención del prelado milanés para abortar la iniciativa pagana tendente al restablecimiento de los privilegios de vestales y sacerdocios romanos, del altar a la diosa Victoria en la curia, y a minimizar la política pagana del emperador Valentiniano II en unos años en que reputados paganos desempeñaban decisivos puestos en el Imperio, al menos en Occidente, como el franco Ricomero como cónsul, Bauto como *magister militum*, Símaco al frente de la prefectura urbana y Agorio Pretextato como prefecto del pretorio para Italia. Atendiendo sin duda a peticiones de éste, el emperador emitió un rescripto en el que ordenaba a Símaco, como prefecto de la ciudad de Roma, que cuidase se restituyesen al dominio público todo cuanto de los edificios públicos hubiesen sustraído los particulares para su uso privado, sobre todo los materiales de construcción; medida que apuntaba al despojo de que estaban siendo objeto los templos paganos (véase *Relatio XXI,3*) y a la que acaso apunta la frase *subiecta legibus vitia*: la ley domeñó las acciones culposas, del comienzo de la *Relatio III*.

3.3. *El asunto del altar a la diosa Victoria en la curia romana*

Fue decisiva la energía del obispo de Milán en el *affaire* del altar a la diosa Victoria y en las medidas anejas solicitadas al emperador por el sector pagano del senado de Roma. En toda esa circunstancia histórica se aprecia el tesón y la autoridad de Ambrosio sobre Valentiniano II. En el verano del 384 la mayoría pagana del senado romano acordó elevar al emperador la anulación de las medidas adoptadas dos años antes; o, lo que es lo mismo, el restablecimiento de los privilegios a las vírgenes vestales y a los sacerdocios romanos, de los

subsidios sacerdotales y del reingreso del altar a la diosa Victoria en la curia. Todo lo cual se hallaba contenido en la *Relatio* III que, como prefecto urbano, Símaco hubo de redactar y despachar a la corte de Milán para su conocimiento y efectos oportunos. A punto estuvo el consistorio de acceder a la propuesta senatorial, si no fuera porque el emperador se mostró remiso e intransigente, según se desprende de cuanto Ambrosio dice en *De obitu Valentiniani* (§§ 19-20).

Los argumentos que Símaco esgrime en la conocida *Relatio* son bien discretos. En todo momento evita entrar en confrontaciones religiosas y, haciendo gala de sincretismo a fin de cohonstar el culto al dios de los cristianos con la reverencia y culto al panteón romano, se limita a afirmar que es razonable pensar que sea una y la misma cosa lo que todos adoran, que todos observamos los mismos astros, compartimos el mismo firmamento, el mismo mundo nos envuelve. «¿Qué importa —continúa— con qué medios cada cual busca la verdad? No puede llegarse al conocimiento de la sabiduría por un solo camino» (*Relatio* III,10).

Todo su discurso está asentado en la defensa de la tradición, de las instituciones patrias, del derecho y del destino de Roma, otorgando validez intrínseca a la religión romana, perdurable durante largas centurias, guardada con reverencia por los antepasados que por ello mismo fueron dichosos y hacedora de la potencia y grandeza de Roma (§§ 2 y 8). Sólo de ese modo, en el culto y reverencia a la religión romana, el Imperio será eterno, como afirma Roma en la prosopopea que Símaco introduce (§ 9), a la que responderá Ambrosio con otra prosopopea, en su carta de respuesta a las pretensiones paganas, en la que Roma adopta el lenguaje del converso:

No me sonrojo, añosa, de convertirme con todo el orbe. Muy cierto es que nunca es tarde para aprender. Que se sonroje la vejez incapaz de enmienda. No la vejez, sino las costumbres son las alabadas. No hay por qué avergonzarse de un cambio a mejor. Sólo esto tenía en común con los bárbaros: que antes desconocía a Dios (*Carta* 18,7).

Desconocedor de las decisiones que habrían de adoptarse en el consistorio, pero sabedor de la petición elevada por Símaco, Ambrosio escribió una primera carta a Valentiniano II invitándole a guardar la religión cristiana, a hacer caso omiso de la petición y amenazándole con expulsarle de la Iglesia si concedía los privilegios solicitados, al tiempo que solicita una copia del memorial de Símaco

para poder responderlo con más conocimiento de causa: «déseme un ejemplar del memorial enviado para que pueda responder más cabalmente» (*Carta* 17,13).

Conocidos los extremos de la *Relatio* o memorial el prelado de Milán se empleó a fondo argumentando sólidamente la negativa a acceder a los deseos expresados por la mayoría pagana del senado. Tres eran las proposiciones de Símaco que, una tras otra, irá demoliendo la consistente argumentación de Ambrosio: que Roma tiene necesidad de sus cultos ancestrales; que hay que conceder a sus sacerdotes y a las vírgenes vestales los subsidios; que, si se niegan los subsidios a los sacerdotes, acaecerá una hambruna generalizada (*Carta* 18,3).

Ambas cartas, leídas que fueron en el consistorio según se desprende por una posterior (*Carta* 57,2-3), resultaron decisivas para que Valentiniano II se mantuviera firme en su negativa a conceder lo solicitado por Símaco: «¿Cómo pensáis que pueda devolver lo que mi piadoso hermano [Graciano] sustrajo?» (*De obitu Valentiniani* 19), dirá Valentiniano II al consistorio. Una vez más Ambrosio había triunfado.

Para Ambrosio se trató de un asunto estrictamente religioso y en consecuencia se sintió facultado para emitir su parecer que el emperador había de escuchar, pues los obispos eran las voces autorizadas de Dios. Se sentía igualmente portavoz del episcopado. Recuerda en su *Carta* 17 (§§ 10 y 12) cómo dos años antes Dámaso de Roma le había transmitido un escrito de los senadores cristianos en el que le suplicaban que hiciese de portavoz de sus temores ante la solicitud senatorial a Graciano para que reingresara en la curia el altar a la diosa Victoria. Por último, exige la neutralidad religiosa y que el emperador impida por tanto las pretensiones del sector tradicional pagano: «No obligues a la fuerza a adorar lo que uno no desea», dirá a Valentiniano II (*Carta* 17,7), para afirmar más tarde, inconsistentemente, que «el emperador cristiano está obligado a honrar el altar del único Cristo» (*Carta* 18,10).

3.4. La lucha por las basílicas en Milán

A fines del 384 llegó a Milán, expulsado por Teodosio I de su diócesis en Durostorum (Mesia), el obispo arriano Mercurino-Auxencio, que fue bien recibido por Justina, que gozaba de una autoridad acrecida tras la muerte de Graciano, y su entorno. Su llegada provocó un conflicto que enfrentó a Ambrosio con la corte imperial. La

presencia de Auxencio en Milán ocasionó la petición al prelado milanés de una basílica para la comunidad arriana, a la que se opuso con mayor tenacidad si cabe que años antes, en el 378, y coincidiendo entonces con la venida a Milán de Justina con su retoño Valentiniano II. Ante la negativa de Ambrosio a secundar los planes imperiales fue llamado a palacio, ante el consistorio, y enterado que fue el pueblo católico de que su obispo estaba en palacio y de las presiones que en él tiene que soportar, tomó la calle, se dirigió a palacio y a duras penas la guardia imperial podía contenerlo. El consistorio cejó de momento en sus pretensiones e incluso solicitó de Ambrosio que calmara a la multitud; cosa que logró (*Contra Auxencio* 29), pues gozaba de autoridad y predicamento en su grey, ya que la cuidaba con esmero tanto con sus homilías como con sus prácticas caritativas.

La reacción arriana no se hizo esperar y Valentiniano II promulgó una ley en virtud de la cual podía libremente practicarse la fe (arriana) promulgada en el concilio de Rímni bajo pena de muerte para quien intentase obstaculizar el cumplimiento de la disposición imperial (CTh XVI,1,4). Auxencio, dice Ambrosio, estaba detrás de la constitución de Valentiniano II. Ley muy dura que, según su tenor, tenía en su punto de mira a Ambrosio y con la que acaso se pretendiera intimidarle, hacerle convivir con Auxencio y obtener incluso una iglesia para la comunidad arriana en torno a la emperatriz y a la corte, pues en esa constitución se alude a los instigadores de sediciones, a quienes se arrogaban en exclusiva el derecho de reunión, y ambas descripciones cuadraban a Ambrosio según el entorno palaciego. Ambrosio no se arredró en ningún momento e incluso, dice, dispuesto estuvo al martirio (*Contra Auxencio* 16).

Valentiniano II trató de reconducir la situación y ofreció a Ambrosio la posibilidad de formar un jurado paritario que se reuniese en palacio y deliberase a la vista del consistorio para que éste finalmente decidiese. Ambrosio respondió al emperador con la *Carta* 21 en la que excusa su presencia en palacio y añade que en una causa eclesiástica sólo los obispos tienen jurisdicción, recordando sobre el particular lo que su augusto hermano Graciano había legislado: la jurisdicción episcopal en materia civil (CTh XVI,2,23); doctrina que el mismo Ambrosio pone en boca de su padre: no me competen los juicios episcopales (*Carta* 21,5), y que había sido la norma de su vida (Sozomeno, HE VI,7). La tenaz oposición de Ambrosio al emperador radicaba lisa y llanamente, como explícitamente expone en la mencionada carta (§ 14), en su negativa a dar respiro, por leve

que fuera, a la confesión arriana, encontrando un seguro sostén para su fe nicena en el emperador Teodosio I, «que la sigue y la encontró de provecho. Fe que guardan las Galias y las Hispanias y que custodian con la piadosa confesión del divino Espíritu».

En carta a su hermana Marcelina (*Carta* 20) cuenta Ambrosio la tenacidad de Auxencio y de la corte milanés. Siguen reclamando una basílica y está dispuesto el emperador a tomar por la fuerza la basílica Porciana, que se encontraba extramuros y donde el pueblo fiel se arremolinó para impedirlo, donde apresó a un preste arriano, Cástulo de nombre, a quien a punto estuvo de linchar si no fuera por la intervención de Ambrosio. Siguiéron graves amenazas y condenas para ricos cristianos, *mercatores, negotiatores, honorati*, los soldados cercaron la basílica y algunos, ante la amenaza episcopal de la excomunión, depusieron las armas y se sumaron al pueblo fiel a Ambrosio. Entretanto parte de la milicia se dirigió a la basílica Nova, que se encontraba intramuros, con ánimo de tomarla. Finalmente cesó inopinadamente la intervención imperial y fueron levantadas las condenas a los ricos cristianos con gran alegría y aplauso del pueblo católico. Era Viernes Santo, *dies quo sese Dominus pro nobis tradidit*: día en que el propio Señor se entregó por nosotros.

La postura de Ambrosio durante el desarrollo del conflicto fue firme y estuvo asentada en el principio ya expuesto en la *Carta* 21, que repite en el sermón pronunciado ante su feligresía conocido como *Contra Auxencio* o *Sobre la entrega de las basílicas* y en la carta a su hermana. En cuestiones eclesiásticas sólo pueden y deben entender los eclesiásticos, teniendo en cuenta además el precedente de Valentiniano I de no inmiscuirse en las causas eclesiásticas, y la legislación sobre el particular de Graciano. Ambrosio no está facultado, por lo demás, para entregar al emperador unos bienes, en este caso una basílica, de los que sólo es depositario, al tiempo que reclama del emperador su sumisión a la Iglesia, pues le dice: «Si quieres gobernar luengamente, mantente súbdito de Dios [...]. Los palacios son de competencia del gobernante, las iglesias, del obispo» (*Carta* 20,19).

A juicio de Ambrosio, la razón del gobernante sólo es inteligible desde el seno de la Iglesia a cuyo derecho y doctrina ha de someterse, y en modo alguno al margen de la Iglesia o contra ella (*Contra Auxencio* 36).

Zanjadas definitivamente las diferencias con Valentiniano II, sobre todo tras su conversión al catolicismo, y una vez que Teodosio I se ha deshecho, tras vencerle, de Magno Máximo, pareciera que el

buen entendimiento habría de presidir las relaciones de Ambrosio con el emperador Teodosio I, toda vez que se trataba de un príncipe católico, que estaba combatiendo la herejía con denuedo, que había convocado un concilio general en Constantinopla para la implantación de una misma fe, la nicena, en todo el Imperio. Mas no fue así; y ello a pesar de que quería el triunfo de la Iglesia, la paz para la Iglesia, pues suponía la unidad religiosa del Imperio romano.

3.5. *Quema de la sinagoga de Calínico y ataque a los valentinianos*

El primer enfrentamiento con el emperador Teodosio I, donde Ambrosio puso a prueba su influencia y autoridad episcopal, vino con el *affaire* de Calínico (año 388), del que informa el propio Ambrosio en sus cartas 40 y 41, y del que se hace eco su biógrafo basado en ambas cartas (*Vida de Ambrosio* 22-23). Era Calínico una plaza fuerte a orillas del Éufrates y confluencia de una ruta caravanera a la que despectivamente califica Ambrosio de innoble y postrera fortaleza, cuando por Amiano Marcelino sabemos de su indudable importancia (23,3,7). Los cristianos, a instigación de su obispo, habían incendiado la sinagoga, mientras unos monjes habían prendido fuego a una capilla de gnósticos valentinianos ubicada en una aldea del entorno.

Parece que los valentinianos fueron los causantes de la violenta reacción de los monjes. Ambrosio no dio excesiva importancia a este asunto; al fin y a la postre los instigadores del comportamiento incendiario de los monjes estaban fuera de la ley según el edicto de Tesalónica del 380 (CTh XVI,1,2) y en consecuencia carecían de garantías legales para la práctica de un culto que merecía la consideración de herético.

El asunto de la sinagoga tenía otro cariz, pues la religión judía era una religión lícita y, además, no parece que hubiera habido provocación de por medio. Ambrosio nada dice de ello, y si los judíos hubieran provocado a los cristianos hasta el punto de poder considerarles los causantes del incendio, a buen seguro que Ambrosio no hubiera omitido tan importante detalle, pues lo hubiera cargado de razón en sus argumentaciones elevadas al emperador, por otro lado más bien discretas y no tan sólidas como las que esgrimió en el asunto del altar de la diosa Victoria. El conde de Oriente, cuyo nombre ignoramos, informó puntualmente de lo acontecido al emperador, quien decidió que el obispo habría de reedificar la sinagoga a sus expensas, y que fuesen castigados los monjes que atentaron contra los

valentinianos. Tan pronto como Ambrosio supo de la decisión imperial decidió intervenir, haciendo caso omiso del asunto de la capilla de los valentinianos y centrándose en la quema de la sinagoga. Estaba plenamente convencido de que formaba parte de sus obligaciones episcopales y por ello mismo condujo el asunto al terreno religioso, invocando que se trataba de una *causa Dei* (Carta 40,4 y 27), cuando el punto de vista del emperador era enteramente diferente al considerarlo un asunto de orden público. De hecho, como el mismo Ambrosio confiesa en la mencionada carta, poco tiempo hacía que una sinagoga de Roma había sufrido el mismo destino, y en la ocasión Magno Máximo adoptó la misma postura que ahora Teodosio I, el castigo de los culpables (Carta 40,23); por lo demás, desconocemos las razones precisas de la incendiaria actitud del obispo del lugar, instigando a su grey y poniéndose a la cabeza de la incontrollada algarada. No debiera descartarse la inquina hacia una próspera colonia judía en una ciudad comercial y caravanera (J.-R. Palanque).

Entre afectadas protestas y elogios que pretenden aplacar la ira de un príncipe poco dispuesto a escuchar, Ambrosio declara que es obligación sacerdotal exponer su punto de vista, pues se trata de un asunto de religión: «En un asunto divino, ¿a quién oirás si no oyes a un obispo? [...], ¿quién te dirá la verdad si no se atreve el obispo?» (§ 4).

Su actitud es clara: no ha lugar a la reconstrucción de la sinagoga, «lugar de perfidia, casa de impiedad, receptáculo de la locura» (§ 14); incluso no le parece mal al obispo de Milán que hayan incendiado la sinagoga, pues a fin de cuentas es lugar en el que se niega a Cristo (§ 8), precisamente porque los judíos no creen en su llegada ni en su pasión (Carta 41,16).

Teodosio I hubo de reconsiderar su decisión inicial al recibir esta carta, y ordenó no se obligase al obispo a reconstruir la sinagoga a sus expensas, evitando así la humillación pública del eclesiástico y que la Iglesia se hallase en entredicho, mientras se desagradiaba a la comunidad judía reedificando la sinagoga a costa de la ciudad y se zanjaba el problema de orden público tal y como el emperador lo consideraba. Mas no contento con esta reconsideración imperial, Ambrosio se dirigió personalmente al emperador aprovechando su presencia en la iglesia durante la celebración de la eucaristía y en ella, a la vista del pueblo fiel, volvió a defender la actitud del obispo y de los cristianos de Calínico, y la de los monjes, y exigió la impunidad para los cristianos y que Teodosio I se olvidase del asunto. Ambrosio finaliza la carta a su hermana dándole cuenta del desarro-

llo de la conversación y de cómo después de una situación tensa en el interior de la iglesia y en medio de la celebración eucarística había conseguido que el emperador anulase todos sus mandatos y dejase en paz a los cristianos y al obispo de Calínico⁵.

Después de todo, era deber suyo la denuncia, pues, decía, nada hay más peligroso y torpe en un obispo que callar y asentir en vez de denunciar en plena libertad (*Carta* 40,2), y el del emperador preservar a la Iglesia en vez de vindicar a la sinagoga, que mató y niega a Cristo (§ 26).

3.6. El asunto de Tesalónica

El segundo de los graves enfrentamientos entre Ambrosio y Teodosio I ocurrió en Tesalónica y principió en agosto de 390. El núcleo de los acontecimientos lo ofrece Rufino de Aquileya (HE II,18), lo enriquece con detalles Sozomeno (HE VII,25) y de él nos dan noticia, además del propio protagonista, Ambrosio, en su *Carta* 51 al emperador y en la oración fúnebre que le dedica a su muerte, su biógrafo Paulino (*Vida de Ambrosio* 24) y Teodoreto de Ciro (HE V,17).

Sucedió que Buterico, comandante militar de las tropas de Iliria, fue objeto de deseo concupiscente por parte de un auriga, a lo que se negó y lo aprehendió. Poco después tuvieron lugar unas carreras en el hipódromo de Tesalónica y el pueblo quiso que en ellas participase el auriga, que gozaba del aplauso popular, a lo que Buterico se negó amparándose en una ley de meses atrás en virtud de la cual se castigaba con la pena de muerte la pederastia (*Mosaicarum et Romanarum legum collatio* 5,3). La muchedumbre se amotinó y Buterico fue el primero en hallar la muerte, quizá lapidado (Teodoreto es el único que habla de lapidación, y además de varios magistrados). Sabedor del motín, el emperador montó en cólera y ordenó que un número indeterminado de ciudadanos fuesen ajusticiados sin mediar juicio previo. Precisa Rufino que el emperador ordenó a la población se reuniese en el circo y allí, rodeada de soldados, se produjo una carnicería por espacio de más de dos horas. Teodoreto habla de siete mil muertos.

Atendiendo a lo que dice Ambrosio en la carta que envía a Teodosio I poco después de que estuvo enterado de lo que les iba a ocurrir a los tesalonicenses por lapidar al *magister militum* de Iliria, parece que solicitó el perdón y exhortó al emperador al ejercicio de la

5. Apéndice documental 5, p. 528.

misericordia, pero éste hizo oídos sordos y se mostró justiciero e inmisericorde, guiándose sólo por la ira y mal aconsejado por su consistorio (*Carta* 51,2; *Vida de Ambrosio* 24). Cuando quiso revocar la orden era ya tarde: «Lo que dije que sería atrocísimo cuando tantas veces os rogaba, eso tú mismo comprobaste como un grave hecho al revocar la orden tardíamente» (§ 6).

Ante el hecho consumado Ambrosio condena la extrema severidad del príncipe y le inflige dura sanción eclesiástica. Ha pecado contra Dios al ordenar inmisericorde aquella matanza y sólo quedaría limpio de culpa con las lágrimas del penitente. Le excomulgó, le impidió el ingreso en la iglesia y le aconsejó hiciese penitencia. El tenor de la carta que dirige a Teodosio I, confidencial y por ello escrita de su puño y letra y para que sólo él la leyera: «la escribo de mi puño y letra y porque sólo tú la leas» (§ 14), es una continuada exhortación al reconocimiento de la culpa, al arrepentimiento y a la penitencia en tono afectuoso y amable, lejos del duro y agresivo lenguaje que empleara en el asunto de Calínico, o el no menos duro de las cartas a Valentiniano II en relación al altar de la diosa Victoria.

Cierto día, tras la carnicería que el emperador ordenó en Tesalónica, se dispuso a entrar en la iglesia para asistir a los oficios religiosos, mas le salió al paso Ambrosio para impedirle el acceso. Le afeó la irascibilidad que le condujo a ordenar la matanza de los tesalonicenses. Teodosio I se retiró a palacio reconociendo su pecado y sin pronunciar palabra. En el día de la Natividad del Señor, transcurridos algunos meses de la carnicería en Tesalónica, Rufino, el *magister officiorum*, lo halló bañado en lágrimas y a él le comentó que tenía prohibido el acceso a la iglesia. Rufino se prestó a hablar con Ambrosio para que perdonase su pecado y, libre entonces de culpa, pudiese asistir a los oficios divinos. Nada obtuvo. Entretanto Teodosio I se dirigió personalmente a Ambrosio solicitando su perdón, que las puertas de la iglesia también estuviesen abiertas para él y pudiese participar, como cualquier otro fiel, de los oficios divinos. Ambrosio cedió finalmente a sus súplicas. Edificante situación la descrita por Sozomeno que sin embargo puede tener su punta de verdad, como la intercesión de Rufino y finalmente la reconciliación, al cabo de unos meses, durante los cuales el emperador no estuvo dispuestos a dar su brazo a torcer; esto es, no reconocer culpa alguna en la matanza que había ordenado, y Ambrosio a tolerar la insumisión del emperador a las enseñanzas de la Iglesia, y quizá también porque difícilmente pudo haber perdonado a Teodosio I que no escuchase sus peticiones de misericordia cuando todavía podían haberse

salvado muchas vidas. Lo cierto es que el emperador promulgó una ley en agosto de ese año, cuando ya había pasado el motín en Te-salónica pero todavía no se había producido la carnicería, en virtud de la cual no se podía aplicar la pena de muerte ordenada por la justicia sino después de transcurridos treinta días, al objeto de que la sentencia capital se aplicase sin visos de venganza o como resultado de la cólera justiciera del emperador (CTh IX,40,13 = *Brev.* 9,30,3). Pero la tal ley no fue de aplicación en la presente situación; *sera revocando* (revocó la orden demasiado tarde), recordará Ambrosio.

Bello colofón para tan oscuro suceso es el que ofrece Ambrosio en la oración fúnebre que pronunció tras la muerte del emperador en la que decía que «lloró públicamente su pecado al que le había inducido el engaño de algunos; con llanto y lágrimas suplicó el perdón. De lo que los individuos se sonrojan, no se sonrojó el emperador: penar públicamente» (*De obitu Theodosii*, 34).

Por su parte el biógrafo del prelado finaliza el relato del grave incidente diciendo que el arrepentimiento y penitencia del emperador supuso una segunda victoria; la primera la obtuvo dos años antes (388), en el *affaire* de Calínico.

A diferencia de los enfrentamientos anteriores, el actual desafío al emperador viene determinado por la defensa de derechos civiles indiscriminadamente conculcados. No hay en esta ocasión ninguna causa religiosa que defender, pero Ambrosio siente que es su obligación reprochar una mala conducta imperial sin importar si ésta se ha producido en territorio de su jurisdicción o fuera de él. Ambrosio se sabe con autoridad pero también y sobre todo con responsabilidad de someter a los gobernantes al dictado de la Iglesia, y expresamente afirma este cometido en la carta que dirige a Teodosio I: «Si el obispo no se dirigiese al que errare, quien errare moriría en su culpa y el obispo sería reo de pena por no advertir al que erraba» (*Carta* 51,3).

El emperador fue públicamente humillado, sometido a las exigencias de la Iglesia, como ninguno anteriormente lo había sido, mientras el obispo se creyó —y así fue— con capacidad para juzgar y absolver a un soberano no sólo por su conducta respecto a la Iglesia y a la religión católica, sino por su conducta privada. No cupo al emperador, tan celoso de su autoridad, otra opción sino la de someterse humildemente a la autoridad de Ambrosio. Fue una gran victoria de la Iglesia occidental —la Iglesia oriental, dislocada por tantas rencillas y desavenencias religiosas, fue fácil blanco de la am-

bición y de la política imperial—, la última y más importante victoria del siglo IV. A partir de entonces Teodosio I se comportó como un muy cristiano emperador, bien manifiesto en su legislación, decididamente católica, antiherética y antipagana.

4. LA POLÉMICA CRISTIANO-PAGANA SOBRE LA DECADENCIA DE ROMA: AGUSTÍN DE HIPONA

4.1. *El saco de Roma*

El saco de Roma por las tropas de Alarico en la noche del 24 de agosto del 410 produjo una profunda conmoción en el mundo pagano y cristiano a juzgar por la documentación que hasta nosotros ha llegado, y sobre todo porque uno de los más ilustres pensadores cristianos del momento hubo de emplearse a fondo para defender el cristianismo y a los cristianos de la culpabilidad que sectores ilustrados del paganismo les imputaban en lo que consideraron una catástrofe como hacía muchísimo tiempo Roma no conocía. El último de los asedios, de los tres anteriores a la toma de la ciudad, situó a sus habitantes al borde de la inanición, con la consiguiente mortandad de muchos de los ya macilentos, atisbos de antropofagia, una peste que empezaba a propagarse por un inadecuado enterramiento de sus muertos, sin olvidar que hubo que entregar un cuantioso botín que hubo de ser recaudado despojando incluso a las imágenes de los dioses de sus aderezos cuando no fundiendo las que estaban hechas de oro y plata.

La ciudad fue saqueada durante tres días y algunos de sus barrios fueron incendiados, al menos las más señaladas mansiones de esos barrios. La catástrofe no pasó inadvertida como, entre otros, testimonia Pelagio en su carta a la joven virgen Demetríade, de la familia de los Anicios:

Ha sucedido recientemente, y tú misma lo oíste, cuando Roma, la señora del orbe, oprimida por el lúgubre miedo se estremeció ante el sonido de rechinantes trompetas y el clamor de los godos. ¿Dónde se hallaba entonces la nobleza? ¿Dónde los ciertos y distintos rangos de la dignidad? Todos estaban mezclados y confundidos por el temor, toda casa tuvo su llanto y el miedo fue el mismo para todos. El siervo y el noble eran lo mismo. La misma, la imagen de la muerte para todos salvo que la temían más quienes gozaban de vida más placentera (PL 30, cap. 30,440a-44b).

Por su parte, el autor de las *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, un africano posiblemente que escribía pocos años después del suceso, realizó una lúgubre descripción del asedio de Roma⁶.

De lo poco que sabemos sobre el comportamiento de los bárbaros durante los tres días de correrías por la ciudad puede asegurarse que jóvenes, mujeres y vírgenes fueron violados. Jerónimo cuenta que la joven virgen Demetriade a punto estuvo de ser violentada (*Carta* 130,5). No faltan historias piadosas de pretendidos martirios con tal de conservar la castidad e impedir la violación, como la de aquella matrona que para preservar su castidad ofreció el cuello al bárbaro concupiscente para que la matara, lo que causó un profundo estupor a éste, que la recogió y la condujo intacta a la basílica del apóstol Pedro (Sozomeno, HE IX,10). Es el tipo de historias de las que de una forma genérica se hace eco Agustín en la *La ciudad de Dios* (1,17). Hubo también pillajes y depredaciones; lo que tres días pudieron dar de sí. Una de estas acciones causó un gran revuelo tal y como la cuenta Orosio. Uno de los bárbaros encontró en casa de una virgen una ingente riqueza en oro y plata, sobre todo objetos litúrgicos, y lo notificó a Alarico, quien ordenó que tanto los objetos como la virgen fueran conducidos sanos y salvos a la basílica del apóstol Pedro. En el camino fueron custodiados por los bárbaros con las espadas desenvainadas y se unió al cortejo una multitud de romanos, paganos y cristianos, que aprovecharon para salir de sus escondrijos y de esa forma salvaron sus vidas (*Historias contra los paganos* 7,3-14). Ahora bien, el mismo Orosio, contemporáneo del suceso, dice que a juzgar por lo que pudo verse u oír no parecía que hubiese ocurrido un cataclismo reciente en Roma si no fuese porque permanecían en pie algunas ruinas (7,40,1). Entre estas ruinas cabe destacar la mansión de Piniano y de su esposa Melania en el Celio (*Vida de santa Melania*, versión griega, 14), en el Aventino la de Marcela, que hubo de sufrir las vejaciones de los godos y que temió por la integridad de su joven discípula la virgen Principia (Jerónimo, *Carta* 127,13), las termas de Decio y el templo de Juno Regina, cuyos mármoles sirvieron para embellecer posteriormente la iglesia de Santa Sabina. Pero también los barrios populares fueron objeto de incendios y de pillajes; así, el Trastévere, en el que fue afectada la basílica del papa Julio (hoy día Santa María in Trastévere), y en el Foro Romano la curia.

6. Apéndice documental 6, pp. 528-529.

4.2. Juicios paganos y cristianos sobre el saco de Roma

El asedio, toma y saqueo de Roma convulsionó muchos espíritus, paganos y cristianos. Pareciera que estaba en entredicho el futuro de Roma, el del Imperio romano e incluso el de la mismísima humanidad. La catástrofe afectó profundamente al equilibrio emocional y a la seguridad comunitaria y personal de los ciudadanos, hizo que se cuartease la conciencia cívica, que naciese la desconfianza hacia los dioses patrios entre los paganos y anidase en los cristianos el abatimiento, pues la providencia divina nada hizo por impedir que unos bárbaros, cristianos además, aunque arrianos, acabasen con la grandeza de Roma, ahora que estaba gobernada por príncipes cristianos. El desasosiego e incluso la ira de los paganos, descargada sobre los cristianos, alcanzó cotas indecibles, alimentada como estaba por unos comportamientos imperiales y una legislación que desde el siglo precedente coartaba y penalizaba la religión y la religiosidad ancestral romana.

Desde que Constantino I acordó la libertad religiosa tras vencer a Majencio, los paganos comenzaron a responsabilizar a los cristianos de todos los males que aquejaban al Imperio romano. El debate y las disputas se acrecentaron a lo largo del siglo IV; para cuando ocurra el saco de Roma, los paganos llevaban ya años lamentándose del deterioro de la vida cívico-religiosa, y el descontento se incrementó con el embate de los bárbaros. Era un justo castigo el que descargaba sobre Roma y el Imperio, decían los paganos, porque sus cultos y sus dioses habían sido abandonados y sus estatuas hechas trizas. Si los dioses patrios hubiesen estado bien servidos y mejor atendidos, éstos hubiesen salvado a la ciudad. Era manifiesto, siempre según los paganos, que tan grandes males sobrevenidos a Roma tenían por responsables a los príncipes cristianos con sus medidas contra el paganismo y los favores de toda índole que brindaban al cristianismo y al culto del Dios de los cristianos; pero ni siquiera el Dios de los cristianos se salvaba de las críticas suscitadas por éstos cuando decían quejándose amargamente que no había venido en su ayuda. Todo terminó con la caída de Roma, precisamente cuando Agustín, con su obra *La ciudad de Dios*, puso punto final a la polémica. Allí estaba el obispo de Hipona para dar cumplida respuesta al prolijo debate y a la catástrofe reciente de Roma, para apaciguar los agitados espíritus a fin de que los paganos fuesen definitivamente confundidos y los cristianos no desesperasen de la vida.

4.3. De la perennidad de Roma

Desde la perspectiva pagana el fondo del debate era la idea de la perennidad de Roma, y con ella la del Imperio romano, implícitamente asociada al culto de los dioses patrios (en ocasiones la asociación se explicitó como ocurre en la *Relatio* III de Símaco), que se cuarteó con la entrada de las tropas de Alarico en la ciudad. Los escritores del siglo IV auspiciaron y alimentaron la imagen idealizada de Roma.

Para Temistio Roma era un mar inefable e indescriptible de belleza (*Discurso* 13,177D). Amiano Marcelino se presenta enfervorizado y entusiasta de Roma en distintos pasajes de su obra. El *adventus* de Constancio II a Roma en el 356 es, entre otras cosas, una admirable loa a la ciudad (16,10,13-15). En otros pasajes muestra a Roma en plena madurez y de ella dirá que en todas las partes del orbe se la acepta como señora y reina, que en todo lugar se reverencia la canosa autoridad del senado, y que se teme y respeta el nombre del pueblo romano. Pero hay para mí una frase suya que compendia a las mil maravillas la idealización de Roma, y es cuando dice que Roma saldrá victoriosa y vivirá (con el sentido anfibológico del término *victura*) mientras haya hombres (14,16,3). Esto es, que el fin de Roma coincidirá con el fin de la humanidad. Idéntico sentimiento de perennidad hallamos en el panegírico de Claudiano a su patrono y héroe Estilicón en ocasión de su tercer consulado:

La única que acogió en su seno a los vencidos, protegió a la raza humana con un nombre común a todos, a manera de madre, no de emperatriz, llamó ciudadanos a aquellos a los que había derrotado [...]. A ella debemos que todos seamos un único pueblo. Y nunca habrá término para el Imperio romano (150-160).

Y unos versos antes, en ese mismo panegírico, proclama, en línea con lo expresado por Temistio, que la amplitud de Roma no puede alcanzarla la mirada, ni el espíritu concebir cabalmente su belleza, ni voz alguna cantar convenientemente sus alabanzas.

Roma continuó siendo un referente insoslayable e indiscutible de la perennidad del Imperio a pesar de que los emperadores occidentales prefiriesen otras ciudades como sedes imperiales y del ascenso en importancia de Constantinopla, sobre todo desde que Teodosio I hizo de ella la residencia imperial.

La idea de la perennidad de Roma vinculada a la existencia del Imperio y del pueblo romano la hicieron suya y la asumieron los

cristianos. En los días de Constantino I —por no remontarnos a tiempos anteriores— el rétor cristiano y preceptor de Crispo, hijo del emperador, Lactancio expresó que el destino del mundo estaba vinculado a la existencia de Roma (*Instituciones divinas* 7,25,7), y Jerónimo, despegado como estaba de la terrenidad, sin embargo se preguntará retóricamente: *¿Qué está a salvo si Roma perece?* (*Carta* 123,16), y más explícito se mostrará, en línea con lo afirmado por Amiano Marcelino, en el *Comentario a Ezequiel* al inicio y al hilo del conocimiento que ha tenido recientemente de la muerte de Pamaquio y de Marcela y de la devastación de Roma:

Una vez que la resplandeciente luz de todas las tierras ya se ha extinguido, o por mejor decir se ha truncado la cabeza del Imperio romano. Más claro lo diré: en una sola ciudad, Roma, perece todo el orbe (PL 25,16A).

Roma era el *ómphalos*, el ombligo, de la sociedad romana occidental, el símbolo de toda una civilización. Para los paganos, se hallaba protegida por los templos y la guarda de la religión patria era la garantía de la seguridad de los ciudadanos y de la grandeza del Imperio. Todo se vino abajo con el saco de Roma por las tropas de Alarico. Puede uno imaginarse no sólo la desbandada de quienes pudiendo huyeron para buscar refugio seguro, sobre todo en el sur de Italia, en Sicilia y en el norte de África, sino el pánico que envolvió a todos, a los habitantes de Roma y a los del vasto Imperio, pues estaban contemplando, así lo creían, el derrumbe de la civilización por antonomasia.

4.4. Agustín de Hipona contraataca

Los cristianos respondieron diversamente ante el cataclismo. Jerónimo en su *Comentario a Ezequiel* y en diversas cartas vio en la catástrofe una advertencia divina para desaconsejar las vanidades de este mundo y volver los ojos a los bienes celestiales; pero no se molestó en contraatacar y dar respuesta a las airadas argumentaciones de paganos y de cristianos.

Agustín reaccionó de forma distinta. También se sintió profundamente afectado por la catástrofe, pero la contempló enmarcada en una amplia perspectiva, en el ámbito de la historia de la humanidad, y la estudió y la analizó desde las creencias cristianas pero utilizando en su discurso histórico-pedagógico (pues hay mucho de pe-

dagogía en *La ciudad de Dios* además de en sus sermones y en sus cartas) argumentos y conocimientos del acervo cultural romano en el que era tan ducho.

Dos son principalmente el grupo de escritos en los que el obispo de Hipona da respuesta a las complejas cuestiones que plantean los paganos y los cristianos a propósito de la catástrofe. El primero de ellos son los sermones 81, 105, 296 y el que lleva por título *De Urbis excidio*: sobre la destrucción de Roma. El segundo es *La ciudad de Dios*, de cuyos veintidós libros aquí interesan los cinco primeros.

4.5. Crítica a las acusaciones de unos y de otros en los sermones

Los sermones fueron pronunciados en los meses posteriores al saco de Roma y en ellos se encuentra el germen de su gran obra, *La ciudad de Dios*. Habla en ellos de los sufrimientos causados por las invasiones bárbaras y por el trágico episodio del saco de Roma, al tiempo que establece los criterios que habrán de guiar a los cristianos en medio de las adversidades del momento; y en esta tesitura propuso una nueva interpretación de la idea de Roma.

En el sermón 81 recurre a una imagen muy familiar en el mundo mediterráneo, y por ende el norteafricano, el olivo y el aceite: la presión del tórculo que separará el cristalino jugo de la oliva de la pulpa; imagen que traspone a la terrenidad: de los sufrimientos terrenales hay que poder extraer los verdaderos valores del hombre, paciencia, perseverancia en la fe, resistencia a la tentación y al pecado; la misma enseñanza que transmite al noble y culto pagano amigo suyo Volusiano —uno de los muchos emigrados de Roma— en respuesta a su perplejidad al comprobar que el Dios de los cristianos ha estado ausente en los sufrimientos que hubo de padecer la población romana, regida por príncipes cristianos, durante la devastación de Roma (*Carta* 137,20).

Objeta Agustín a los que vinculaban el destino de la humanidad con el de Roma que lo verdaderamente importante no es la existencia física de la ciudad sino la preservación de los valores espirituales generados a lo largo de la lengua historia de Roma; de su preservación depende, y en esos valores se sustenta, la duración del mundo tal y como se colige de la peroración del sermón. En el saco de Roma Agustín advierte un castigo de Dios, en modo alguno el final del mundo romano. Roma es un espacio físico construido en piedra y madera cuya destrucción pone al descubierto su naturaleza perecedera, como la de todas las ciudades; de ahí que la caída de Roma

y con ella la irreparable pérdida de la grandeza del Imperio romano (si es que se ha producido) en modo alguno pueda imputarse a los cristianos, y menos aún que haya intervenido una legislación que prohibió el ejercicio de la religión de los dioses patrios.

En el sermón 105 explica a su grey las pruebas que Dios les ha enviado a la luz de la historia de la humanidad y les exhorta a que pongan su esperanza en los bienes eternos y futuros y no se dejen llevar por los presentes, terrenales y percederos, o por las aflicciones que les afligen, «pues la esperanza nos exhorta a esto, a despreciar lo presente, a esperar las cosas futuras, que nos olvidemos de las que quedan detrás, y a tender a las de delante» (§ 7), y en el siguiente párrafo advierte a sus feligreses que no se dejen abatir por las murmuraciones que les circundan achacándoles la ruina de Roma: «He aquí que todo perece en los tiempos cristianos». Y para infundirles más ánimo les dice:

La ciudad que nos engendró en la carne permanece. Gracias demos a Dios. Ojalá nos engendre también espiritualmente y pase con nosotros a la eternidad. Si no permanece la ciudad que nos engendró en la carne, permanecerá la que nos engendró espiritualmente (§ 9).

De nuevo vemos aquí anticipado el tema principal de *La ciudad de Dios*. Para Agustín la ciudad terrena no cuenta, puede desaparecer en cualquier momento, lo que importa y lo que permanece es la ciudad eterna, la ciudad de Dios:

La ciudad santa, la ciudad fiel, la ciudad peregrina en la tierra está cimentada en el cielo [...]. ¿Por qué te estremeces porque perecen los reinos de este mundo? En verdad, se te prometió el celestial para que no percieses en los de este mundo (§ 9).

Estas argumentaciones permiten a Agustín volver al saco de Roma, demoler las acusaciones vertidas contra los cristianos e infundir a éstos valor; sobre todo esperanza.

El sermón *Sobre la destrucción de Roma* fue pronunciado a fines del 410, como los dos anteriores, y es respuesta a quienes consideraban inmisericorde y justiciero al Dios de los cristianos en el castigo infligido a la ciudad por las tropas de Alarico:

Y dicen sobre todo a propósito de la reciente destrucción de Roma: ¿No había en Roma cincuenta justos? En medio de tan gran número de fieles, de tan gran número de consagrados a Dios, de conti-

nentes, de siervos y de siervas de Dios, ¿no pudieron hallarse cincuenta justos, ni cuarenta, ni treinta, ni veinte, ni diez? Si pues resulta increíble, ¿por qué Dios no perdonó a aquella ciudad por cincuenta o incluso por diez justos?

Agustín les responde diciendo que una cosa es la justicia medida por los hombres y otra es la justicia divina, inescrutable para los mortales, misterio de fe. El dolor y el sufrimiento que padecieron los habitantes de Roma durante el asedio y posterior saqueo nada es comparable con los sufrimientos eternos que esperan a los que blasfeman y desesperan de Dios en medio de tantas tribulaciones que al fin y al cabo son escaso precio para la felicidad eterna. Además hubo en Roma un buen puñado de justos, pues no fue destruida, como sí ocurriría con Sodoma, que sirve a Agustín de término contrario y simultáneo en la argumentación, sino solamente castigada; idea que ya expuso en los anteriores sermones y sobre la que volverá en *La ciudad de Dios*. Hubo muchos que pudieron abandonar la ciudad, otros tantos permanecieron en sus casas sin que nadie les molestara, otros encontraron refugio en las iglesias y nadie les molestó. Bien es cierto, continúa diciendo, que los hubo que fueron muertos; pero eso mismo había ocurrido a muchos profetas y a los apóstoles, e incluso al Señor de profetas y apóstoles (§ 2). Después de todo, si los cristianos de Roma murieron tras haber padecido sufrimientos, de éstos los justos se verían purificados mientras los impíos serían condenados.

En éste, como en los otros sermones, el saco de Roma sirvió a Agustín para predicar sobre la precariedad y temporalidad de las cosas de este mundo, sobre el valor de la paciencia y del sufrimiento, crisoles de santidad, ofreciendo como arquetipos a Noé, Job y Daniel, e interpretando las tribulaciones como castigo divino que sirve de purificación espiritual.

Diez meses después del saco de Roma Agustín pronunció el sermón 296, en el que vuelve a proclamar que Roma fue tomada porque ése fue el designio de Dios (§ 9); una respuesta desde la perspectiva cristiana. Pero lo importante de este sermón, lo que en la ocasión importa a Agustín, es incidir en el carácter de peregrinación del cristiano que ha sido llamado por Dios no para buscar la felicidad en la tierra sino la prosperidad celestial. Recuerda a su feligrés que no es fortuita la catástrofe de Roma:

Quando el mundo envejece, cuando el fin se aproxima, oísteis, hermanos, juntos lo hemos oído, habrá guerras, habrá conmociones, su-

frimientos, hambre. ¿Por qué nos contradecimos de suerte que lo creemos cuando lo leemos y murmuramos cuando se cumple?

Este sermón lo pronunció en la festividad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, y al hilo de la festividad introduce un nuevo argumento para armar en la fe a los cristianos, timoratos y sin respuesta algunos de ellos al saco de Roma; o con muchas preguntas para las que no tenían respuesta. Agustín se las proporciona. Estaban conmovidos porque ni siquiera Pedro y Pablo y otros tantos mártires que se hallaban sepultados en Roma habían podido defender la ciudad. La respuesta del obispo de Hipona muestra una vez más sus esfuerzos por trasponer a la esfera divina la idealizada imagen de la ciudad al no dar importancia a la materialidad del lugar de enterramiento, las memorias martiriales, que se creían con poderes salutíferos y en la ocasión de defensa de la cristiandad romana, pues no eran, dice a su grey, sino temporalidades y terrenalidades. Donde ha de habitar la memoria de los santos, dice, es en el interior de cada uno:

¿Dónde están las memorias de los apóstoles? Allí están, allí, pero no están en ti. Ojalá estuviesen en ti quienquiera seas quien estas cosas dices, quienquiera seas quien así desvarías, quienquiera seas que llamado en el espíritu gustas la carne. Quienquiera que tal seas, ojalá estuviesen en ti las memorias de los apóstoles, ojalá tú pensases en los apóstoles. Verías si les fue prometida la felicidad terrena o la eterna (§ 6).

En todos estos sermones hallamos una respuesta de Agustín a los paganos que achacaban las calamidades de Roma a la ira de los dioses patrios motivada por el olvido en que se les tenía imputable a los cristianos. Son un refuerzo de la fe de muchos cristianos crédulos en la perennidad de Roma, sobre todo ahora que estaba gobernada por príncipes cristianos, y que tras la toma por las tropas de Alarico empezaban a dudar de la providencia divina. Es bálsamo reconfortante, pues les recuerda su condición de peregrinos en este mundo y que el supremo valor son los bienes espirituales. A los paganos responde con un discurso extraído de su propia cultura pagana. Para los cristianos emplea otro lenguaje y los remite a una cultura cristiana que está creando y que tendrá gran futuro en la cristiandad occidental.

4.6. *La ciudad de Dios*

Para combatir a tantos detractores paganos y desfallecidos cristianos Agustín sistematizó las ideas ya vertidas en los sermones mencionados y en otros de sus escritos, sobre todo cartas, escribiendo *La ciudad de Dios*, pues no fueron suficientes el púlpito y la predicación para acallar las voces del mundo pagano. El verdadero peligro como consecuencia del saco de Roma procedía principalmente del paganismo culto y religioso, cuyos arquetipos bien podían ser Vetio Agorio Pretextato o Virio Nicómaco Flaviano, intervinientes en los *Saturnalia* de Macrobio, y entre los contemporáneos tenemos al ya citado Volusiano con muchas objeciones al cristianismo que expone a Agustín en la carta 135 y que con la 136 del católico Marcelino son un buen compendio de las recurrentes objeciones al cristianismo. En cierto modo *La ciudad de Dios* es un alegato al culto paganismo aristocrático rearmado tras el saco de Roma y el punto de partida a su vez de la retirada definitiva del paganismo occidental en la vida intelectual de la época. Fue, pues, el paganismo culto y religioso con sus críticas y objeciones al cristianismo el que provocó a Agustín y el causante de que escribiera una obra magna y ardua: *magnum opus et arduum* (1, prefacio 8).

Atrincherados como estaban los de la especie de Volusiano en una religión y una religiosidad que, tras la legislación antipagana de los emperadores cristianos, se hallaba recluida en las bibliotecas y en los cenáculos literarios —buena prueba de ello son los *Saturnalia* de Macrobio—, fue allí precisamente donde Agustín fue a buscarlos y utilizó sus mismas autoridades (Cicerón, Salustio, Virgilio, etc.) para exponer sus inconsecuencias y el inconsistente uso que hicieron de los dioses y cultos patrios, de la íntima incredulidad de quienes escribieron sobre la religión romana; es el caso de Varrón o de Virgilio⁷. Y al diseccionar la historia de Roma incidirá cruda y radicalmente en la inmoralidad y la corrupción como las causantes de la degradación de la sociedad y del Imperio, en modo alguno el cristianismo; Salustio vino en ayuda de Agustín cuando levantó el velo de la idealizada Roma⁸. Al respecto, *La ciudad de Dios* permitió a Agustín hacer gala de un profundo conocimiento de la cultura romana —en los años previos a su conversión fue rétor en Milán, interviniendo en su nombramiento Símaco, el autor de las *Relationes*—,

7. Apéndice documental 7, p. 529.

8. Apéndice documental 8, p. 529.

y eso fue precisamente lo que encomió Macedonio, vicario de África, cuando recibió los tres primeros libros de tan magna y ardua obra:

He terminado de leer tus libros [...]. Estoy inmerso en la duda, pues no sé qué admirar más en ellos, si la rotundidad de un obispo, si las sentencias filosóficas, si la plenitud de la información histórica o el encanto de su elocuencia (*Carta* 154,2).

Agustín se empleó a fondo y partiendo de los argumentos y autoridades esgrimidas por los epígonos de la inteligencia pagana —sustentados fundamentalmente en Plotino y Porfirio— ofreció una versión alternativa de la historia de Roma basada en la Biblia. El propósito que persigue lo expone al inicio de la obra⁹, mientras el plan de trabajo lo establece también al inicio para reiterarlo al final del libro X. Los cinco primeros libros tratan de la incapacidad del paganismo para alcanzar la felicidad en la tierra mediante el cultivo de los dioses paganos. Los cinco siguientes denunciaban la incapacidad del paganismo para alcanzar la felicidad eterna mediante el culto de los dioses patrios. Los restantes ocupan la segunda parte de su obra y en ella expone, por secciones de cuatro libros cada una, el origen de las dos ciudades, el irreversible camino de ambas y el destino que les tiene Dios deparado. Aun cuando el título de la obra sea *La ciudad de Dios*, trata sin embargo de ambas ciudades.

El año 410 marcó una etapa decisiva en la historia del cristianismo occidental, pues los cristianos —el arquetipo es Agustín de Hipona con *La ciudad de Dios*— hubieron de ocuparse, como no lo hicieron anteriormente, de desvincular la existencia de Roma del paganismo romano y de crear la ciudad cristiana en la que, superando los estrechos márgenes jurídicos y sociales de la ciudad romana, todos los hombres tenían cabida sin distinción alguna; y de todos los cristianos del momento Agustín de Hipona fue el único que supo dar forma a la creación de la nueva ciudad, basada en las leyes divinas que habían de ser la base del Imperio cristiano y en el ineludible compromiso del ejercicio público de la moralidad, salvando así a la comunidad cristiana de la inseguridad que produjo el cataclismo. Sólo así daba por sentada Agustín la supervivencia de Roma y del Imperio romano; de ahí que tanto en *La ciudad de Dios* como en algunos de los sermones comentados diga que el Imperio roma-

9. Apéndice documental 9, p. 530.

no, o Roma, no ha desaparecido, sino que ha sufrido un duro revés, ha sido castigada.

La ciudad de Dios, por otro lado, proporcionó a sus contemporáneos y a generaciones venideras una respuesta cristiana a la candente pregunta ¿cómo es posible que ocurran estas calamidades a Roma cuando ya es cristiana?

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *El catolicismo, religión oficial del Imperio*

Los Augustos emperadores Graciano, Valentiniano [II] y Teodosio. Edicto al pueblo de Constantinopla. Deseamos que todos los pueblos a los que gobierna la moderación de nuestra clemencia se mantengan en la religión que ha transmitido a los romanos el santo apóstol Pedro, religión que hasta el presente se reconoce que él mismo la introdujo y a la que es claro que sigue el pontífice Dámaso y Pedro obispo de Alejandría, varón de apostólica santidad; esto es, que creamos según la disciplina apostólica y la doctrina evangélica en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo según majestad semejante y piadosa trinidad. Ordenamos que quienes siguen esta ley reciban el nombre de cristianos católicos, mientras que para los restantes dementes e insensatos que juzgan oportuno sostener la infamia del dogma herético sus reuniones no reciban el nombre de iglesias. Sufrirán en primer lugar el castigo divino y después de él el castigo de nuestra acción que hemos asumido por voluntad celeste. Emitido tres días antes de las calendas de marzo en Tesalónica, siendo cónsules el Augusto Graciano por quinta vez y el Augusto Teodosio por vez primera (CTh XVI,1,2, 28 de febrero de 380).

2. *Ley teodosiana contra los herejes*

Los emperadores Graciano, Valentiniano [II] y Teodosio, Augustos, a Auxonio, procónsul de Asia. Ordenamos que se entreguen al punto todas las iglesias a los obispos que confiesan al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, únicos en majestad, virtud, gloria y esplendor, obispos que no disienten por división profana sino que por la afirmación de las Personas acatan el orden trinitario y la unidad de la divinidad. De quienes conste que están en comunión con Nectario obispo de la iglesia de Constantinopla, con Timoteo obispo de la ciudad de Alejandría en Egipto; de quienes conste que están en comunión en Oriente con Pelagio obispo de Laodicea, con Diodoro obispo de Tarso,

en Asia proconsular, y en la diócesis Asiana con Anfiloquio obispo de Iconio y con Óptimo obispo de Antioquía [de Pisidia], en la diócesis del Ponto con Heladio obispo de Cesarea, con Otreyo obispo de Melitene, con Gregorio obispo de Nisa, con Terenio obispo de Escitia y con Marmario obispo de Marcianópolis, a éstos, en virtud de la comunión y unión con los loables obispos, es menester que se les permita obtener las iglesias católicas. Pero que todos cuantos disienten de la comunión en la fe de quienes se hace mención expresa, sean expulsados como manifiestos herejes de las iglesias y en modo alguno tengan de ahora en adelante la facultad episcopal de obtener iglesias de modo que permanezcan puros los sacerdocios de la fe verdadera y nicena, y no haya lugar tras la clara formulación de nuestro precepto para dañinas trapacerías. Emitido en Heraclea tres días antes de las calendas de agosto, siendo cónsules Euquerio y Siagrio (CTh XVI,1,3, 30 de julio de 381).

3. *El santo pagano Antonino predice los desastres del paganismo*

Predijo a todos sus seguidores que tras su muerte el templo [Serapeo] dejaría de existir, y además que los grandes y sagrados templos de Serapis quedarían asolados y serían transformados, y que una fabulosa e indigna oscuridad tiranizaría sobre lo más bello de la tierra. El tiempo fue testigo de todas estas cosas [...]. Poco después de haber abandonado el mundo de los hombres, el culto divino en Alejandría y en el Serapeo fue reducido a polvareda, no sólo el culto, sino también los edificios [...]. También los templos de Canope sufrieron el mismo sino en el reinado de Teodosio, cuando Teófilo estaba al frente de los abominables [cristianos] (Eunapio, *Vida de los filósofos y sofistas* 470 in fine-471).

4. *Nueva profecía pagana sobre el fin del paganismo*

¿Acaso ignoras, Asclepio, que Egipto es la imagen del cielo, o lo que es más exacto, la proyección y descenso aquí debajo de todo lo que es gobernado y puesto en movimiento en el cielo? De hecho, si hemos de decir la verdad, nuestra tierra es el templo del cosmos entero. Pero, como es conveniente que los hombres prudentes conozcan de antemano el porvenir, no es lícito que ignoréis esto: un tiempo ha de venir en que parecerá que los egipcios han sido fieles en vano a la divinidad, que su piadosa mente, su atenta devoción y toda su santa veneración se revele como ineficaz y estéril. Un tiempo ha de venir en que los dioses retornen con premura de la tierra al cielo y dejen abandonado a Egipto; un país que fue sede de prácticas religiosas se verá despojado de los dioses y ya nunca gozará de su presencia; pues los extranjeros asolarán este país y esta tierra mostrando desprecio por la religión y, lo que es más grave, prohibiendo, con presuntas leyes y bajo penas prescritas, toda práctica religiosa, devoción o culto a los dioses, esta sagrada tierra, sede de santuarios y de templos, se cubrirá entonces de tumbas y de cadáveres.

¡Ay Egipto, Egipto!, de tu religión sólo sobrevivirán fábulas y éstas increíbles para tus descendientes, las palabras que cuentan tus piadosos he-

chos sólo permanecerán grabadas en las piedras; tu tierra se verá invadida por el escita, el indio o cualquier otro vecino bárbaro. Los dioses volverán al cielo, los hombres, abandonados, morirán en su totalidad y entonces, oh Egipto, privado de dioses y de hombres, te convertirás en un desierto (*Asclepio* 25 [del *Corpus Hermeticum*]. Trad. de X. Renau).

5. Ambrosio logra la impunidad cristiana en el asunto de Calínico

Al descender [del presbiterio] me dijo: «Hablaste sobre mí», a lo que respondí: «Traté de asuntos que son de tu interés», y entonces dijo: «En verdad, legislé con excesiva dureza sobre la reparación de la sinagoga por el obispo, pero enmendé la decisión. [Por lo demás], los monjes cometen muchos delitos». Entonces Timasio, el *magister equitum et peditum*, comenzó a hablar con mucha vehemencia contra los monjes, y le respondí: «Con el emperador me comporto como es pertinente, porque sé que es temeroso de Dios; contigo he de comportarme de otro modo, tú que tan duramente hablas».

Después, tras un rato de estar de pie, digo al emperador: «Haz que celebre la Eucaristía por ti con seguridad, libera mi espíritu». Como continuase sentado y asintiendo sin prometer abiertamente, y yo permaneciese en pie, dijo que enmendaría el rescripto. Al punto comencé a decir que anulase toda investigación a fin de que el conde [de Oriente] no tuviese ocasión de afligir a los cristianos con algún daño. Prometió que lo haría, y le dije: «Me fío de tu palabra», y repetí: «Me fío de tu palabra». «Fíate —dijo— de mi palabra». Y así subí al altar, de otro modo no habría subido si no me hubiese hecho una promesa cabal. Verdaderamente tan grande fue la gracia del ofrecimiento que yo mismo sentía que el favor concedido era grato a nuestro Dios y que no nos faltaba la presencia divina. Todo había transcurrido según deseé (Ambrosio, *Carta* 41).

6. Visión catastrofista del saco de Roma

Cuando viereis signos en los cielos y prodigios en la tierra, pueblos contra pueblos, reinos contra reinos, combates y ruido de combates, hambre y temblores de tierra por doquier, entonces será el comienzo de las aflicciones pero no el fin todavía (Lc 21,25; Mt 24,7-8). Pasa revista a cada palabra y de lo que está acaeciendo o ha sucedido discierne lo que resta por cumplirse. Al punto te darás cuenta de que falta lo que puede atribuirse a los últimos tiempos. ¿Qué nacido vive poseyendo la quietud de su patria?, ¿qué pueblo se muestra en su suelo natal en su acostumbrado trabajo o se le retiene para que no corra peligro bien por consideración de su propia salvación, bien por un sentimiento doméstico? Llama el impío furor de la guerra, y una sombría sinrazón se deleita en la guerra y en el rapto: la sangre alimenta las abiertas fauces de la avaricia y como si pusiera fuego a casi todo con toda clase de muertes, sediento todavía a las restantes las echa por tierra o las despoja. El afecto no guarda a los familiares ni la justicia a los ex-

tranjeros. Entretanto la piedad, gimiendo, se exilia y expulsada de las mentes de los hombres se ve obligada a abandonar las huellas de sus últimos pasos. Reinos se enfrentan a reinos y hombres inesperados expulsan a los Augustos de sus legítimas sedes. Añade las indecibles amenazas de los prodigios y los temblores de tierra que se suceden y los múltiples signos que han fulgido en el cielo. ¿Qué decir del funesto efecto de la escasa alimentación y de la rotunda avidez de los cuerpos humanos a punto de morir por nefandos alimentos? Mi espíritu se horroriza al decirlo: el hambre alimentada por los parricidios, los restos de los cuerpos queridos que morían más cruelmente de lo que habían vivido enterrados en las entrañas de los suyos (*Consultationes Zacchaei et Apollonii* 3,8 [PL 20,1161d-1162b]).

7. Juicios de Agustín sobre la religión de Roma

Alguien dirá: ¿Acaso no crees estas cosas? Cierto que no creo estas cosas. Incluso uno de los hombres más doctos, Varrón, a punto está de confesar que son falsas, aunque no lo diga con audacia y con firmeza. Pero dice que es de utilidad para las ciudades que sus valerosos hombres se crean engendrados por los dioses aunque sea falso; de suerte que de este modo el espíritu humano portador como de una seguridad de estirpe divina ose emprender grandes obras audazmente, las ejecute enérgicamente y por ello las lleve a cabo más felizmente. Esta opinión de Varrón, expresada como pude con mis palabras, ya ves qué amplio espacio concede a la falsedad, de suerte que entendamos ya que muchas cosas sagradas y casi religiosas han podido ser inventadas allí donde pareció a los ciudadanos que resultaba útil la mentira sobre sus propios dioses (*La ciudad de Dios* 3,4).

8. Juicio de Agustín sobre la historia de Roma

Pues si vemos que fueron tales aquellos tiempos en que se dice que la República romana fue la más virtuosa y honorable, ¿qué nos parece hemos ya de decir o de pensar del siguiente período, «cuando poco a poco» —para utilizar las palabras del mismo historiador— habiéndose transformado de virtuosa y honorable, se convirtió en la más corrompida y disoluta?; a saber, tras la destrucción de Cartago, como recordó [Salustio]. En la brevedad con que compendia y describe el propio Salustio aquellos tiempos —en su *Historia* puede leerse— demuestra cuánta corrupción de costumbres, nacida de la prosperidad, ha llegado hasta las guerras civiles. «Desde aquel tiempo» —como dice— «las costumbres de los antepasados se precipitaron no poco a poco, como antes, sino al modo de un torrente; de tal modo el lujo y la avaricia corrompieron a la juventud que con razón se dice que han sido engendrados quienes ni ellos mismos pudieran tener patrimonios familiares ni sufrió que otros los tuvieran». Finalmente dice Salustio más cosas de los vicios de Sila y de los demás desórdenes de la República. En esto convienen otros escritores, aunque con muy impar elocuencia (*La ciudad de Dios* 2,18,2).

9. La ciudad de Dios

La gloriosísima ciudad de Dios peregrina durante el tiempo presente en medio de los impíos y viviendo de la fe, espera ahora con paciencia la estabilidad de la sede eterna hasta que el juicio restablezca la justicia. Verá al fin gracias a su excelencia la victoria suprema y la plena paz. Es ésta la ciudad que a instancia tuya y por promesa debida, carísimo hijo Marcelino, he aceptado defender de quienes anteponen sus dioses a su Creador (*La ciudad de Dios* 1, prefacio).

BIBLIOGRAFÍA

- Boissier, G., 1891: *La fin du paganisme*, Hachette, Paris.
Cambridge Ancient History (The), 1998, vol. XIII, CUP, Cambridge.
Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours 3. *De la Paix Constantinienne à la mort de Théodose*, Bloud & Gay 1950.
 Brown, P., 1970: *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid.
 Chuvin, P., 1991: *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres/Fayard, Paris.
 Gaudemet, J., 1958: *L'Église dans l'Empire Romain (iv-v siècles)*, Sirey, Paris.
 Geffcken, J., 1978: *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam/New York/Oxford (trad. de la ed. revisada de 1929).
 Jones, A. H. M., 1992: *The Later Roman Empire*, The John Hopkins University Press, Baltimore (Univ. of Oklahoma Press, 1964).
 Palanque, J.-R., 1933: *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, De Boccard, Paris.
 Piganiol, A., 1972: *L'Empire Chrétien (325-395)*, ed. puesta al día por A. Chastagnol, PUF, Paris.
 Stein, E., 1959: *Histoire du Bas-Empire*, Desclée de Brouwer, Paris.
 Thélamon, F., 1981: *Païens et chrétiens au IV^e siècle: l'apport de l'«histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Études Augustiniennes, Paris.
 Williams, D. H., 1995: *Ambrose of Milan and the end of the Arian-Nicene conflicts*, Clarendon Press, Oxford.

Capítulo X

ESTRUCTURACIÓN DE LAS IGLESIAS CRISTIANAS

Manuel Sotomayor

1. EXPANSIÓN GEOGRÁFICA

Aun admitiendo un principio bien conocido: el cristianismo era una religión de ciudad, A. von Harnack (1924, 948) advierte que, esto no obstante, a lo largo del siglo III el cristianismo penetró profundamente en el campo en un gran número de provincias, sobre todo en la mayoría de las provincias de Asia Menor, en Armenia, Siria, Egipto y en parte de Palestina y África del Norte.

En su minucioso estudio sobre la propagación del cristianismo en los primeros siglos, Harnack intenta cuantificar el número de comunidades existentes en cada una de las regiones a las que, con mayor o menor intensidad, llegó el cristianismo. Es consciente de que los resultados tienen que ser muy relativos. Por una parte, existieron, sin duda, muchas más comunidades de las que dejaron rastros documentales tras sí. Además, no pocas veces, los documentos se refieren de manera genérica a muchas sedes o comunidades existentes en las regiones cercanas a ciudades importantes o en regiones rurales, sin precisar el número ni los nombres. Así, por ejemplo, en los alrededores de ciudades como Antioquía, Esmirna, Edesa y en Mesopotamia. De todos modos, no es inútil acudir a ese recurso numérico. Por muy relativo que sea, es el único que tenemos para aproximarnos a una realidad que, sin su ayuda, se nos escaparía por completo.

Una primera constación queda patente: la gran supremacía primitiva del cristianismo oriental sobre el occidental. En el siglo I en Oriente pueden constatarse al menos 40 comunidades (Asia Menor 18; Siria, Palestina, Chipre 14; Grecia 7; Egipto 1), más las citadas

sin nombre ni número determinado en ocho regiones orientales. Mientras que para ese siglo en el *Occidente* solamente nos consta de 2 (Roma, Puteoli) y de otras vagamente aludidas en tres regiones. Desproporción semejante se mantiene en el siglo II: *Oriente*: 57 (Asia Menor 28; Grecia 14; Siria-Palestina 11; Chipre 2; Egipto 1; Mesopotamia 1); *Occidente*: 7 (Roma, Puteoli, Lyon, Vienne, Cartago, Madaura, Scili). En el siglo III y principios del IV (hasta el concilio de Nicea, 325) el cristianismo llega ya a más regiones del Occidente, aumentando notablemente el número de sus comunidades ciertamente testimoniadas: *Oriente*: 307 (Asia Menor 135; Siria-Palestina 67; Egipto 45; Grecia 35; Mesopotamia 9; Asiria 9; Armenia 7); *Occidente*: 251 (África 103; Italia 78; España 41; resto 29). Obsérvese la destacada situación, dentro del cristianismo occidental latino, del cristianismo africano, que gira alrededor de la sede episcopal de Cartago.

El notable crecimiento del número de comunidades cristianas en Occidente, sin embargo, podría inducir a error si de él dedujésemos una pérdida de la preponderancia oriental, porque en el Oriente, además de haber crecido también el número de comunidades, aumentaron notablemente en favor del cristianismo las proporciones cristianos/paganos en ciudades y aldeas, en muchas de las cuales llegan a ser mayoría o la más numerosa de las minorías, con respecto a sus conciudadanos paganos. Harnack agrupa las provincias del Imperio romano en cuatro categorías, según el grado de cristianización alcanzado en cada una de ellas a principios del siglo IV. Es importante recordar estos datos geográficos y tenerlos presentes como telón de fondo para la historia de la conformación de las diversas iglesias integradas en el conjunto de la gran Iglesia.

El primer grupo lo constituyen aquellas regiones en las que el cristianismo es profesado por la mitad más o menos de la población total y se ha convertido ya en la religión más extendida o incluso la determinante. A este primer grupo pertenece la totalidad del territorio de Asia Menor, menos una zona central y meridional poco poblada e insignificante culturalmente. Hay, incluso, ciudades y aldeas que para esas fechas son ya plenamente cristianas. También pertenecen a este grupo la franja de Tracia, Armenia, Chipre, Edesa y una pequeña parte del norte de África.

Al segundo grupo pertenecen las provincias en las que el cristianismo ha penetrado en una buena parte de la población, ejerce influjo en amplios círculos y en la vida cultural de la totalidad y puede competir con las otras religiones presentes. Aquí habría que situar

las ciudades de Antioquía y Alejandría y sus regiones correspondientes, más algunas zonas de Grecia, Roma, pequeñas zonas del sur y centro de Italia, África Proconsular y Numidia, sur de España y valle del Ródano en Francia.

El tercer grupo es el de las provincias en las que el cristianismo se ha difundido poco entre la población: Palestina (con la excepción de Cesarea, algunas aldeas y, a partir de Constantino, Jerusalén), el occidente de Persia y el interior de otras muchas regiones de Asia y Europa.

En el cuarto grupo se incluyen las regiones a las que no ha llegado el cristianismo o sólo lo ha hecho muy esporádicamente. Aquí habría que situar —según Harnack— Persia, India, Escitia, las ciudades de la antigua Filistea, las costas nórdicas y nordoccidentales del mar Negro, la Italia nordoccidental, las Galias Media y Superior, Bélgica, Germania y Retia.

2. CONSOLIDACIÓN DE LA JERARQUÍA

2.1. *Contactos entre los obispos*

Tan grande expansión —y dispersión consiguiente— en el seno del cristianismo ortodoxo o que pretende serlo, en el sentido de pertenencia a la gran Iglesia, lleva consigo el planteamiento de nuevos problemas que exigen, en varios campos, nuevas soluciones. Uno de estos campos es el de la organización jerárquica. Están ya lejos los tiempos en los que cada comunidad se bastaba casi completamente a sí misma y apenas necesitaba relacionarse con otras iglesias o comunidades que no fueran de su entorno inmediato. En los primeros tiempos, la misma sencillez de la organización, la autosuficiencia de las ciudades en muchos aspectos y las pocas comodidades que ofrecían los viajes reducían el ámbito de interés de las comunidades locales a su propia ciudad y, a lo más, a la comarca que las circundaba. Es claro que este aislamiento favoreció un desarrollo del cristianismo no uniforme, de acuerdo con las características con que les fue transmitido por los que les atrajeron a la nueva fe y con las peculiaridades propias de las costumbres, las mentalidades y la cultura de quienes lo recibieron y desarrollaron. El aumento del número de cristianos dentro de cada comunidad y el aumento de comunidades cristianas dentro de cada región obligan a una mayor complicación organizativa tanto en la comunidad como en la relación entre co-

comunidades. Si en un principio podía mantenerse la unión casi exclusivamente manteniendo la conciencia viva de poseer una misma fe y una misma eucaristía, ahora el lazo de unión jurídica cobra mayor importancia, sobre todo como consecuencia de la aparición y expansión de doctrinas consideradas por la mayoría como no conformes con las transmitidas por los Apóstoles. El obispo, ayudado por sus colaboradores del clero, tiene que intervenir autoritativamente con más frecuencia, dada la mayor frecuencia de conflictos doctrinales y disciplinares, que, además, en muchas ocasiones, desbordan los estrechos límites de su propio territorio. Para que cada comunidad no quede aislada del resto del mundo cristiano, los obispos se relacionan entre sí de diversas maneras. Se van prodigando cada vez más las reuniones o sínodos de los obispos de cada zona o región con el fin de buscar soluciones comunes a problemas que les afectan a todos, aunque sea en diverso grado. Eusebio (HE V,16,10) nos ha transmitido citas literales de un autor anónimo que escribe contra los montanistas hacia el año 192. Este autor, refiriéndose a hechos sucedidos entre los años 170 y 180, habla ya de sínodos celebrados en Asia Menor:

Los fieles de Asia se habían reunido para esto [para tratar de la doctrina de los montanistas] muchas veces y en muchos lugares de Asia; examinaron las nuevas doctrinas, las declararon profanas y rechazaron la herejía; así que los expulsaron de la Iglesia y los excluyeron de la comunión.

La necesidad de acción conjunta acrecienta en cada obispo la conciencia de su obligación colegial, es decir, de su responsabilidad con respecto al bien de toda la Iglesia y no sólo al de su propia comunidad. En el ejercicio de esa obligación colegial, los obispos reunidos ejercen ya una autoridad superior a la de cada uno de ellos individualmente considerado, como lo prueba el hecho de que, cuando lo consideran necesario, deponen autoritativamente al obispo que consideran hereje o no sujeto a la disciplina admitida de común acuerdo. De las resoluciones tomadas en estos sínodos procuran que quede constancia por escrito en actas; éstas terminarán formando colecciones canónicas como consecuencia del intercambio de actas entre regiones más o menos cercanas, que muestran así su interés por conocer y aprovechar la experiencia ajena y mantener la unidad de doctrina y de acción en lo sustancial. La misma conciencia de una responsabilidad con márgenes más amplios que los de la propia sede

induce a muchos obispos a ponerse en contacto epistolar con obispos de otras comunidades. De ello veremos más adelante numerosos ejemplos. La comunión con las otras iglesias se manifiesta también en la consagración del nuevo obispo de una comunidad, a la que, al menos desde principios del siglo III, asisten los obispos de las comunidades vecinas. De esas fechas es la descripción que hace Hipólito Romano (*Trad. Apost. 2*) del modo como se ha de proceder en la ordenación de obispos:

Ordénese al obispo elegido por todo el pueblo. Pronunciado su nombre y de acuerdo todos, se reunirá el pueblo un domingo juntamente con el colegio presbiteral y los obispos que estén presentes. Con el consentimiento de todos, que éstos le impongan sus manos ante la presencia en silencio de los presbíteros; todos guarden silencio, orando en su interior por la venida del espíritu; uno de los obispos presentes, a petición de los demás, imponga su mano al que se ordena de obispo y ore diciendo...

Esta práctica se concreta y se fija canónicamente en el concilio de Arlés del año 314, que prescribe en su canon 20 la presencia de siete obispos en la consagración de uno nuevo y, si no es posible reunir a tantos, que no se consagre a ninguno sin al menos la participación de tres.

2.2. *Los metropolitanos y los exarcas*

Al mismo tiempo que aumentan los contactos entre comunidades y obispos, se desarrolla paralelamente una estructuración del ejercicio de la jurisdicción episcopal para adaptarla a la nueva situación y a sus exigencias de dirección y coordinación de los trabajos conjuntos de los obispos de una determinada zona. Uno de los obispos de cada zona adquiere así mayor rango jurídico, siendo aceptado como superior jerárquico, al que corresponden prerrogativas encaminadas a fortalecer los lazos de la comunión eclesial entre las respectivas comunidades.

Varias son las causas que condujeron a determinadas sedes a alcanzar este rango superior: el origen real o supuestamente apostólico, su condición de madre o creadora de nuevas comunidades, una situación geográfica de privilegio, grandes personalidades entre sus obispos, o, sobre todo, el simple hecho de ser la sede episcopal de la ciudad más importante de la zona (capital provincial, cabeza de *conventus* u otras categorías equivalentes).

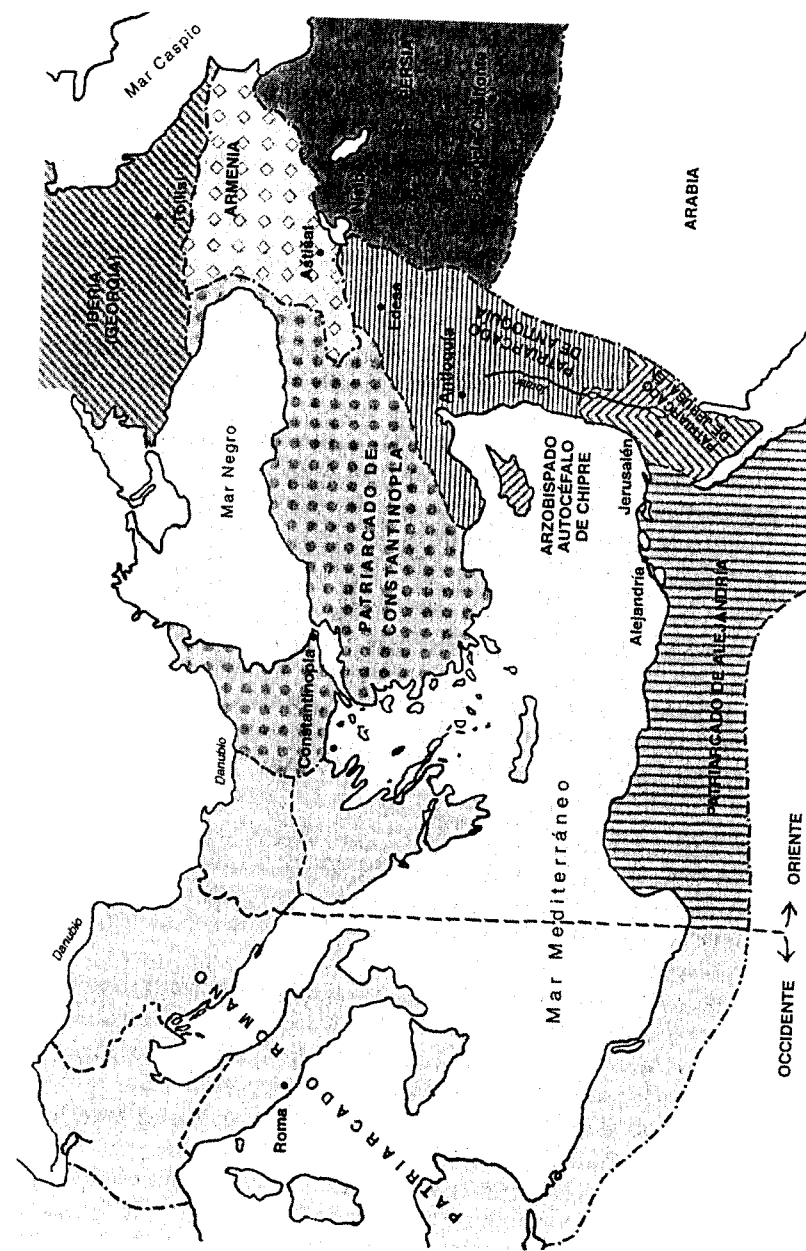
Si tenemos en cuenta lo dicho más arriba sobre la mayor extensión y más profunda penetración del cristianismo en el Oriente, no es de extrañar que en el Oriente encontremos muchas más ciudades que en el Occidente capaces de convertirse en centros superiores de coordinación jerárquica. A la mayor densidad cristiana en el Oriente hay que añadir una mayor diversidad nacional o cultural. Así, mientras que en los tiempos más antiguos en todo el Occidente sólo descuellan Roma y Cartago, en el Oriente, además de Corinto, Filipos, Tesalónica, Éfeso, Heraclea y Cesarea de Capadocia, destacan ciudades como Edesa o, fuera del Imperio romano, Seleucia-Ctesifonte; y, dentro del Imperio romano, dos sedes con especiales privilegios: Alejandría y Antioquía.

Aunque los obispos, en cuanto tales, eran todos iguales, sus ciudades no lo eran. Los obispos de la metrópolis o capital de cada provincia son los *metropolitanos*, cuyas prerrogativas sobre los demás obispos de las respectivas provincias nacen de la costumbre y son sancionadas después por los concilios. El concilio de Nicea (325) no reconoce como obispo al que fuera creado como tal sin el consentimiento del obispo metropolitano (can. 6). El concilio de Antioquía del año 341 habla así del metropolitano en su canon 9:

[...] los obispos de cada provincia deben saber que el obispo de la metrópolis asume el cuidado de toda la provincia, porque es a la metrópolis a la que acuden de todas partes los que tienen asuntos que resolver. De ahí que haya parecido bien que ese obispo también preceda en el honor y los demás obispos no emprendan nada de importancia sin él, de acuerdo con lo dispuesto por los padres...

Y en varias otras disposiciones define con pormenores sus prerrogativas: el obispo que quiera acudir al emperador debe contar con la aprobación previa de su metropolitano; ningún obispo puede actuar fuera de su *parroquia* (así se llamaba lo que después pasó a ser diócesis de un obispo) sin orden expresa del metropolitano; ningún sínodo provincial es admisible sin su presencia; es él quien ha de reunirlos y presidirlos; la ordenación de un nuevo obispo debe realizarse con la presencia de los demás obispos y del metropolitano.

De la misma manera, y a partir de la reorganización del Imperio realizada por Diocleciano, los obispos de las capitales de las grandes diócesis civiles orientales se convierten en obispos suprametropolitanos (*exarcas*), que ejercen determinadas prerrogativas sobre todos los obispos metropolitanos comprendidos en esas grandes demarcaciones civiles que reciben en la Iglesia el nombre de *eparquías*.



MAPA 8. Los cinco patriarcados en el Imperio Romano. Fuente: J. Nadal Cañellas, *Las Iglesias apostólicas de Oriente*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, Mapa 3.

3. PATRIARCADOS Y PRIMADO ROMANO

3.1. *Las sedes privilegiadas*

El primer dato histórico más significativo en este particular lo tenemos en el canon 6 del concilio de Nicea (325):

Permanezca en vigor la antigua costumbre vigente en Egipto, Libia y Pentápolis (= Cirenaica), de que el obispo de Alejandría tenga facultad sobre todos éstos, ya que también existe la misma costumbre con respecto al obispo de Roma. Igualmente queden en salvo las prerrogativas de antigüedad propias de Antioquía y de otras eparquías.

Es un testimonio de la existencia de una importante estructura jurídica eclesiástica supralocal y regional desde tiempos anteriores a la paz de Constantino y antes de que la figura del emperador cristiano introdujese nuevas concepciones teóricas y nuevas prácticas en el cristianismo oficial. Nótese que el concilio de Nicea justifica y consagra las prerrogativas de las citadas ciudades apoyándose únicamente en la costumbre, convertida en derecho consuetudinario por su antigüedad, sin aludir para nada a la apostolicidad de dichas sedes, argumento que solamente en años posteriores se hará valer. El concilio, además, se refiere, sin especificar sus nombres, a «otras eparquías». Las especifica el concilio de Constantinopla del 381 (segundo concilio ecuménico) en su canon 2, que cita y se apoya expresamente en el de Nicea y reparte el Oriente en cinco circunscripciones eclesiásticas o eparquías, correspondientes a las cinco diócesis civiles: Egipto (Alejandría), Oriente (Antioquía), el Ponto (Cesarea de Capadocia), Asia proconsular (Éfeso) y Tracia (Heraclea, posteriormente Constantinopla).

Con la aparición de los *exarcas*, obispos con prerrogativas sobre los obispos metropolitanos, estamos ya muy cercanos a la que pronto será una nueva figura, la de los *patriarcas*, figura que existirá bastante antes de que se les aplique esta nueva denominación.

Podríamos decir que los que más tarde se llamarán *patriarcas* son *exarcas* de ciudades con especial importancia, sobre todo política y cultural; especialmente los obispos de las tres capitales más importantes del Imperio: Alejandría, Antioquía y Roma. El ejemplo más claro lo tenemos en Alejandría, la única ciudad importante, la más culta, muy poblada y capital de todo el Egipto. Aunque aún no se le llamase así, el obispo de Alejandría ya en el siglo III era un au-

téntico patriarca: él era el que ordenaba a todos los obispos de Egipto y el que los deponía directamente cuando las circunstancias lo requerían; y en Egipto y en la Pentápolis mandaba reunir y presidía sínodos de los obispos de dichas regiones.

Con respecto a los obispos de Antioquía, capital de la diócesis de Oriente, el citado canon 6 del concilio de Nicea no es explícito sobre las regiones a las que se extendían sus prerrogativas; solamente afirma que, desde antiguo, actúan también mucho más allá de su propia eparquía. Por el citado concilio de Constantinopla sabemos que lo hacían dentro de los límites de la susodicha diócesis de Oriente, es decir, en el territorio limitado al noroeste por la cadena de los montes Taurus y por el suroeste por la frontera con Egipto, siendo sus límites orientales menos definidos. Comprendía regiones del Asia Menor como Cilicia e Isauria, y la isla de Chipre, más Palestina, Fenicia, Arabia (Bosra), Siria y Mesopotamia.

Tampoco menciona el concilio de Nicea la extensión de las prerrogativas de Roma. Como obispo metropolitano, coordinaba la acción de los obispos de la Italia suburbicaria (Toscana, Umbría, Campania, Lucania, Apulia, Calabria, Piceno, Sicilia, Cerdeña y Córcega). A partir de finales del siglo IV ejercerá también como suprametropolitano —como patriarca, antes de aplicársele tal título— en la Italia annonaria (Milán), en el resto del Occidente y en el norte de África, donde, sin embargo, la sede de Cartago, desde antiguo y hasta la muerte de Agustín, representará un centro eclesiástico de gran influencia en todo el Occidente.

Junto a las tres grandes sede mencionadas, la antigua sede de Jerusalén, todavía llamada Aelia, solamente merece una mención honorífica por parte del concilio de Nicea (can. 7):

Sigue existiendo una antigua tradición de honrar al obispo de Aelia [Jerusalén]; mantenga, pues, el honor, pero sin perjuicio de la dignidad del metropolitano [de Cesarea de Palestina, del que dependía].

El concilio de Constantinopla del 381 introduce un nuevo elemento en la organización de la alta jerarquía eclesiástica. Junto a las sedes ya desde antiguo reconocidas como las tres grandes sedes eclesiásticas en el Imperio romano, el concilio hace mención de una nueva: la de la nueva capital del Imperio, Constantinopla, que será confirmada en el concilio de Calcedonia del 451. Sus vicisitudes se estudian en el capítulo XIV.

En este mismo concilio (sesiones VII y VIII) se afianza una nueva sede patriarcal. Máximo, supermetropolitano de Antioquía, no tiene más remedio que aceptar que de su territorio se separen las tres provincias de Palestina, para que sobre ellas ejerza su jurisdicción supermetropolitana el obispo de Aelia. Se coronaban así con éxito los repetidos esfuerzos realizados por Juvenal, obispo de Jerusalén (420-458), para obtener ese rango para su sede.

Quedan así constituidas las que serán las cinco sedes patriarcales, cuyo orden de precedencia y título patriarcal serán fijados definitivamente y con carácter de ley también civil por el emperador Justiniano: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén (cf. *Novella* 109 del 7 de mayo del 541).

3.2. La autonomía de los patriarcas

El título de «patriarca» se aplicará en exclusiva a los obispos de estas cinco sedes muchos años después de que éstos ejercieran ya los derechos y prerrogativas inherentes a ese título. Antes del año 429 no se aplica tal denominación a ninguno de los grados de la jerarquía cristiana por una razón muy sencilla que explica con claridad V. Peri (1988, 251-261). Hasta el año 429, en que el emperador Teodosio II decretó su desaparición, el patriarca era desde antiguo el título de la autoridad suprema de los judíos que vivían en el Imperio romano, que había gozado hasta esa fecha de amplias prerrogativas y atribuciones reconocidas por la autoridad imperial. Una vez suprimida la figura de esta autoridad judía, el título de «patriarca» aparece aplicado por primera vez (año 450), y por el mismo emperador Teodosio II, al obispo de Roma, en concreto a León Magno; y sólo un año más tarde el concilio de Calcedonia aclama al mismo León Magno deseándole «muchos años al patriarca». Pocos años después, el emperador Zenón utilizará el mismo título referido al obispo Acacio de Constantinopla. A partir de estas fechas el título entró de lleno en la nomenclatura eclesiástica y se aplicó generosamente a muchos de los obispos suprametropolitanos que ejercían su jurisdicción sobre amplias regiones. A principios del siglo VI también lo vemos aplicado a los obispos de Antioquía, Alejandría y Jerusalén. Solamente a partir de Justiniano se reserva prácticamente el título a los de las cinco grandes sedes, que pasan a ser las cinco grandes circunscripciones eclesiásticas de todo el Imperio romano. Por eso serán calificados por Justiniano como patriarcas de toda la *ecumene*.

Bajo la mirada atenta del emperador cristiano, al que correspondía de hecho la iniciativa en muchos casos, la vida de las cinco iglesias patriarcales del Imperio, en comunión eclesiástica entre sí, discurría con amplia autonomía. Cada patriarca regulaba la liturgia de su iglesia: calendario litúrgico, canonizaciones, creación de fiestas, ayunos, impedimentos matrimoniales y, en general, administración de los sacramentos. Cada patriarca era en su región el máximo vigilante de la observancia de la disciplina eclesiástica tanto por parte de los fieles como por parte del clero y sus más altos exponentes jerárquicos, obispos y metropolitanos, que estaban obligados a acudir a los sínodos convocados por el patriarca. De la misma manera que cada metropolitano era quien aprobaba las elecciones de los obispos de su provincia eclesiástica, los patriarcas aprobaban a los metropolitanos de su patriarcado sin ninguna intervención de ninguno de los otros patriarcas, y corregían su faltas, incluso con pena de excomunión, en los casos que juzgasen dignos de esa sanción.

Cada patriarca era elegido al cargo como lo era cada obispo de cualquier sede: por un sínodo de obispos y laicos. Conscientes de la necesidad de mantener la comunión con las demás iglesias, no obstante su propia autonomía, los patriarcas, tras su elección, enviaban a los demás patriarcas una comunicación escrita (*synodicae epistolae*) redactada en el mismo sínodo por el que habían sido elegidos, anunciándoles su elección; a ella adjuntaban su propia confesión de fe con el fin de que los demás reconociesen su ortodoxia y los aceptasen como hermanos en el episcopado de la Iglesia universal. Otro signo de la comunión entre los patriarcas y las iglesias que representaban era la inclusión de sus nombres en los *dipticos* para conmemorarlos durante la celebración solemne de la eucaristía.

W. de Vries (1961, 318) resume así la autonomía canónica de las grandes iglesias: cada una elige libremente a sus patriarcas y obispos y el respectivo patriarca dispone de sus diócesis o eparquías creándolas o cambiándolas de grado, regula la liturgia y la legislación canónica y dispone en materia de disciplina del clero y de los laicos.

La coexistencia de jerarcas dotados cada uno de tan grandes poderes y de tanta autonomía entre sí implicaba al mismo tiempo ventajas e inconvenientes para el desarrollo armónico del cristianismo. Ventajas, ante todo. Los procesos de centralización regional que condujeron a la formación de los cuatro grandes patriarcados (el quinto fue más bien un homenaje a Jerusalén) fueron espontáneos procesos históricos, producidos por la doble exigencia de unidad y variedad, irrenunciables ambas en un movimiento como el cristiano con pre-

tensiones de catolicidad o universalismo. En sus respectivas iglesias, cada uno de los patriarcas aseguraba eficazmente la unidad de un cristianismo desarrollado y organizado de acuerdo con las particularidades propias de su región o cultura, con lo que, al mismo tiempo, se evitaba la imposición de prácticas, costumbres y concepciones importadas de otros centros cristianos importantes, ajenas a la propia idiosincrasia y que, en consecuencia, sólo podían conducir a un estéril uniformismo. Es evidente que, para cumplir su función de garantes de la unidad eclesial, era indispensable el mantenimiento a ultranza de la unidad y comunión entre los patriarcas. Existía una eclesiología de comunión —unidad en la diversidad— de la que todos participaban conceptualmente, lo que no impidió que, en la práctica, la unidad se pusiese en peligro repetidas veces y por diversas causas. En la realidad histórica, éste fue el inconveniente principal de la organización jerárquica en patriarcados. Fue un inconveniente con graves consecuencias en la historia del cristianismo, pero debido más a las limitaciones humanas que a la institución en sí.

La función primordial de los patriarcas, la de asegurar el desarrollo en la unidad de un cristianismo enculturado en las culturas de sus respectivas regiones, no fue su única función. También la tuvieron en el gobierno de la Iglesia de todo el Imperio romano actuando de consuno. De esta otra función nos ocuparemos en seguida, pero antes es preciso dedicar nuestra atención a las particularidades propias de la primera de las sedes patriarcales, la de la antigua Roma.

3.3. *El papa, patriarca de Occidente*

El obispo de Roma siempre figuró el primero en la lista de los patriarcas. Patriarca fue considerado por los demás y por el emperador; y patriarca de Occidente se consideró también él a sí mismo. No en vano, su residencia en Roma constará en los documentos romanos del siglo VI como el *Patriarchium lateranense*. Dentro de los límites de su propio patriarcado, el obispo de Roma nombra metropolitanos, regula la liturgia, interviene con frecuencia en el mantenimiento del orden y la disciplina, exactamente como los demás patriarcas en sus respectivas regiones. En cambio, durante todo el primer milenio, es decir, en el largo período anterior al cisma bizantino de 1054, si no intercede alguna apelación a causa de una irregularidad o conflicto, el obispo de Roma no suele intervenir directamente con ninguno de los obispos dependientes de alguno de los otros patriarcas ni en otras cuestiones disciplinarias. No hay ni un

solo caso de nombramiento, por parte de Roma, de estos obispos; los nombran sus respectivos metropolitanos o patriarcas y los nombramientos ni siquiera le son comunicados. Es significativo el cómputo realizado por W. de Vries (1961, 313-314). De los 4.335 documentos pontificios recopilados en las *Regesta* de los papas publicadas por Jaffé-Wattenbach, correspondientes al primer milenio, solamente 300 se dirigen a orientales. Este escaso 7 por ciento se reduce aún más si atendemos únicamente a los documentos motivados por asuntos disciplinarios, no doctrinales: que quedan reducidos a unos 100, poco más de un 2 por ciento de todas las intervenciones. Es decir: aunque el obispo de Roma desde muy pronto reivindicó su papel de primado de toda la Iglesia, la frecuencia, el campo y el modo de sus actuaciones durante muchos siglos fue muy diferente según que interviniese en materia de fe o en materias disciplinarias, y según que actuase en su territorio patriarcal o más allá de esas fronteras. En el primer milenio su intervención como primado en las Iglesias de los demás patriarcas fue casi nula en lo disciplinar y poco frecuente en lo dogmático.

Los obispos de Roma aceptaron y defendieron siempre la primacía patriarcal de las tres grandes sedes antiguas: Alejandría, Roma y Antioquía. No podía ser menos, porque así lo hacía el concilio de Nicea, el concilio que, una vez superada la crisis arriana, quedó para siempre consolidado como una de las bases indiscutibles de la ortodoxia. El problema surge cuando se conoce en Roma el canon 3 del concilio de Constantinopla del 381, que no sólo introduce a un nuevo obispo entre los tres supermetropolitanos mencionados en Nicea, sino que aduce como razón para hacerlo y colocarlo en el segundo puesto que su ciudad, Constantinopla, «es la nueva Roma»¹.

Desde tiempos muy anteriores a este momento, los obispos de Roma habían apoyado sus pretensiones de primado universal no en razones políticas o geográficas, sino en el prestigio espiritual de su Iglesia como custodia y heredera de la tradición apostólica, transmitida por los dos «príncipes de los Apóstoles» Pedro y Pablo, cuyos sepulcros se preciaban de poseer². Esta relación con Pedro y Pablo la convertía en la Iglesia apostólica por excelencia, a la que principal y suficientemente se había de recurrir, según Ireneo de Lyon (*Contra las herejías*, 3,3,2)³ para contrastar la verdadera fe. Es posi-

1. Véase *infra* capítulo XIV.
2. Recuérdese lo dicho en el capítulo V.
3. Apéndice documental, pp. 582-583.

ble que Calixto —obispo de Roma entre los años 217-222— sea el testimonio más antiguo conocido de la utilización de la famosa perícopa de Mt 16,17-19 en favor del obispo romano. Al menos a partir de mediados del siglo III la perícopa es usada por los papas para justificar su poder de imponer la doctrina romana a toda la Iglesia, en virtud de su carácter de sucesores de Pedro y de sus prerrogativas. El papa Esteban I (254-257) destaca en la defensa de un primado que le permite imponer la fe de Roma a la Iglesia universal, no sin encontrar resistencia incluso en el Occidente (norte de África). Las actuaciones con carácter primacial del obispo de Roma quedan después oscurecidas en parte por el papel cada vez más importante que, desde Constantino, cobra el emperador cristiano como elemento indispensable para el mantenimiento de la unidad cristiana. Esto no impide que, por parte de Roma, se multipliquen los testimonios de la clara consciencia que sus obispos poseían de sus prerrogativas sobre toda la Iglesia, aunque, en la práctica, no siempre fuesen reconocidas en Oriente con toda la profundidad jurídica por ellos deseada. En la reivindicación de una sucesión de Pedro que le confiere a su sede una primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia destacan los papas Dámaso (366-384), Inocencio I (402-417) y, sobre todo, León Magno (440-461).

Roma, pues, a finales del siglo IV, no podía ver con buenos ojos que se apelase a razones meramente políticas —ser Constantinopla la nueva capital del Imperio— para incluir a la sede constantinopolitana entre las mencionadas como suprametropolitanas en el concilio de Nicea, aunque es verdad, como ya lo hemos notado más arriba, que en este concilio no se daba ninguna razón teológica para las primacías citadas, sino que se prescribía únicamente mantener y observar «una antigua costumbre» que, según los datos a nuestro alcance, se había originado gracias a la importancia cultural, religiosa y política de las tres susodichas ciudades.

3.4. *Las tres sedes petrinas*

A la pretensión imperial en favor del obispo de Constantinopla, recogida y aprobada por el segundo concilio ecuménico, se responde desde Roma introduciendo una nueva interpretación del porqué de las tres primacías antiguas reconocidas por Nicea. Alejandría, Antioquía y Roma, según esta nueva interpretación, gozan de especiales prerrogativas porque las tres han sido sedes episcopales de Pedro y las tres, en cierto sentido, forman una sola sede. Es posible que el

primero en formular esta nueva explicación fuese el papa Dámaso con el sínodo romano del 382, si es que realmente es obra de ese sínodo el capítulo III del llamado *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*. Este texto, después de afirmar que la iglesia romana no ha sido puesta a la cabeza de todas las iglesias por ninguna determinación conciliar, sino por las mismas palabras evangélicas del Señor: «tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», afirma también que «la primera sede del apóstol Pedro es la iglesia romana; la segunda sede es Alejandría, consagrada en nombre de Pedro por su discípulo Marcos evangelista; la tercera, Antioquía, es también de Pedro, puesto que allí vivió antes de marchar a Roma, y allí nació el nombre de cristianos». De nuevo, el canon 28 del concilio de Calcedonia (451), más explícito todavía en favor de la nueva sede imperial, provoca el rechazo del papa León Magno, quien recurre a la misma interpretación de las tres sedes petrinas:

[...] la sede alejandrina no puede perder nada de su dignidad, que le es debida por san Marcos evangelista, discípulo de Pedro [...] La iglesia antioquena, en la que predicó primero el beato Pedro y nació el nombre de cristiano, también tiene que permanecer en el orden establecido por los Padres y nunca bajar de su tercer puesto (León I, *Ep.* 56).

El más convencido defensor de las tres sedes petrinas o hasta sede única de Pedro compartida por las tres ciudades es, sin duda, el papa Gregorio Magno. Las expresiones por él usadas no son en manera alguna meras fórmulas de cortesía ni puras maniobras tácticas, sino clara manifestación de una doctrina ya tradicional en Roma, sobre todo cuando se trata de oponerse a ciertas pretensiones del obispo de Constantinopla. Se dirige así a Eulogio, patriarca de Alejandría en el año 597:

[...] me habla de la cátedra de Pedro uno que se sienta en ella [...] Aunque hay muchos Apóstoles, en el principado solamente ostenta su autoridad la sede del príncipe de los Apóstoles, que es de uno solo en tres lugares. Porque él mismo sublimó la sede en la que se dignó fijarse y terminar su vida presente; él decoró la sede a la que envió a su discípulo evangelista; él mismo consolidó la sede que ocupó durante siete años, aunque para partir después. Por tanto, siendo una sola sede y de uno solo, en la que ahora presiden por autoridad divina tres obispos, cuanto de bueno oigo de vosotros a mí me lo atribuyo; si algo bueno creéis haber en mí, imputadlo a vuestros méritos, porque somos una sola cosa en Aquel que dijo: «Que sean una sola cosa, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que ellos sean una sola cosa en nosotros...».

Tan persuadido está el papa Gregorio de la alta dignidad compartida por los tres patriarcados, que rechaza enérgicamente no sólo que el obispo de Constantinopla se atribuya el título de patriarca ecuménico o universal, sino que el concilio de Calcedonia o los demás patriarcas le llamen al de Roma papa universal. Así escribe a los patriarcas de Alejandría y Antioquía (año 595):

Nunca ninguno de mis antecesores consintió en utilizar vocablo tan profano; porque, si un patriarca se llama universal, se les niega a los otros el nombre de patriarcas [...]; si nosotros no queremos aceptar este honor que nos ofrecen, pensad qué ignominia será que alguien pretenda usurparlo violentamente.

Es posible que la doctrina gregoriana de las tres sedes de Pedro haya quedado reflejada iconográficamente en el famoso icono de san Pedro conservado en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí. Parece haberse demostrado que este icono fue pintado por encargo de una noble matrona llamada Rusticiana, amiga y devota de Gregorio Magno. El hecho insólito de aparecer Pedro en este icono con tres llaves en vez de una lo interpreta Francesca Cocchini (2001, 383) como una alusión directa a la susodicha tesis de las tres sedes patriarcales petrinas.

La teoría de las tres sedes petrinas volverá a aparecer aun siglos más tarde, casi siempre en el entorno de una confrontación con el patriarca de Constantinopla. Así, recurre a ella Nicolás I contra Focio, en carta del 865 al emperador; y en el año 1053, el papa León IX en carta a Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla.

3.5. La pentarquía

No obstante todo lo dicho, no sólo se consolidó la existencia de cinco grandes patriarcas a partir del concilio de Calcedonia, sino que el unánime acuerdo entre ellos llegó a convertirse en el referente decisivo de la ortodoxia y, por consiguiente, de la pertenencia a la Iglesia oficial del Imperio romano. Para Justiniano (*Novella* 109), son herejes «todos los que no son miembros de la santa católica y apostólica Iglesia de Dios, que es aquella en la que predicán unánimemente la fe y la tradición apostólica los santísimos patriarcas de toda la *ecumene* —el de la Roma de Occidente, el de la capital imperial, el de Alejandría, el de Antioquía y el de Jerusalén— y todos los santísimos obispos que están bajo su jurisdicción». Los cinco patriarcas,

la pentarquía, será también la institución encargada de transmitir a sus respectivos episcopados y hacer cumplir las disposiciones disciplinares que afectaban a toda la Iglesia del Imperio.

V. Peri (1988, 219) ha afirmado que para que la pentarquía pudiera nacer y funcionar era indispensable la existencia de un imperio regido en modo autocrático por un solo emperador que posea una soberanía derivada directamente de Dios; y que el episcopado condida la opinión de que el emperador, si no es un usurpador o un tirano, es por definición cristiano y ortodoxo. Efectivamente, en el Imperio cristiano se mantuvo durante siglos el ideal helenístico de que el emperador era el representante en la tierra de la divinidad y, como tal, tenía el deber de ocuparse de la custodia y defensa de la religión, tanto en su aspecto doctrinal como, sobre todo, en el disciplinar. Ya bajo el Imperio de Constantino, el obispo áulico Eusebio de Cesarea admitía que el emperador cristiano ejercía el servicio de unidad en la Iglesia del Imperio, considerada además como la Iglesia universal. De hecho, los emperadores eran los únicos que tenían los medios necesarios para mantener la unión y para hacer eficaces las medidas que se consideraban necesarias para el bien de todos. Nadie discutía su competencia en asuntos como la convocación de los concilios generales, ecuménicos o del Imperio, a cuyas decisiones daba fuerza de ley. Justiniano, en varias de sus leyes o edictos, expresa bien claro cuál era la consciencia que tenía de sus obligaciones como supremo árbitro también en materia religiosa. En el prefacio de su *Novella* 6, dedicada al modo como se ha de llevar a cabo la ordenación de obispos y demás clérigos, dice:

Tenemos el máximo cuidado sobre los verdaderos dogmas de Dios y la honestidad de los sacerdotes. Existiendo ésta, creemos que por ella Dios nos concederá los mejores dones, manteniendo firmes los que tenemos y adquiriendo los no conseguidos hasta ahora. Porque para regirlo todo bien y competentemente es necesario desde el principio actuar debidamente y complaciendo a Dios.

Las reiteradas reivindicaciones del obispo de Roma reclamando un papel especial en toda la Iglesia se hicieron compatibles durante los siglos VI y VII con su aceptación del régimen pentárquico. La presencia personal o por representante de los cinco patriarcas llegó a considerarse la condición principal de la ecumenicidad de un concilio. San Máximo el Confesor († 662) se expresaba en estos términos:

Me admiro mucho de que llames sínodo al que no se ha tenido como mandan los cánones sinódicos y el derecho eclesiástico; porque ni se ha publicado carta encíclica con el consentimiento de los patriarcas, ni se ha establecido lugar ni fecha de reunión.

La eficacia de la pentarquía decaerá al quedar fuera del Imperio las sedes patriarcales de Alejandría, Jerusalén y Antioquía y deja prácticamente de sentirse cuando desaparece el principio básico de una sola Iglesia en un solo Imperio, como fue el caso al crearse otro Imperio cristiano occidental, el Imperio carolingio. Curiosamente, cuando la pentarquía real es ya casi historia, es cuando aparecen justificaciones teológicas que incluso la convierten en institución divina. Teodoro Estudita († 826) se expresa en estos términos:

Los dogmas divinos no han sido puestos en manos de nadie más que de aquellos a quienes el mismo Dios Verbo dijo: lo que atareis [...] ¿Quiénes son aquellos a los que se les ha hablado así? Los Apóstoles y sus sucesores. ¿Y quiénes son sus sucesores? El que posee ahora la primera sede, la romana; el que posee la segunda sede, la constantinopolitana; el que posee la alejandrina y la antioquena y la jerosolimitana. Ésta es la potestad de cinco cumbres de la Iglesia; éstos juzgan los divinos dogmas.

Aún más tarde, en el año 871, Anastasio el Bibliotecario, en el prólogo de la versión latina de las actas del IV concilio de Constantinopla, octavo ecuménico, y dirigido al papa Adriano II, dice, a propósito de dicho concilio:

Se ha celebrado este sacrosanto sínodo en el tercer año del Imperio del piadoso príncipe Basilio. Teniendo reunidos todos los tronos patriarcales como ningún otro, no inconvenientemente es llamado universal por todos, porque es realmente universal. En primer lugar, porque la fe católica [...] Además, porque Cristo en su cuerpo, que es la Iglesia, ha colocado tantas sedes patriarcales como sentidos en el cuerpo mortal de cada uno. Y así, no falta a la Iglesia nada de su universalidad cuando todas esas sedes tienen la misma voluntad, como nada falta al movimiento del cuerpo si todos los cinco sentidos gozan de salud común e íntegra. Entre estas sedes, la romana, como precede, justamente se compara a la vista, que es el más eminente de los sentidos, el más agudo y el que está en comunión con todos, más que ninguno de ellos.

3.6. Otros patriarcas

Nos hemos referido únicamente, hasta el momento, a los cinco grandes patriarcados en que se dividía la estructura eclesiástica del Imperio romano. Fuera de éste, sin embargo, también existen obispos de sedes muy importantes, que ejercen funciones similares de primacía en una amplia región. Entre estas sedes privilegiadas hemos de recordar, en primer lugar, la de Seleucia-Ctesifonte, en el corazón del Imperio persa.

Como queda dicho en el capítulo IV, el primer obispo de esta ciudad que luchó denodadamente por conseguir la unidad en la dispersa labor de las diferentes sedes que constituían la Iglesia en el Imperio rival de Roma fue Papa bar Aggai, obispo de Seleucia-Ctesifonte entre los años 310 y 329. La primacía del obispo de esta sede fue discutida por otras sedes de la misma iglesia, lo que no impidió que quedase consolidada desde principios del siglo V. Se conserva una recopilación de actas de los concilios de la iglesia de Persia (*Synodicon Orientale*), de principios del siglo IX. En el primero de los concilios recogidos, el del año 410, se habla de Seleucia-Ctesifonte como de «la primera y principal sede»; y de su obispo, como del «gran metropolitano y cabeza de todos los obispos», al que, cumpliendo órdenes del emperador persa, los obispos de todas las diócesis del este prometen obediencia. El obispo de Seleucia-Ctesifonte, que al menos desde la segunda mitad del siglo V ostentará el título de *catholicos* o *patriarca* o ambos juntos, regirá a la iglesia sirio-oriental o persa con la misma o superior autonomía con que lo hicieron los cinco patriarcas del Imperio romano en las suyas. El concilio del 410 y concilios posteriores especifican sus amplísimas atribuciones: vida litúrgica, fecha de las fiestas, convocación de sínodos y autoridad sobre éstos, erección, supresión y desmembración de provincias y eparquías, nombramiento de metropolitanos y aun de obispos, amplios poderes sobre los monasterios. Tanto poder no dejó de conducir alguna vez a un verdadero absolutismo. El grado de centralización a que se llegó fue muy elevado, lo que no dejó de crear graves problemas en algunas ocasiones, derivados, sobre todo, de la obligación a que llegaron a estar sometidos todos los obispos de esta iglesia, de viajar a Seleucia-Ctesifonte para ser confirmados por el *catholicos*-patriarca (Macomber, 1968). Esto no obstante, la iglesia del Imperio persa, o iglesia sirio-oriental, llegó a conseguir un notable arraigo y desarrollo, a pesar de las cruentas persecuciones que sufrió, y experimentó una gran expansión mi-

sionera hasta el extremo Oriente. De ello nos ocuparemos en el capítulo XV.

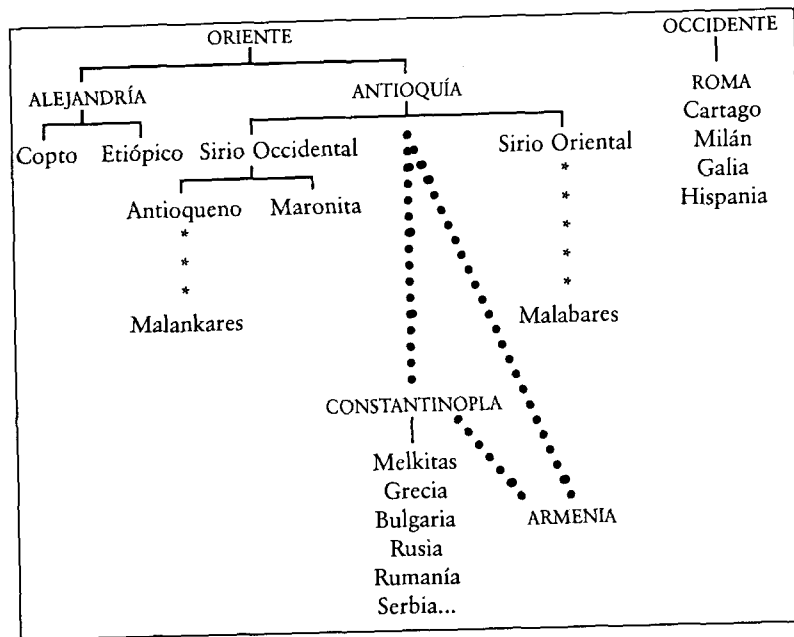
Al tratar de los patriarcados conviene hacer mención también del *catholicos* o patriarca de los armenios, que presenta en su historia caracteres peculiares. Véase el capítulo XV, en el que nos ocupamos de la historia de la iglesia armenia. Aunque la primera predicación cristiana debió de llegar de Edesa, el gran evangelizador de Armenia fue Gregorio el Iluminador, de origen parto pero nacido en Armenia y educado y convertido al cristianismo en Cesarea de Capadocia. Convirtió, a su vez, al cristianismo al rey armenio Tiridates III (252-330), con cuyo apoyo, incluso militar, extendió el cristianismo por toda la nación armenia. Ordenado obispo hacia el 301 en Cesarea de Capadocia por el metropolitano Leoncio, estableció su sede en Ashtishat, convirtiendo su cargo en hereditario, carácter que mantendrá largo tiempo, aunque cambiando a veces de familia «patriarcal». Un biznieto de Gregorio el Iluminador, Narsés Magno (353-373), también ordenado obispo en Cesarea de Capadocia, ha pasado a la historia como el gran organizador de la iglesia de Armenia. El título utilizado, al menos hasta mediados del siglo VI, fue el de *Hayrapet* que se puede traducir como «jefe de los padres» o patriarca. Más tarde se generalizó el de *catholicos*. Además del carácter hereditario, que también se dio en los demás obispos de la misma iglesia armenia, el «patriarcal» armenio se distinguió de los demás patriarcados porque estuvo más ligado a la persona que a la sede, la cual cambió en diversas ocasiones, pasando de la primera, Ashtishat, a Valarshapat a finales del siglo IV, y a Duin a finales del V.

4. EL DESARROLLO DIVERSIFICADO DE LA DISCIPLINA Y LA LITURGIA

Como ya se ha indicado en diversas ocasiones, la autonomía de las diferentes iglesias que componían la única gran Iglesia hizo posible el desarrollo diversificado de cada una de ellas en su configuración disciplinar, litúrgica, teológica, literaria y artística, de acuerdo con las peculiaridades propias de cada cultura. Una visión panorámica de la Iglesia universal en la época que nos ocupa nos presenta una imagen parecida a la de un mosaico o conjunto variopinto y de ninguna manera la de una estructura monolítica uniforme. Por razones obvias, una de las manifestaciones más visibles de la variedad se en-

cuentra en el arte religioso de cada una de las iglesias, pero también, en un nivel más profundo, en el desarrollo de las respectivas liturgias o culto oficial, que encierra en sus ceremonias todo un contenido de espiritualidad, teología, costumbres y expresión artística. Ésta es la razón por la que se ha llegado incluso a identificar a veces ritos (litúrgicos) con iglesias, de manera que sea frecuente hablar de ritos orientales o rito occidental, para referirse a las diversas iglesias patriarcales o similares (catholicados o autocefalias).

Sobre el bautismo y la eucaristía se ha tratado ya en el capítulo V. Tras el bautismo, ceremonia de ingreso en la comunidad, el acto central de la liturgia cristiana fue desde los primeros momentos la eucaristía. La última cena de Jesús con sus Apóstoles, tan repetidamente representada por siglos en el arte cristiano, fue siempre considerada como el principio y modelo de dicha celebración litúrgica distintiva del cristiano. Muy poco sabemos sobre el marco ceremonial en el que se desarrolló, aunque parece que debió de ser bastante semejante al de la cena pascual judía. Menos sabemos aún cuál o cuáles fueron las formas concretas con las que los primeros discípulos celebraron sus primeras eucaristías. Entre las más antiguas noticias que poseemos sobre la vida de la comunidad cristiana destacan las que se refieren a comidas en común, aunque no siempre nos sea dado conocer sus peculiaridades con toda la precisión que desearíamos. En todo caso, tienen como característica constante ser expresión comunitaria de amor y solidaridad. Aparte de un núcleo central y fundamental, que se transmitió por todo el mundo cristiano, buena parte de las oraciones y ceremonias que lo fueron rodeando dependía de la improvisación o de costumbres que iban formándose en cada lugar en que se celebraba. A partir de esa primera variedad, cuando las estructuras jerárquicas de cada región se van centralizando, aparecen en cada una de ellas, y para todos los sacramentos, formularios y oraciones o himnos escritos generalmente bajo el modelo de la liturgia que se ha desarrollado principalmente en su correspondiente sede principal. Es un largo proceso que tiene lugar durante los siglos IV, V y VI. Se forman así diversas familias litúrgicas que corresponden a las grandes iglesias que, a su vez, conforman la Iglesia católica o universal. Pueden resumirse éstas en el siguiente esquema:



En el Occidente destaca Roma como su sede patriarcal. En el año 416, Inocencio I escribe a Decencio, obispo de Gubio, quejándose de la variedad de prácticas reinante, y exigiendo la uniformidad en todo el Occidente. Se basa para ello en que es necesario mantener íntegras las instituciones eclesiásticas legadas por los Apóstoles. Escribe:

Siendo cosa manifiesta que en toda Italia, las Galias, las Hispanias, África, Sicilia e islas interyacentes no fundó iglesias nadie que no fuera enviado por el venerable apóstol Pedro o sus sucesores [...] conviene que todos éstos sigan lo que custodia la iglesia romana, de la que ellos provienen sin ninguna duda.

Sin embargo, y no obstante esta y otras reiteradas presiones provenientes de Roma en pro de la conformidad de acuerdo con sus propias normas y costumbres, existen diversos grupos o iglesias occidentales con sus propias liturgias y peculiaridades y una cierta autonomía, precisamente en esas mismas regiones: África del Norte, Milán, Galia e Hispania.

En el Oriente existía mayor diversidad de culturas y mayor número de ciudades cultural, política y eclesiásticamente importantes. De ahí la mayor diversificación en su cristianismo.

El patriarcado de Alejandría fue quizá el más centralizador de todos los patriarcados, por cuanto se refiere a la estructuración jerárquica. Con respecto a la estructuración religiosa-cultural, es necesario notar la disociación existente entre la profunda helenización de la capital y la herencia cultural egipcia en la que se inserta la inmensa mayoría del pueblo de toda la región. La iglesia alejandrina, pues, aunque helénica en su cabeza, es la iglesia copta (*copto* es lo mismo que *egipcio* tras las transformaciones sufridas a través del árabe). El elemento egipcio o copto se hizo notar gracias, sobre todo, al importante movimiento monacal que con tanto vigor se manifestó en Egipto durante los siglos IV al VI, movimiento que dejó sus huellas en la liturgia de esta iglesia, tanto en sus aspectos espirituales (especialmente penitenciales) como culturales, entre los que, como es lógico, es posible reconocer elementos tomados de ceremonias civiles y religiosas del Egipto precristiano. La celebración litúrgica copta es sobria, pero en ella participa el pueblo fiel con procesiones, gestos y cantos rítmicos, acompañados con el címbalo y el sistro. Siguiendo una costumbre del antiguo Egipto, los cantores del coro suelen escogerse entre los ciegos y deben estar dotados de una buena memoria. Son cuidadosamente preparados para su oficio en escuelas especializadas. Se ha señalado como una de las características del pueblo copto la piedad, la paciencia y el aprecio a la actitud de escucha. El gusto por la audición es sin duda un rasgo típico de los coptos. Se explica así que su liturgia nos resulte a los occidentales extraordinariamente monótona y larga; los domingos normales puede durar hasta tres horas, y en las grandes fiestas, de cinco a seis. En sus iglesias, el santuario donde se celebra la misa está separado del resto de la iglesia por una pared con escasos iconos. Para entrar en el templo se descalzan previamente. Junto a la antigua anáfora (cánon o parte principal de la misa) alejandrina llamada de San Marco y renombrada como de San Cirilo, casi en desuso, utilizan otras dos derivadas de las antioqueñas: la de San Basilio y la de San Gregorio de Nacianzo. El bautismo es por triple inmersión. La confesión privada no existió durante siglos y aun después es muy poco practicada.

La dependencia del cristianismo etíope de la jerarquía alejandrina y su proximidad geográfica a Egipto hicieron que su rito litúrgico esté estrechamente relacionado con el copto. Recibió también otras influencias sobre todo sirias y algunas judías, probablemente más tardías, pero el aislamiento en que pronto hubo de desarrollarse su vida espiritual y litúrgica hizo que evolucionase autónomamente en algunos aspectos y alcanzase un buen grado de adaptación a sus pro-

pías costumbres y manera de ser, entre las que cabría destacar algo tan africano como el uso del tambor, el sistro, el canto rítmico y la danza por parte del pueblo y de todos los concelebrantes. La lengua litúrgica es el *ge'ez*, de origen semítico sudarábigo. Algunas de sus numerosas anáforas son de origen sirio. La confesión privada sólo se practica ante el peligro de muerte.

Antioquía fue importantísimo foco de difusión del cristianismo por todo el Oriente. De ahí que de la iglesia antioquena se deriven, más o menos directamente, muchas otras iglesias importantes en Asia. La división principal es entre iglesia sirio-occidental e iglesia sirio-oriental. La primera es la más directamente nacida de Antioquía. También en este patriarcado existe distinción entre la capital culturalmente helénica y la cultura siria de parte de la misma capital y de la región. Su liturgia se desarrolló principalmente durante los siglos V y VI, partiendo de un núcleo primero de origen sirio-palestino, especialmente jerosolimitano. Se caracteriza por la riqueza de sus himnos, entre los que destacan los escritos por el célebre himnólogo sirio Santiago de Sarug (451-521). En Antioquía surgen muchos e importante escritores cristianos de lengua griega que ejercen singular influencia en la teología cristiana. Textos y ceremonias litúrgicas antioquenas constituirán la base de otras liturgias, sobre todo la bizantina, que experimentará posteriormente gran desarrollo. Sin embargo, y debido sobre todo a la gran influencia de Edesa, la lengua siria se impondrá con el tiempo en la liturgia antioquena, y en esa lengua principalmente se extenderá el cristianismo antioqueno hacia el Oriente.

Diversas circunstancias históricas concurren para que de la iglesia de Antioquía nazca otra iglesia, la iglesia maronita, cuya liturgia está dentro plenamente de la antioquena o siria occidental. La «Anáfora de los Apóstoles», utilizada por esta iglesia, aunque ha experimentado modificaciones a lo largo de los siglos, conserva un núcleo primitivo, el más antiguo de los de lengua siríaca, procedente muy probablemente de Edesa y que se conserva también, con otras modificaciones, en la iglesia siria oriental.

La iglesia sirio-oriental se extiende desde Edesa principalmente hacia Mesopotamia y el Imperio persa. Más tarde conocerá una enorme expansión que le permitirá llevar por primera vez el cristianismo a toda el Asia central, hasta penetrar en toda la China. Situada fuera del Imperio romano-bizantino, se mantiene en un aislamiento que hace que su liturgia, libre de influencias griegas, conserve caracteres arcaicos que revelan todavía la importancia del elemento judaico en

su primer cristianismo y sus orígenes edesanos, del que procede su más antigua himnografía (recuérdese a Bardesanes y a Efrén). Su liturgia eucarística se celebra en dos espacios distintos; primeramente en el *bema* o estrado situado en el centro del templo, donde se hacen las lecturas y se recita la fórmula de la fe o credo, para dirigirse después en procesión hacia el santuario, donde tiene lugar la eucaristía propiamente dicha. Su principal anáfora (canon), llamada de Addai y Mari, es la única en toda la Iglesia universal que no contiene la narración de la última cena con las palabras pronunciadas por Jesús sobre el pan y el vino. El rito sirio oriental no conoce el uso de la confesión privada.

Ambas iglesias sirias tienen sus derivaciones en la India: de la iglesia sirio-oriental surgió la iglesia india malabar y a la sirio-occidental o antioquena debe sus principales estructuras la iglesia india malankar.

El patriarcado de Constantinopla, aun nacido con posterioridad a los tres sancionados por el concilio de Nicea, adquirió pronto gran importancia en el Imperio romano oriental. La iglesia bizantina llegará a convertirse en la más importante iglesia de Oriente y de ella nacerán otras muchas iglesias. Su liturgia, de origen antioqueno-palestinese, incorporó en sus ceremonias la solemnidad propia de la corte imperial bizantina. Refleja también la riqueza de influjos varios, helenísticos, orientales y asiáticos, característicos del arte y, en general, de la cultura bizantina. Sus textos litúrgicos combinan profundidad teológica con preocupaciones pastorales y didácticas, que la convierten en principal instrumento de instrucción y formación de la piedad del pueblo. Con una concepción de fondo platónico, se pretende con sus ceremonias, especialmente las de la divina liturgia (lo que en Occidente llamamos la misa), reproducir en la tierra la vida en el cielo. A esta concepción se debe la rica decoración musical o pictórica de las iglesias bizantinas, que distribuye sus imágenes y escenas según una gradación ascendente desde la tierra al cielo, que se ajusta a un programa iconográfico muy estudiado.

La liturgia bizantina terminó siendo adoptada por los grupos cristianos de las iglesias siria y alejandrina, que se mantuvieron fieles a la doctrina oficial ortodoxa del Imperio cristiano cuando aquellas rechazaron las definiciones del concilio de Calcedonia. Estos grupos sirios o alejandrinos que terminaron adoptando la liturgia de la capital del Imperio son las llamadas iglesias melkitas (o imperiales).

La iglesia armenia, influida desde sus orígenes por Edesa y la iglesia siria, se halló siempre sometida a las graves vicisitudes por las

que pasó la nación, dividida entre influencias culturales diversas y dominio político cambiante. Su liturgia se consolida, como su literatura, en el siglo V. En este siglo y en los dos siguientes se construyen numerosas iglesias, de las que quedan vestigios todavía en localidades como Artik, Ashtarak, Avan, Bjni, Ereruk, Etchmiadzin, Kasagh, Lernakerd, Mastara, Odzun, Ptghni, Soradir, Talin, Tsitsernakavank, Vagharshapat y Zvartnots. De origen sirio oriental, la liturgia armenia recibe, a través de Cesarea de Capadocia, importante impulso del rito antioqueno, del que nace también, como hemos recordado, el rito bizantino. Este último rito, una vez constituido y evolucionado, influirá más tarde en el armenio, que también será influido, más tarde, por el rito latino. Su anáfora es una adaptación de la principal anáfora bizantina. En la celebración eucarística utilizan pan ácimo cocido en el mismo día. Sus iglesias, en las que no falta una gran cúpula (representación del cielo), tienen un aspecto bastante austero, con pocas imágenes. En cambio, es notable la solemnidad de sus ornamentos, su música y sus coros. También en esta liturgia, como en todas las orientales, hay que señalar su concepción fundamental como participación anticipada en el coro celestial que alaba a Dios.

5. LOS PADRES DE LA IGLESIA

Si la organización jerárquica de la Iglesia, que acabamos de describir, fue elemento muy importante en el desarrollo histórico de la parte más significativa del cristianismo antiguo, no lo fue menos una serie de pensadores y escritores cristianos que, mediante sus respectivos acervos culturales, aplicaron su inteligencia al estudio, desarrollo y exposición del hecho cristiano, especialmente de su contenido doctrinal. Lugar especial, aunque no único, ocupan en este apartado los llamados Padres de la Iglesia. Esta y otras denominaciones relacionadas con ella forman parte de una terminología actualmente ya consagrada y recurrente, que puede ser útil recordar aquí.

En continuidad con una costumbre precristiana que aplicaba el título de «padre» al maestro que iniciaba y educaba a un discípulo en filosofía o en religión, en el ambiente cristiano se aplicó el mismo título especialmente a los obispos por parte de los fieles y a los superiores por parte de los monjes. A ambos se aplica también el mismo nombre pero en su forma griega *pappa*, latinizado *papa*; título, por cierto, largamente aplicado de manera especial a los patriarcas y reservado en Occidente desde el siglo V al obispo de Roma.

Durante las controversias doctrinales que agitaron a la cristiandad en los siglos IV y V, es frecuente que concilios y autores eclesiásticos apelen a la autoridad de los «Padres» (en plural). Se refieren en concreto a los obispos reunidos en Nicea, cuya autoridad, en cuanto obispos concordantes en la doctrina se acepta con carácter de inmutabilidad y como norma de la ortodoxia. Junto a este concepto directamente relacionado con el concilio de Nicea, se utiliza también el título de «Padre» aplicado a determinados obispos que descollaron en el pasado por su doctrina, y que, aunque no reunidos en concilio, coincidieron entre sí en la enseñanza cristiana.

É. Amann (1933, 1192) da la siguiente definición precisa de lo que hoy entendemos por Padres de la Iglesia: «Padres de la Iglesia son escritores eclesiásticos de la antigüedad cristiana que deben ser considerados como testimonios particularmente autorizados de la fe». Quedan así excluidos de tal denominación otros muchos escritores cristianos de la antigüedad, muchos de ellos también altamente estimados, cuyos escritos son de especial interés para la historia del cristianismo, incluso en su aspecto doctrinal, pero no admitidos generalmente como testigos de la doctrina común oficialmente ortodoxa. Tales personajes quedan incluidos, ya desde el siglo V, en la denominación genérica de «escritores eclesiásticos».

Entre los Padres venerados como tales son de la máxima antigüedad aquellos escritores que, verdadera o supuestamente, estuvieron en relación con los Apóstoles. Constituyen éstos un apartado especial, pues a ellos se aplica el título no de Padres de la Iglesia, sino el de «Padres apostólicos». En la actualidad se consideran estrictamente tales Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo y Papías.

Una de las características del Padre de la Iglesia es su antigüedad, concepto relativo si los hay. Visto, sobre todo, a distancia de siglos, se impone un acuerdo para establecer la necesaria cesura en el tiempo, que lo delimite y deje fuera de la «antigüedad» a los numerosos escritores cristianos que han seguido escribiendo ininterrumpidamente hasta nuestros días. Actualmente este acuerdo establece como límite final del «período patrístico» en Occidente el año 636, fecha de la muerte del que se considera, por tanto, el último Padre de la Iglesia en Occidente: Isidoro de Sevilla. El último del Oriente suele ser considerado Juan Damasceno, que murió en el año 749. El criterio, más o menos justificado, aplicado al Occidente, es el del final de la época antigua, en cuanto limitada por la llamada Edad Media. En el Oriente los límites son mucho más difíciles aún de de-

finir, no pudiéndosele aplicar unos criterios solamente válidos para el Occidente.

Además de la antigüedad, desde el punto de vista estrictamente confesional suelen exigirse como notas distintivas de los Padres de la Iglesia estas otras: doctrina ortodoxa, santidad de vida y aprobación de la Iglesia. Las tres admiten importantes matizaciones: la ortodoxia doctrinal se ha de referir a su obra en general, siendo manifiesto que en algunos de los Padres se encuentran aspectos particulares de su doctrina que no son aceptados en la actualidad como ortodoxos. También hay que tener en cuenta que son varios los autores admitidos como ortodoxos durante su vida, cuyas obras o parte de ellas fueron excluidas de la ortodoxia después de su muerte. La santidad de vida ha de entenderse en un sentido meramente analógico con respecto al actualmente en vigor, y según pautas hoy día insuficientes en muchos casos. La aprobación eclesiástica no se ha dado casi nunca de manera explícita, sino más bien como tradición generalmente admitida a lo largo del tiempo.

Son numerosísimas las obras escritas dejadas por los Padres de la Iglesia y constituyen una fuente inapreciable para el conocimiento del cristianismo. Dos ramas de la historiografía se ocupan de su estudio especializado: la *patrística* y la *patrología*. Aunque con cierta frecuencia no se hace distinción entre ambos conceptos, el primero, con su forma adjetival, está exigiendo un substantivo al que calificar. Ese substantivo es *teología*. Lo mismo que existe una teología bíblica o una teología escolástica o especulativa, existe una *teología patrística*, es decir, el estudio de la *doctrina* de los Padres de la Iglesia sobre cada uno de los dogmas o temas principales de la fe y la moral cristiana.

La *patrología*, en cambio, es el estudio de los Padres, de sus biografías y de su producción literaria; es una historia de la literatura cristiana antigua, que comprende también una historia de las ideas y que, en muchos de los manuales publicados, por no decir en todos, incluye, junto a los Padres estrictamente dichos, a otros muchos escritores o escritos cristianos que nunca alcanzaron tal denominación, pero cuyo conocimiento y estudio es igualmente imprescindible.

Los Padres de la Iglesia y demás escritores cristianos, en su variedad cultural, son también signos expresivos de la pluralidad de la Iglesia. Criterios eminentemente prácticos llevan a encasillarlos en tres grandes grupos: Padres griegos, Padres latinos y Padres orientales. Se basa esta agrupación tripartita en la lengua usada por los escritores eclesiásticos, por lo que es plenamente válida en los dos pri-

meros casos, no así en el último, que acoge bajo el genérico epíteto de «orientales» a escritores de lenguas tan diversas como el sirio, el copto, el armenio o el georgiano.

El siglo de oro de la literatura patrística es, sin duda, la época comprendida entre el concilio de Nicea (325) y el de Calcedonia (451). Es la época de los grandes debates filosófico-teológicos en los que lógicamente descuellan los Padres y escritores griegos, continuadores de la larga tradición helénica de «amor a la sabiduría».

Dado el carácter y los límites de esta obra, haremos solamente algunas someras indicaciones de algunos de los más importantes escritores.

5.1. *Padres griegos*

Nada podrá entenderse sobre lo que significó el arrianismo y su proscripción si no se tienen muy en cuenta la actividad y las obras de *Atanasio de Alejandría* († 373). No nos vamos a detener aquí en su biografía; su protagonismo en la historia del cristianismo es tan importante que su nombre recurrirá en más de una página de este manual. Son numerosos sus escritos apologéticos, exegéticos, ascéticos y dogmáticos; y de especial importancia para la historia, también sus cartas-tratados. En cuanto al conflicto del arrianismo, son especialmente importantes, desde el punto de vista doctrinal, sus tres *Discursos contra los arrianos* y sus cuatro *Cartas a Serapión*; y, desde el punto de vista histórico, su *Apología contra los arrianos* y la *Epístola sobre los decretos del concilio de Nicea*. De importancia excepcional para la propagación del monacato en Occidente fue su *Vida de Antonio*, concebida como un tratado sobre su propio ideal monástico encarnado en la figura del gran patriarca del monacato.

En las controversias trinitarias surgidas tras el concilio de Nicea, hubiera sido difícil alcanzar la paz y la comunión en la Iglesia universal sin las aportaciones de los llamados «Padres capadocios», es decir, Basilio, obispo de Cesarea de Capadocia, su hermano menor Gregorio de Nisa, y Gregorio Nacianceno, amigo de Basilio.

Basilio († 379), educado cuidadosamente en la cultura clásica que aprendió en Cesarea, Constantinopla y Atenas, se distinguió por su labor pastoral y social y su espíritu combativo en las controversias doctrinales. Su aportación dogmática más importante puede considerarse su obra *Sobre el Espíritu Santo*, pero no le ceden en importancia sus obras ascéticas. Gran parte del monaquismo, sobre todo bizantino, se acoge a su Regla monástica, producto de sus re-

flexiones sobre la vida monacal que conoció a fondo en sus viajes por Siria, Palestina, Egipto y Mesopotamia, y de su propia experiencia personal.

Su hermano, *Gregorio Niseno* († 394), también recibió educación amplia y también siguió después una vida ascética. Fue obispo de Nisa, en Capadocia. Menos hábil en la pastoral, fue, en cambio, más profundo que los otros dos capadocios en sus reflexiones filosóficas y teológicas, en las que se muestra especialmente influido por Filón y Plotino. Sus obras abarcan los diversos campos dogmático, exegético y ascético. Su obra *La Gran Catequesis* es una síntesis dogmática. Sus aportaciones más sobresalientes en teología se pueden encontrar en sus obras trinitarias (*Sobre la Trinidad, a Eustaquio; No son tres dioses, a Ablabio; A los griegos; Sobre el Espíritu Santo*).

Gregorio Nacianceno († ca. 390) fue compañero de estudios de Basilio en Atenas. Antes había estudiado en Cesarea de Capadocia, Cesarea de Palestina y Alejandría. Era hijo del obispo de Nacianzo, de su mismo nombre. De vida oscilante entre la soledad y la acción, fue ordenado obispo por su amigo Basilio, sucedió a su padre en la sede de Nacianzo y fue obispo de Constantinopla por breve tiempo; volvió a Nacianzo, retirándose después a la vida contemplativa. Su cualidad principal fue la de orador, de la que dan testimonio sus numerosos discursos, en su mayoría panegíricos. Sin embargo, gracias a sus sermones teológicos sobre la Trinidad, mereció el título de «Gregorio el teólogo». Sus numerosas cartas ofrecen interesantes datos para la historia. También escribió poemas.

Si Gregorio Nacianceno fue tenido por uno de los más brillantes oradores cristianos, no lo fue menos *Juan Crisóstomo* (= Boca de oro) († 407), presbítero de Antioquía (ordenado en el 386 por el obispo Flaviano, sucesor de Melecio), donde predicó durante doce años. Posteriormente (año 397) pasó a ser obispo de Constantinopla. Son justamente famosas sus numerosas homilías, en las que se comentan libros del Antiguo y el Nuevo Testamento siguiendo el clásico método histórico de la escuela antioquena, verdaderos modelos, como sus sermones, de oratoria sacra, ricos, además, en datos y noticias sobre acontecimientos históricos de Antioquía y Constantinopla. Entre sus tratados tuvo especial resonancia el titulado *Sobre el sacerdocio*.

Cirilo de Alejandría († 444) ocupa un lugar central en los conflictos doctrinales cristológicos que se dilucidaron en los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451), tanto por su agitada actividad personal como por sus escritos. Sobrino de Teófilo, su antecesor en

la sede alejandrina, se convirtió en el más acérrimo enemigo de Nestorio, obispo de Constantinopla, al que condenó en el concilio de Éfeso del 431. Entre sus escritos se encuentran los famosos *Doce anatematismos* contra Nestorio, con algunas formulaciones de indudable tinte monofisita. Además de otras obras contra Nestorio, cartas pascuales y dogmáticas y sermones, escribió *Libros contra el ateo Juliano*, refutando el *Contra galileos* del emperador.

Cirilo de Jerusalén († 386). Consagrado obispo en el 348, vivió situaciones difíciles, con dos deposiciones y un destierro, este último por orden del emperador Valente. Su obra principal: las veinticuatro *Catequesis*, muy apreciadas por las numerosas noticias que proporciona sobre variados aspectos de la doctrina, del símbolo de la fe, de la vida espiritual y de la liturgia de su tiempo y región.

Epifanio († 403), obispo de Salamina (Chipre), conocedor del griego, del siríaco, del hebreo y del copto, aunque poco amigo de la cultura griega, dedicó su actividad literaria de manera muy especial al estudio y refutación de las herejías conocidas en su época, ochenta de las cuales reunió en su *Panarion*, fuente importante de información, gracias, sobre todo, a las citas textuales que contiene de obras heterodoxas desaparecidas. El *Anacoratus*, aunque es una síntesis doctrinal, incluidos dos importantes símbolos de la fe, contiene también polémicas contra las herejías. También puso gran empeño en combatir el uso de imágenes, contra el que se conservan tres escritos suyos.

Teodoro de Mopsuestia († 428), condiscípulo y amigo de Juan Crisóstomo, fue monje y, desde el 392 hasta su muerte en el 428, obispo de Mopsuestia, en Cilicia. Fue, sobre todo, un excelente comentarista o exegeta de las Escrituras, marcando las pautas clásicas de la escuela exegética realista antioquena. Importantes fueron también sus discursos catequéticos. Su más importante obra teológica es el tratado *Sobre la Encarnación*. Vivió y murió reconocido como ortodoxo. Solamente después de su muerte fue condenado, él y sus obras, en la famosa cuestión de los «Tres Capítulos»⁴. La condena fue muy mal recibida en muchas iglesias y en parte se debió a expresiones posiblemente interpoladas.

Teodoreto de Ciro († ca. 466) es uno de los grandes teólogos de la antigüedad. Obispo de Ciro desde el año 423, máximo representante quizá de la escuela teológica antioquena, defendió a Nestorio, cuya doctrina, nunca la persona, terminó condenando, por lo que

4. Sobre la cuestión de los «Tres Capítulos», véase *infra*, capítulo XV.

fue admitido e incluido entre los ortodoxos por el concilio de Calcedonia del 451. Sin embargo, en los «Tres Capítulos» fueron condenados *a posteriori* sus escritos contra Cirilo de Alejandría y contra el concilio de Éfeso. Además de sus numerosos tratados dogmáticos, exegéticos, apologéticos y sermones, dejó dos obras históricas: la *Historia monástica* y la *Historia de las herejías*.

Juan Damasceno, en quien se sitúa ordinariamente el límite de los escritores considerados como Padres griegos, nació en Damasco hacia el año 675, ya bajo el dominio islámico. Ingresó como monje en el monasterio de San Sabas, en las cercanías de Jerusalén. Se le conoce principalmente por su lucha contra el iconoclasmo mediante sus tres tratados *Sobre las imágenes sagradas*. En bastantes de sus obras es más bien un recopilador que un creador; pero en todo caso legó una amplia herencia en dogmática, ascética, homilética, polémica contra diversas herejías y excelentes cantos litúrgicos. Su obra filosófica y teológica *Fuente del conocimiento* fue muy utilizada como enciclopedia de los conceptos filosóficos de los escritores cristianos anteriores, como historia de las herejías, especialmente útil por lo que se refiere al islamismo y al iconoclasmo, y como epítome de la doctrina de los Padres en los diferentes capítulos de la fe cristiana.

Entre los escritores no considerados como Padres de la Iglesia es necesario hacer mención, al menos, del primer gran historiador de la Iglesia y obispo de Cesarea de Palestina, *Eusebio de Cesarea* († 339). De amplia cultura, nutrida también en la importante biblioteca de Orígenes en Cesarea de Palestina, vivió la última gran persecución de Diocleciano, que le obligó a huir a Tiro y a Egipto, donde sufrió prisión. Elegido obispo tras la paz de Constantino, llegó a gozar de la confianza del emperador, al que ensalzó sobremanera y cuya vida-panegírico escribió. En las controversias sobre el arrianismo mantuvo una actitud ambigua que le valió alguna que otra condena, pero se mantuvo siempre en la comunión de la gran Iglesia. Sus obras históricas son: la *Crónica*, la *Historia eclesiástica* (de especial valor por las noticias y los varios documentos que transcribe, vistos por él en varios archivos y actualmente desaparecidos) y el escrito *Sobre los mártires de Palestina*.

5.2. Padres latinos

Entre los Padres latinos merece ser destacado en el período del conflicto con el arrianismo *Hilario de Poitiers* († 367). Sumamente activo y enérgico durante las grandes agitaciones que produjo la con-

troversia arriana, supo encontrar la tranquilidad suficiente para dejar a la posteridad no pocas obras exegéticas, polémicas, poéticas (himnos litúrgicos) y sobre todo una doctrinal (*De Trinitate*), de importante resonancia.

Gregorio de Elvira, obispo de Granada en la segunda mitad del siglo IV, también fue un decidido adversario del arrianismo, doctrina contra la cual dejó escritos varios libros, entre los que se encuentra igualmente el tratado *De fide*.

Paciano de Barcelona fue obispo de esta ciudad también en la segunda mitad del siglo IV. De buena formación literaria. Como escritor eclesiástico se valora especialmente como tratadista del sacramento de la penitencia. Sus obras son: *Sermo de paenitentibus*, *De baptismo*, *Contra tractatus novatianorum* y otras dos cartas al novaciano Simproniano. No ha llegado hasta nosotros otra obra suya titulada *El ciervo*.

La fuerte personalidad de *Ambrosio*, obispo de Milán desde el 374 hasta su muerte en el 397, le convirtió en protagonista muy importante en la vida eclesiástica y política de su tiempo, como podrá comprobarse en otros capítulos de esta obra. Su actividad literaria más original está muy ligada a su oficio pastoral, con numerosas obras exegéticas (exégesis alegórica y moralizante), morales (de especial interés el *De officiis*), ascéticas (*De virginitate*, *De virginibus*, *De viduis*, etc.) y litúrgicas (principalmente himnos) y cartas. Su contribución dogmática, en cambio, es tributaria de las de los Padres griegos, mucho más habituados que él —práctico, ante todo, como buen romano— a reflexiones filosóficas y especulaciones intelectuales (*De fide*, *ad Gratianum*, *De Spiritu Sancto*, *De mysteriis*, *De sacramentis*, *De paenitentia*).

Un caso singular entre los Padres latinos es el de *Jerónimo* († 419/420), el culto dalmata que vivió en Roma, Tréveris, Aquileya, Jerusalén, Antioquía (donde fue ordenado presbítero) y Constantinopla. Fue consejero y protegido del papa Dámaso, organizador de grupos de ascetas en Roma, monje y padre de monasterios en Belén. Su obra escrita es amplísima y muy erudita. Su conocimiento de las tres lenguas, latina, griega y hebrea, le permitió acometer la ingente obra de la traducción al latín del Antiguo y el Nuevo Testamento. Es la versión conocida universalmente desde el siglo XIII con el nombre de *Vulgata*. Sus traducciones, sus homilías, sus obras exegéticas, las polémicas y su nutrido epistolario son fuentes de primer orden para la historia del cristianismo antiguo. De especial importancia como fuente histórica es también su *De viris illustribus*.

En notable contraste con la escasa importancia de la sede de la que fue obispo, la figura de *Agustín de Hipona* (Numidia) († 430) es, sin duda, la más relevante entre los Padres latinos de todas las épocas. Estamos bien informados de los principales pasos de su azarosa vida, tanto por sus propias *Confesiones*, como por la biografía escrita, pocos años después de su muerte, por su discípulo y amigo el obispo Posidio. Nacido en Tagaste, en la Numidia, estudió retórica en Madaura y en Cartago, donde abandonó la fe cristiana recibida de su madre Mónica. Se adhirió más tarde al maniqueísmo, se dedicó a la enseñanza en Tagaste y en Cartago y pasó a Roma y después a Milán, como maestro de retórica. A través de la lectura de Plotino, de los sermones de Ambrosio, las conversaciones con el que será sucesor de éste, Simpliciano, y el conocimiento de la vida de los monjes volvió a abrazar la fe cristiana, siendo bautizado por Ambrosio en el año 387. En su viaje de regreso a África murió su madre, Mónica, en Ostia Tiberina. Cuatro años después era ordenado presbítero en Hipona por el obispo Valerio, al que sucedió como obispo a su muerte. En su intensa actividad pastoral e intelectual, luchó de palabra y por escrito e intervino en cuantas cuestiones agitaron su época. Además de sus ya citadas *Confesiones*, es universalmente conocido su gran estudio de filosofía de la historia realizado en el libro titulado *De civitate Dei*, escrito entre los años 414 y 426, de tan profundo influjo en el pensamiento de la Europa medieval. Son abundantes sus escritos polémicos y apologeticos (contra los arrianos, los maniqueos, los priscilianistas, los donatistas, los pelagianos), exegéticos, morales y dogmáticos, catequéticos (*De catechizandis rudibus*), espirituales (que sirvieron de base para formas específicas de vida monacal), sus sermones y homilias y sus importantísimas cartas. Como pensador latino, sus preocupaciones doctrinales se centraron principalmente en los problemas relacionados con temas prácticos.

El papa *León I* o León Magno († 461) no es conocido únicamente por sus intervenciones, que lograron apartar de Roma primero a Atila y después a Genserico, ni por su firme empeño en afirmar la primacía del obispo de Roma. Son importantes también sus sermones, sus cartas y, desde el punto de vista dogmático, su célebre *Epistola ad Flavianum*, que constituyó la base de la doctrina cristológica aprobada en el concilio de Calcedonia del 451, cuarto concilio ecuménico.

En los límites ya de la época patristica hay que mencionar al papa *Gregorio Magno* († 604). Además de sus actividades pastorales pontificales, misioneras y políticas, en defensa estas últimas princi-

palmente de los intereses del pueblo romano, ejerció importante influjo a través de su epistolario, sus sermones, sus intervenciones en la liturgia (Sacramentario gregoriano) y sus escritos morales y de espiritualidad, entre los que descuellan el *Liber regulae pastoralis*, las *Moralia in Job* y un libro lleno de fantasías milagrosas, pero de gran influencia posterior, los *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum*.

Como hemos dicho más arriba, el ciclo de los Padres latinos se da por cerrado con *Isidoro de Sevilla* († 636). Hermano y sucesor en la sede hispalense de Leandro, fue uno de los más importantes organizadores de la iglesia hispana, de su liturgia, de los monasterios, para los que escribió una *Regla*; y, sin duda, el gran transmisor de la cultura latina a las generaciones pertenecientes ya a la Edad Media. Además de su *Regula monachorum*, merecen especial mención sus obras históricas (el *Chronicon*, la *Historia de regibus gothorum, vandalarum et suevorum*, el *De viris illustribus*), su obra litúrgica *De ecclesiasticis officiis* y, de manera muy especial, sus famosas *Etimologías*, ingente enciclopedia en la que resume todos los conocimientos de la época.

Entre los escritores latinos cristianos no incluidos entre los Padres de la Iglesia recordamos a dos poetas hispanos:

Juvenco, presbítero hispano, posiblemente iliberitano, de tiempos de Constantino emperador, «no tuvo miedo —según palabras de Jerónimo— a poner bajo las leyes del metro la majestad del Evangelio». Efectivamente, su obra, conocida con el nombre de *Historia evangelica*, es una composición de 3.200 versos hexámetros que siguen fielmente los textos evangélicos: el de Lucas para la infancia de Jesús, y el de Mateo para el resto, aunque completado a veces por los de Marcos y Juan. Supone un primer paso en el camino de la enculturación del cristianismo en la poesía latina.

Prudencio puede considerarse el más importante de los poetas cristianos latinos de la Antigüedad. Nacido en el 348, probablemente en Calahorra (algunos piensan que en Zaragoza y otros que en Tarragona), estudió retórica y leyes, alcanzando puestos muy elevados en el *cursus honorum* de la administración romana. Avanzada ya su vida y alcanzado un alto grado de cultura profana y cristiana, escogió el *secessus in villam*, el retiro, para dedicarse a la vida piadosa y a la poesía, concebida por él como el mejor instrumento para la alabanza de Dios. El *Catemerion* (Cuotidiano) es un libro de horas para orar a lo largo del día y en algunas fiestas principales; el *Peristefanon* (Sobre las coronas) es su tributo de admiración a los mártires romanos e hispanos; la *Psicomaquia* (Combate del alma) es una

exposición de la lucha ascética de la virtud contra el vicio. J. Fontaine ha indicado acertadamente que con estos dos libros (*Peristéfanon* y *Psicomaquia*) Prudencio trata las dos formas más importantes de la espiritualidad contemporánea: la ascesis (monacato) y el culto a los mártires. La *Apoteósis* (Divinización), la *Hamartigenia* (Génesis del pecado) y los dos libros *Contra Simaco* son poemas dedicados a temas doctrinales y a la polémica contra las herejías y los últimos restos del paganismo culto.

5.3. Padres orientales

Como ya hemos advertido, en este apartado se engloban literaturas cristianas de muy diversos pueblos y lenguas que tienen comienzo generalmente a partir del siglo IV. La principal entre ellas es la siríaca, que llegó a alcanzar mucha influencia, aun fuera del propio ámbito lingüístico, por medio de traducciones a otras lenguas orientales y occidentales.

La *lengua siria* es una lengua semítica (arameo oriental), vigente en Siria y Mesopotamia ya desde el siglo VIII a.C., época en que suplantó la antigua lengua babilónica, también semítica. La lengua siria se convierte en lengua clásica cristiana a partir del siglo IV, al traducirse a ella las Escrituras.

Hay que hacer mención, ante todo, del *Diatessaron* de Taciano. Se trata de una concordancia de los cuatro evangelios de amplísima difusión y uso en la antigüedad cristiana, sobre todo en el Oriente. El sirio Taciano fue en Roma discípulo de Justino y se piensa que realizó su obra en los años setenta del siglo II. Se discute si la escribió en griego o en siríaco, lengua, esta última, en la que, en todo caso, tuvo especial uso e influjo. Fue el texto evangélico que se utilizó en las liturgias sirias hasta el siglo V. La obra se ha perdido y solamente es posible reconstruirla en parte, gracias a las frecuentes citas que de ella se contienen en muchos escritores cristianos. La base más sólida para su reconstrucción la ofrece Efrén, autor del que se conserva un *Comentario evangélico* que sigue el texto unido del *Diatessaron*.

Los dos escritores más significativos de la literatura siria cristiana antigua son Afraates y Efrén.

Afraates, llamado también Jacobo o «el Sabio persa». Pocos datos biográficos se conocen de él. Debió de nacer en los últimos años del siglo III. Convertido, al parecer, del paganismo, profesó el ascetismo y llegó a ostentar algún destacado puesto en el clero, quizás incluso el del episcopado. Calificado como doctísimo y muy erudi-

to en las sagradas Escrituras, de sus obras solamente han llegado hasta nosotros sus *Exposiciones* o *Demostraciones*, serie de veintidós sermones, homilias o tratados, escritos entre los años 337 y 345. Afraates es testigo presencial de unos años cruciales en los que se está consolidando a fondo la iglesia en el Imperio persa, pero al mismo tiempo está sufriendo grandes persecuciones, mientras se fortalece el poder de la religión de Zoroastro. Por eso sus escritos, además del valor que contienen como documentos aptos para conocer la doctrina propia de la iglesia en Persia, son también importantes para la reconstrucción de esos momentos de su historia, aunque sea necesario para ello saber leer entre líneas, dada la prudencia y reserva con que intencionadamente se expresa el autor en «tan malos momentos».

Efrén, nacido en familia cristiana, en los primeros años del siglo IV, fue ordenado diácono, grado jerárquico eclesiástico en el que permaneció hasta el fin de su vida († 373). La llamada «Escuela de los persas», de Edesa, si no su fundación, sí debió a Efrén sus momentos de mayor esplendor. Es el más notorio Padre de la Iglesia en lengua siríaca, con una amplia producción literaria, en la que destaca como polemista (combatió con sus escritos a los marcionitas, bar-desanitas, maniqueos, gnósticos y arrianos), exegeta (más bien predicador u homileta) y, sobre todo, como poeta —es considerado el mejor poeta sirio— en composiciones polémicas, hagiográficas, bíblicas y religiosas, entre las que destacan los himnos y cantos para uso litúrgico, sin que deban olvidarse sus aportaciones a la historia del cristianismo en su época, especialmente las recogidas en sus *Carmina Nisibena*, compilación de setenta y siete himnos dedicados a temas teológicos, pero también a los conflictos bélicos coetáneos entre romanos y persas, asuntos relacionados con la ciudad de Edesa, los obispos de Nísibe, etc. Sus obras fueron traducidas muy pronto a otras lengua, como el griego y el armenio y, mediante éstas, al latín.

De *Narsés* († ca. 503) hemos hecho mención en el capítulo IV, al hablar de la Escuela de Edesa, que él refundó en Nísibe, en el año 457. También él tiene amplia obra poética, especialmente homilias, himnos y cantos para la liturgia.

Importante escrito cristiano es la *Crónica de Edesa*, compuesta poco después del año 540, significativa para la historia porque el autor anónimo utiliza antiguos documentos conservados en los archivos de la ciudad.

Muchos escritos cristianos de otras procedencias fueron traducidos al siríaco y en esas traducciones se han salvado textos cuyos

originales no han llegado hasta nosotros, o versiones más antiguas de algunos que sí se han conservado.

La *lengua copta* es el último estadio de la lengua egipcia y era la que hablaba el pueblo de Egipto en el momento de su cristianización, diversificada en varios dialectos, entre los cuales los más importantes eran el sahidico y el bohaírico. El primero de éstos, durante bastante tiempo, fue el más extendido y usado y de más generalizada comprensión, aunque más tarde el bohaírico, siendo el dialecto de la región del delta, se impusiese sobre el sahidico hasta convertirse en la lengua oficial de la iglesia copta.

El problema para hacer llegar la cultura por escrito al pueblo copto no era la lengua, sino la escritura. Incluso la llamada *demótica*, relativa simplificación de la *jeroglífica*, era demasiado complicada. Por otra parte, en las clases cultas se había impuesto progresivamente el griego desde la incorporación de Egipto al mundo heleno, en el siglo IV a.C. Surgió así un sistema de escritura inspirado en el alfabeto griego, con algunos signos tomados del demótico para representar sonidos propios del copto y ajenos a la lengua griega. Ése es el alfabeto copto, con el que primeramente se hicieron traducciones de escritos cristianos antiguos y de la Biblia y se usó también para la creación de nueva literatura cristiana. Con él pudieron popularizarse los textos bíblicos y litúrgicos que sustentaron la vida cristiana de los coptos hasta que, tras la invasión islámica, el árabe fue desplazando su uso.

Los escritos coptos originales más importantes se deben sobre todo a los monjes. Normas y reglas monásticas procedentes de iniciadores, fundadores y reformadores del monacato egipcio, como Antonio, Pacomio o Macario. También los escritos dirigidos a ellos por parte de los obispos alejandrinos Atanasio, Teófilo o Cirilo.

La lengua copta cristiana alcanza su cenit con el abad *Shenute*, longevo e influyente monje y padre de monjes (350-ca. 466). Hacia el año 385 quedó al mando del monasterio que había fundado su tío en las cercanías de Atripe (Sohag) en la Tebaida, de tipo pacomiano, llamado el Monasterio Blanco, que todavía existe y es conocido con el mismo nombre en árabe: Dair el Abiad. Adaptó la regla pacomiana a la nueva situación y fueron muy numerosos los monjes y monjas que se sometieron a su rigurosa disciplina. La fama de su extraordinaria dureza corrió por todo el Egipto, y la experimentaron monjes, cristianos y paganos. Participó activamente en los conflictos religiosos y políticos de su tiempo (entre otras actuaciones, acompañó a Cirilo de Alejandría al concilio de Éfeso). Se considera que

Shenute fue quien elevó el copto al rango de lengua literaria. Sin embargo, y precisamente por eso, su obra escrita fue ignorada fuera de Egipto. En Egipto, en cambio, fue muy estimado desde muy pronto. Su vida fue escrita por su discípulo y sucesor, Besa, y traducida del sahidico al bohaírico, al árabe, al siríaco y al etiópico. Actualmente es tenido como santo y padre de la iglesia copta.

No obstante su reconocido rigor y las variadas anécdotas que se conocen de sus duros efectos, *Shenute* poseyó una buena cultura, que se refleja en su obra escrita, en la que aparece el influjo de la literatura cristiana griega, y en la existencia en su monasterio de una buena colección de los más variados textos. Sus obras, en muchos casos conservadas sólo fragmentariamente, van dirigidas principalmente a sus a monjes y monjas, y son exhortaciones y sermones encaminados a enderezar la disciplina monástica e impulsar su vida ascética. Pero también escribió tratados polémicos contra los origenistas, contra los melecianos, contra los maniqueos, contra los nestorianos, contra los paganos y contra el diablo; y tratados sobre cristología y otros muchos temas morales y dogmáticos. También supo ocuparse de diversos problemas y necesidades de la población.

La *lengua armenia*, lengua indoeuropea, en los tiempos de la llegada y primera propagación del cristianismo carecía de un alfabeto propio. El monje, y antes secretario del rey Cosroes III, *Mesrop Mashtots* († 441), cuya vida fue escrita por su discípulo Goriun, lo creó con el apoyo del *catholicos* Sahak (= Isaac) Magno y el rey Vramshapuh, hacia el año 406 (tiene influencias de los alfabetos griego y persa-araméo o pahlevi), consiguiendo una auténtica obra maestra de notable precisión para conseguir con sus 36 letras la representación gráfica del sistema fonético armenio. *Mesrop* se empleó muy activamente en fundar escuelas para la enseñanza de la nueva escritura. El nuevo alfabeto y las traducciones que con él fueron posibles en seguida iniciaron una nueva era en la historia del pueblo armenio; tuvo excepcional importancia en el fortalecimiento de la propia cultura, tan amenazada durante siglos en su penosa historia y en aquel momento privado de su independencia y dividido entre bizantinos y persas. Con el apoyo del *catholicos* Sahak, *Mesrop* organizó un selecto grupo de discípulos, a los que previamente envió a las principales capitales culturales de la época para su formación, y con el que constituyó una auténtica escuela de traductores. Ellos harán accesibles en su lengua una larga serie de escritos cristianos, comenzando por la Biblia y los textos litúrgicos y continuando con obras de Padres de la Iglesia y otros escritores cristia-

nos, tanto sirios como griegos. Precisamente en la versión armenia se han conservado obras como el comentario de Efrén a los evangelios según el *Diatessaron*, y la *Crónica* de Eusebio, cuyos originales se han perdido. La obra de estos traductores fue tan decisiva para el cristianismo armenio, que el siglo de oro de su literatura cristiana, el siglo V, está dominado por ellos, que son llamados los «divinos *vardapets* (maestros) de la Iglesia». De Mesrop se conservan algunos sermones y cartas.

Eznico Koghbatsi (de Kogh, Golp o Kolb, en el norte de Armenia) es uno de estos divinos traductores, discípulo de Mesrop. Recibió su preparación en Edesa y en Constantinopla. Se distinguió por su amplia cultura y amplios conocimientos de la literatura griega y persa. Realizó una traducción de la Biblia al armenio, compuso numerosos himnos dedicados a la vida de Cristo y los santos, que pasaron a la liturgia, y varias obras de diversa índole, entre las que destaca su tratado teológico *Sobre Dios* y el de género polémico-apologista *Contra las herejías*, dividido en cuatro libros (paganos, mazdeísmo-zoroastrismo, filósofos griegos y marcionismo). Fue escrito hacia el 445.

Hovhan (= Juan) *Mandakuni* († ca. 490), otro de los «divinos», llegó a ocupar la primera sede de Armenia. En su período de *catholicos* o primado, se distinguen dos épocas: una primera (hasta el 484), complicada por las guerras de Vahan Mamikonian contra los persas, que Mandakuni apoyó; y una segunda, hasta su muerte, en la que pudo dedicarse intensamente a la reorganización de su iglesia. En esta segunda hay que situar su producción literaria, sermones, disposiciones disciplinares y oraciones principalmente.

Una de las traducciones realizadas en este siglo ha conservado hasta nuestros días los libros históricos escritos en griego por *Fausto de Bizancio* hacia el año 400 sobre la antigüedad cristiana en Armenia.

La *lengua georgiana*, lengua caucásica kartvelica, no ha sido posible encuadrarla en ninguna de las grandes familias lingüísticas conocidas: no es indoeuropea, ni afroasiática, ni urálica ni altaica. Su literatura, muy desconocida, es sin embargo rica y ha conseguido un gran desarrollo. La principal influencia en la literatura cristiana provino, al principio, de las fuentes culturales y eclesiásticas palestinas, siro-persas y armenias; y desde principios del siglo VII, al adherirse la iglesia georgiana a la ortodoxia bizantina, vino de los autores griegos, de los que se hicieron numerosas traducciones. Según el discípulo y biógrafo del armenio Mesrop, fue este último quien creó tam-

bién el alfabeto georgiano antiguo. Como sucede con la escritura armenia, la georgiana es una escritura muy bien lograda, en la que cada fonema encuentra su exacta representación gráfica en una letra.

Los más antiguos testimonios de la literatura georgiana no van más allá del siglo V d.C. En la literatura cristiana el texto traducido más antiguo que se conoce es un texto litúrgico griego procedente de Jerusalén. Son importantes las varias colecciones de homilética patrística, de las que se han conservado varias de los siglos IX-X, y en las que se incluyen algunas que pueden remontarse al siglo V. Con ellas no sólo pueden seguirse algunos aspectos de la evolución de la iglesia georgiana, sino también, por ejemplo, de la liturgia jerosolimitana, de la que se conservan en estos homilarios textos más antiguos que los conservados en su lengua original griega (*Tarchnišvili*).

Jakob Zurtaveli, capellán del príncipe Arshusha, es el autor eclesiástico georgiano más antiguo que se conoce. Es autor de una obra, de finales del siglo V, sobre la vida y martirio de santa Šušanik († ca. 475), de la que fue testigo ocular. La importancia de esta obra se extiende más allá del mero campo hagiográfico por las variadas noticias que proporciona sobre la vida cristiana, política, social y sobre costumbres de su tiempo; pero en la hagiografía posee el mérito indiscutible de ser una narración auténtica, histórica y sin concesiones a la imaginación popular, aunque con adornos literarios, de un tema como es el de la mujer cristiana, que sufre por parte de su marido maltrato y muerte por su fe, tema que constituyó más tarde material preferido en la leyenda hagiográfica⁵.

Gregorio Diácono escribió sobre la conversión de Georgia al cristianismo en el siglo VII.

El *catholicos Kyrion* fue el artífice de la adhesión de la iglesia georgiana a la ortodoxia calcedoniana. De sus escritos solamente se conservan cuatro cartas dogmáticas en armenio, en las que insiste en que el principal criterio de verdad se halla en la unión con la Iglesia universal, garantizada por la armonía entre los cinco patriarcas con el de Roma a la cabeza.

Del mismo siglo es *Juan de Bolnisi*, del que se conservan homilias y sermones.

La literatura original georgiana alcanza su época de máximo esplendor especialmente en la hagiografía, heortología, leccionarios y

5. Véase una buena parte del texto en el Apéndice documental del capítulo XV, n. 1, pp. 859-865.

liturgia en general, entre los siglos VIII y X, fechas que quedan ya fuera de los límites fijados en este manual.

6. EL CULTO DE LOS MÁRTIRES

La consolidación y estructuración de la jerarquía eclesiástica fue, sin duda, el principal elemento de la progresiva cohesión externa de la Iglesia universal. La obra de los Padres fue decisiva en la conformación y el desarrollo del pensamiento cristiano. La cohesión profunda de todo el pueblo cristiano la hacían consistir éstos desde sus principios en algo que solamente era perceptible desde la fe: en la participación de un mismo bautismo y de una misma eucaristía, que los unía a todos, más allá de cualquier frontera, en un solo cuerpo de Cristo. Muy pronto, un nuevo elemento iba a contribuir también a la cohesión social y religiosa de los cristianos: el culto a los mártires y otros santos, considerados como los miembros más destacados y eminentes de ese cuerpo de Cristo que era la Iglesia.

Es tan abundante en la actualidad la producción escrita sobre este culto, que resulta imposible abarcar en breves líneas todos los aspectos estudiados y las opiniones vertidas sobre ellos. En cambio, si creemos posible y absolutamente necesario acudir a datos históricos ciertos, garantizados por una documentación que nos permite aproximarnos directamente al pensamiento y a los sentimientos de quienes dieron comienzo a ese culto o contribuyeron a su desarrollo y propagación. Son sus razones y sus juicios, no los nuestros actuales, los que interesan al historiador.

6.1. *Las razones de la veneración a los mártires*

La veneración a los mártires está claramente testimoniada desde mediados del siglo II. Las primeras noticias las encontramos en la *Carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio*⁶. En la actualidad no se duda de su autenticidad, a excepción de los dos últimos capítulos, de los que podemos prescindir.

En esta carta testigos presenciales de los hechos narran, muy poco después de sucedido, el martirio de su obispo Policarpo, personaje histórico bien conocido, puente de unión entre la edad apostólica y la postapostólica. Se discute todavía sobre la fecha del martirio

6. Apéndice documental 4.1, pp. 583-585.

según se coloque éste bajo el reinado de Antonino Pío o de Marco Aurelio. En el primer caso, habría que situarlo entre los años 155-156; en el segundo, hacia el 167.

Pero no es la narración del martirio lo que nos interesa ahora, sino las razones de la veneración a los mártires, que tan explícitamente quedan descritas en un documento tan antiguo. Tal veneración es, desde sus comienzos, un fenómeno esencialmente religioso, y a través del prisma de la religiosidad que lo hizo nacer y desarrollarse es como hay que intentar conocer sus causas y sus motivaciones.

El mártir, según la carta, es envidiado, venerado y se desea imitarlo por varias razones de orden religioso: porque ha seguido el Evangelio, porque ha imitado a Cristo y ha demostrado su amor a él, porque, en consecuencia, ya antes de culminar con la muerte su confesión de fe, contempla la gloria futura que le espera y que alcanza al morir, consiguiendo «la corona de la incorruptibilidad» y la presencia inmediata «junto a los apóstoles y todos los justos», con los que «glorifica jubiloso a Dios, Padre todopoderoso, y bendice a nuestro Señor Jesucristo».

La carta describe también los rasgos principales de la veneración. Se subraya, en primer lugar, el aprecio y reverencia al cuerpo del mártir Policarpo: los cristianos de Esmirna recogen sus restos, sus huesos, a los que califican como «más nobles que las costosas piedras preciosas y más probados que el oro». A continuación, dejan constancia de su interés por el lugar sagrado en el que depositan sus restos y expresan su deseo de reunirse «con júbilo y alegría» junto a su sepultura, siempre que les sea posible, para celebrar «el día natalicio de su martirio, para el recuerdo de los que ya han culminado su combate y para el ejercicio y preparación de los futuros».

Sobre la mentalidad propia de los cristianos de Esmirna, a propósito de estos honores rendidos a los mártires, la carta deja bien claro, además, dos importantes conceptos. En primer lugar, distinción radical entre el culto a Cristo y veneración de los mártires. Los promotores del martirio habían solicitado al gobernador que no concediese a los cristianos el cuerpo de Policarpo, «no sea que abandonen al crucificado y comiencen a adorar a éste». La reacción de los autores de la carta ante esta insinuación es tajante:

Ignoraban que nosotros nunca podremos abandonar a Cristo, que padeció por la salvación de todos los que se salvan en el mundo, él inocente, por los pecadores, ni podremos adorar a otro, pues a él lo adoramos como Hijo de Dios, pero a los mártires los amamos como

merecen, como a discípulos e imitadores del Señor, a causa de su insuperable amor a su propio Rey y Maestro.

Por otro lado, un triste episodio de deserción da motivo para unas declaraciones que dejan clara la ausencia de sentimientos exaltados que hubieran podido calificarse de fanatismo. Uno de los expuestos a las fieras, un frigio llamado Quinto, que se había ofrecido espontáneamente al martirio, no fue capaz de vencer el miedo, se dejó persuadir por el procónsul y aceptó jurar y ofrecer sacrificios. La carta comenta así este suceso: «por ello, hermanos, no aprobamos a los que se entregan a sí mismos, porque ésa no es la enseñanza del Evangelio».

La fuerza del mártir y la estima que suscita entre los miembros de su comunidad la justifican, como se ha visto, apelando al Evangelio. Efectivamente, en él se encuentran textos inequívocos como los siguientes:

Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos; bienaventurados sois cuando os maldigan y os abrumen con toda clase de calumnias por mi causa: alegraos y regocijaos, porque vuestro premio es abundante en el cielo; así también persiguieron a los profetas que os precedieron (Mt 5,10-12); el que pierda su alma por mí y por el evangelio, la salvará (Mc 8,35; Lc 9,24; Mt 10,35); nadie tiene mayor amor que quien da su vida por sus amigos (Jn 15,4); todo aquel que confesare su fe en mí ante los hombres, lo confesaré yo también ante mi Padre que está en los cielos (Mt 10,32).

«El Evangelio de Cristo, por el que se hacen los mártires», que dirá Cipriano de Cartago (*Ep.* 38). No es de extrañar que, desde muy pronto, consideraran el martirio como el camino más corto para reunirse con Cristo en el cielo. Es conocido el caso de Ignacio de Antioquía, que pide a todas las iglesias, especialmente a la romana, que no estorben su futuro martirio:

Escribo a todas las iglesias y anuncio a todos que voluntariamente muero por Dios, si vosotros no lo impedís. Os ruego que no tengáis para mí una benevolencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las fieras por medio de las cuales podré alcanzar a Dios (Rom IV,1).

El martirio llegó a equipararse, en su eficacia salvadora, al bautismo: se habló pronto del martirio como el «bautismo de sangre» (Cipriano, *Ep.* 73,21).

Tras la *Carta de la iglesia de Esmirna*, numerosos documentos se suceden a lo largo de los siglos II y III, testimoniando al mismo tiempo la universalidad y el hondo enraizamiento entre los cristianos de una veneración a los mártires que, ya en esos siglos, es elemento importante en sus concepciones religiosas. Véase, por ejemplo, entre otros testimonios pertenecientes al siglo II, la carta escrita por *Los siervos de Cristo que peregrinan en Viena y en Lyon de la Galia, a los hermanos que en Asia y en Frigia comparten con nosotros la misma fe y la misma esperanza de la redención* (ampliamente recogida en Eusebio, HE V,1-4), donde describen con el mayor entusiasmo los martirios de los suyos, sufridos bajo Marco Aurelio, verdaderos imitadores de Cristo, «el fiel y verdadero mártir, primogénito de los muertos y autor de la vida de Dios». O las actas proconsulares de los mártires escilitanos, en África⁷.

A finales del mismo siglo, hacia el año 197, Tertuliano inicia con su *Exhortación a los mártires* una serie de escritos sobre el martirio, que se multiplicarán en el siglo III, con autores como Clemente de Alejandría, Orígenes y Cipriano. Una muestra insigne de la conciencia y los sentimientos de quien sabe que va a ser mártir muy pronto podemos verla en las dos últimas cartas escritas por el obispo de Cartago, que contienen, además, noticias de primera mano sobre el segundo decreto de Valeriano contra los cristianos, como consecuencia del cual moriría mártir Cipriano sólo un mes después de escritas las cartas⁸.

Todavía vivos, cuando aún se encontraban esperando en la cárcel el momento de su ejecución, los futuros mártires eran ya objeto de admiración por parte de los miembros de su comunidad cristiana, que procuraban colmarles de las mayores atenciones posibles. Ni este entusiasmo de la comunidad ni la constancia de los mártires en medio de los sufrimientos del martirio eran comprendidos por sus compatriotas paganos. Era lógico que así fuese, desde el momento que desconocían o despreciaban los motivos religiosos en que se fundaban.

6.2. Las manifestaciones de la veneración

Las razones religiosas que justificaban el alto aprecio del martirio y la veneración del mártir eran, como se ha visto, específicamente cris-

7. Véase el Apéndice documental del capítulo VI.

8. Apéndice documental 4.2 y 4.3, pp. 585-586.

tianas y apoyadas en el Evangelio. El modo, en cambio, con el que la comunidad cristiana lo manifestó fue el que espontáneamente surgía de su propia cultura, totalmente compartida con sus conciudadanos no cristianos. Al mártir se le honró, ante todo, dándole digna sepultura, siempre que fue posible, como a cualquier miembro de una asociación o de una familia; la comunidad cristiana era y se sentía familia. La conmemoración principal de un miembro familiar se hacía reuniéndose junto a su tumba el día de su cumpleaños, el día de su nacimiento (*dies natalis*). La única modificación introducida en este particular en la celebración del mártir fue la espiritualización de la fecha, considerando que el verdadero *dies natalis* era el día de su martirio, día de su nacimiento para la vida eterna. De ahí el interés por anotar cuidadosamente la fecha del martirio. Cipriano escribe (*Ep.* 12,2): «debéis tomar nota del día en que mueren, para que podamos celebrar su memoria entre los mártires». Las diferentes iglesias confeccionaron desde muy antiguo catálogos de sus mártires, en los que constaban únicamente el nombre, la fecha de su martirio o su deposición (solía ser la misma) y el lugar donde se hallaban enterrados: los datos estrictamente necesarios para poder cumplir los ritos funerarios tradicionales en su honor. La visita anual a la tumba y otras visitas y conmemoraciones en diferentes fechas del año solían ir acompañadas del banquete fúnebre. También se practicó éste en honor de los mártires, acompañado a veces y suplantado finalmente por la celebración eucarística. Estas listas o catálogos de mártires locales crecerán, con el tiempo, a base de añadiduras de nombres de mártires célebres venerados en otras iglesias y a causa de la inclusión en ellas de obispos, apóstoles, personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, ascetas u otros personajes especialmente apreciados por la comunidad cristiana y a los que se extenderá el culto que en los primeros momentos se había tributado únicamente a los mártires.

Entre las prácticas propias del culto a los mártires destacará pronto la de su invocación: la súplica que se le dirige o que se expresa, solicitando o deseando su intercesión ante Dios. No es tampoco esta práctica una innovación cristiana, aunque en ella se introdujesen aspectos específicos cristianos. La literatura clásica y la epigrafía pagana ofrecen numerosos ejemplos de súplicas y peticiones a los difuntos, considerados como intermediarios entre los dioses y los mortales.

Unas prácticas culturales con tan hondas raíces en las costumbres ancestrales del pueblo estaban llamadas a constituir una de las manifestaciones más significativas de la religiosidad cristiana. Adquirió

ya notable importancia, como hemos visto, en épocas nada propicias para grandes celebraciones, como eran las vividas por el cristianismo bajo unas autoridades que no lo reconocían como religión lícita. Llegó este reconocimiento en tiempos de Constantino, tras la más grandes de las persecuciones, la de Diocleciano. En las nuevas circunstancias, la veneración y el culto a los mártires experimentó un auge y alcanzó un esplendor al que nunca había podido aspirar anteriormente.

En este nuevo desarrollo descuellan algunas prácticas o ceremonias que adquieren especial relevancia en el culto de los santos. Las tumbas de los mártires, veneradas desde el siglo II, pueden ser ya objeto público de culto: son adornadas, es ampliado el espacio que las rodea, se construyen sobre ellas «Memorias» o basílicas capaces de acoger a los cada vez más numerosos fieles que acuden a celebrar sus fiestas. Fieles y obispos desean que sus propios sepulcros se sitúen lo más cercanos posible a los de los santos. Los sepulcros de los santos más célebres se convierten en centro de peregrinaciones. No pudiendo todos permitirse el lujo de peregrinar, se aspira cada vez más universalmente a poseer alguna reliquia de un santo, directa a ser posible (huesos o fragmentos), o indirecta al menos (aceite de las lámparas que lucen junto a su sepulcro, *brandia* o trozos de paño puestos previamente en contacto con él). Al crecer el interés por los mártires crece también el deseo de conocer sus vidas o sus hazañas. Solamente de muy pocos se tenían noticias explícitas sobre sus martirios. Algunas actas proconsulares (actas notariales de sus juicios ante el gobernador) llegaron a manos de los cristianos y las conservaron con esmero. Debieron de conseguirlas por medio de amistades o de sobornos, como lograron conseguir otros, por los mismos medios, los célebres *libelli* o certificados de haber sacrificado a los dioses, sin haberlo hecho. Consta por una carta de Nemesiano a Cipriano que los fieles africanos conocían las actas proconsulares del primer proceso contra el obispo de Cartago en las que se recogían las preguntas que le hizo el procónsul y sus respuestas, y que hoy conservamos⁹. También existieron algunos relatos de testigos oculares o muy cercanos a los acontecimientos. Pero de la inmensa mayoría sólo se conocían los datos anotados en cada comunidad referidos anteriormente. Noticias tan escuetas no bastaban para satisfacer los deseos de muchos de conocer las andanzas de sus héroes. Para satisfacer estos deseos, surgieron y se prodigaron narraciones martiriales

9. Apéndice documental 3, p. 583.

de diversas calidades literarias y con muy diferente grado de conexión con los datos reales (*passiones*).

6.3. Nuevas motivaciones en el Imperio romano cristianizado

En este especial florecimiento que experimenta el culto a los mártires a partir del siglo IV es evidente que siguen influyendo las mismas motivaciones religiosas y específicamente cristianas que lo habían hecho nacer dos siglos antes y seguir desarrollándose sin interrupción hasta este momento. Los motivos fundados en la fe cristiana, de los que hemos recogido más arriba algunos testimonios, no sólo no desaparecieron con la gran eclosión cristiana del siglo IV, sino que se consolidaron y enriquecieron al ser estudiados y elaborados amplia y profundamente por los grandes pensadores cristianos que tanto abundaron en esa época (no en vano el siglo IV es considerado como el siglo de oro de la patrística). La organización del calendario y de las celebraciones litúrgicas, el aumento de las predicaciones, el florecimiento de la iconografía cristiana, son otros tantos factores que contribuyeron a inculcar y popularizar los citados motivos cristianos en la masa de los fieles.

Sin embargo, junto a la citada motivación religiosa principal, otras motivaciones y otros intereses influyeron también en la espectacular expansión del culto a los mártires en el Occidente durante la Antigüedad tardía. Para detectarlas, es necesario dedicar especial atención al condicionamiento social, económico y político del citado fenómeno religioso y estudiar ese condicionamiento con la ayuda no sólo de la historia, sino también de otras ciencias humanas como la sociología, la psicología o la antropología. Es lo que ha hecho con originalidad y brillantez Peter Brown en 1981, obra que ha tenido importante eco en la historiografía actual.

Si sabemos prescindir de su carácter indebidamente generalizado y excluyente, son innegables algunas de las conclusiones principales del historiador irlandés: una vez que la aristocracia del Imperio, en principio renuente a la conversión (especialmente en Roma) acepta la nueva fe, y algunos de sus miembros asumen también el episcopado, se advierte la existencia de una competencia entre aristócratas laicos y aristócratas eclesiásticos (ambos poseedores de un mismo imaginario, modificado por los nuevos modelos de relaciones humanas) por conseguir el control de los resortes de prestigio y de poder que proporciona el renovado florecimiento del cristianismo en general y, en este caso, del culto a los santos en particular.

Constata el autor la importancia adquirida por la tumba del santo, que se convierte en un lugar que posibilita un contacto, antes imposible, entre el cielo y la tierra, porque en ella está presente el hombre santo, el amigo de Dios y al mismo tiempo hombre como los demás, cercano a los hombres, «compañero invisible» pero eficaz intermediario, capaz de ejercer, en medio de la angustia vivida en esa época, un ansiado patronazgo e intercesión ante Dios por los vivos. Los aristócratas laicos, los patronos influyentes, tenían grandes ventajas en su competencia con los eclesiásticos: podían conseguir más fácilmente el cuerpo o las reliquias de un santo y albergarlo en sus propiedades, tenían mejores posibilidades para ser sepultados *ad sanctos*, podían construir, y lo hicieron pródigamente, iglesias y santuarios en su honor, y luchar por ejercer sobre estos edificios de culto su patronazgo familiar. Sólo ellos estaban en condiciones de emprender costosas peregrinaciones y volver bien provistos de reliquias con las que aumentar su prestigio ante los fieles. No obstante, son los obispos los que al fin vencen en la confrontación. Utilizando un calificativo más llamativo que apropiado, P. Brown escribe que los obispos lo consiguen convirtiéndose en *empresarios* del culto de los santos. Contra la tendencia de los aristócratas laicos a apropiarse del santo, convertido en el «amigo invisible», protector y patrono de los fieles, los obispos orquestan junto a las tumbas de los santos manifestaciones litúrgicas o paralitúrgicas cada vez más espectaculares, con las que acentúan el carácter del santo de «patrono ideal» y afianzan la relación propia del patronazgo: lealtad del cliente, e intercesión, protección y amistad del patrono. El control del sepulcro, del hallazgo y traslado de nuevas reliquias, la presencia de reliquias en los altares de las basílicas, la organización de procesiones, la lectura pública de las *passiones*, contribuyen a reforzar la cohesión social y el prestigio y la autoridad del obispo, representante visible en la tierra del amigo y patrono invisible del cielo.

Los aspectos menos acertados de tan importante aportación, entre ellos el suponer que la acción de los obispos se desarrolla exclusivamente en términos de poder y de juegos políticos y sociales, o el aislar este culto del conjunto de la espiritualidad cristiana de los siglos II al IV, han sido ya señalados por eminentes conocedores del desarrollo del cristianismo en la Antigüedad tardía, como M. Simonetti, R. Aubert, J. Fontaine, Ch. Pietri y otros. De los dos últimos, que son los que más detenidamente han examinado la argumentación de P. Brown, pueden verse sus respectivos títulos en la bibliografía recogida al final de este capítulo.

No es intención del comentado autor, el subtítulo de su obra así lo indica, extender sus interpretaciones al mismo culto que se tributó a los mártires en el Oriente, donde las circunstancias socio-políticas fueron tan diferentes que es imposible aplicar a ellas sus principales argumentos.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *La diversidad en la unidad. A propósito de la controversia pascual*

Los obispos de Asia, en cambio, con Polícrates en cabeza, seguían persistiendo con fuerza en que era necesario guardar la costumbre primitiva que se les había transmitido desde antiguo. Polícrates mismo, en una carta que dirige a Víctor y a la iglesia de Roma, expone la tradición llegada hasta él con estas palabras:

«Nosotros, pues, celebramos intacto este día, sin añadir ni quitar nada. Porque también en Asia reposan grandes luminarias, que resucitarán el día de la venida del Señor, cuando venga de los cielos con gloria y en boca de todos los santos: Felipe, uno de los doce apóstoles, que reposa en Hierápolis con dos hijas suyas, que llegaron vírgenes a la vejez, y otra hija que, después de vivir en el Espíritu Santo, descansa en Éfeso. Y además está Juan, el que se recostó sobre el pecho del Señor y que fue sacerdote portador del *pétalon*, mártir y maestro; éste reposa en Éfeso. Y en Esmirna, Policarpo, obispo y mártir. Y Traseas, obispo asimismo y mártir, que procede de Eumenia y reposa en Esmirna. ¿Y qué falta hace hablar de Sagaris, obispo y mártir, que descansa en Laodice, así como del bienaventurado Papirio y de Melitón, el eunuco, que en todo vivió en el Espíritu Santo y reposa en Sardes esperando la visita que viene de los cielos el día en que resucitará de entre los muertos?

»Todos éstos celebraron como día de Pascua el de la luna decimocuarta, conforme al Evangelio, y no transgredían, sino que seguían la regla de la fe. Y yo mismo, Polícrates, el menor de todos vosotros, (sigo) la tradición de mis parientes, a algunos de los cuales he seguido de cerca. Siete parientes míos fueron obispos, y yo soy el octavo, y siempre mis parientes celebraron el día cuando el pueblo desterraba el fermento.

»Por lo tanto, hermanos, yo, con mis sesenta y cinco años en el Señor, que he conversado con hermanos procedentes de todo el mundo y que he recorrido toda la sagrada Escritura, no me asusto de los que tratan de impresionarme, pues los que son mayores que yo han dicho: *Hay que obedecer a Dios más que a los hombres*».

Luego añade esto que dice sobre los obispos que estaban con él cuando escribía y eran de su misma opinión:

«Podría mencionar a los obispos que están conmigo, que vosotros me pedisteis que invitara y que yo invité. Si escribiera sus nombres, sería demasiado grande su número. Ellos, aun conociendo mi pequeñez, dieron su común asentimiento a mi carta, sabedores de que no en vano llevo mis canas, sino que siempre he vivido en Cristo Jesús».

Ante esto, Víctor, que presidía la iglesia de Roma, intentó separar en masa de la unión común a todas las comunidades de Asia y a las iglesias limítrofes, alegando que eran heterodoxas, y publicó la condena mediante cartas proclamando que todos los hermanos de aquella región, sin excepción, quedaban excomulgados. Pero esta medida no agradó a todos los obispos, quienes, por su parte, le exhortaban a tener en cuenta la paz y la unión y la caridad para con el prójimo. Se conservan incluso las palabras de éstos, que reconviene a Víctor con bastante energía. Entre ellos está Ireneo, en la carta escrita en nombre de los hermanos de la Galia, cuyo jefe era. Ireneo está por que es necesario celebrar únicamente en domingo el misterio de la resurrección del Señor; sin embargo, con muy buen sentido, exhorta a Víctor a no amputar iglesias de Dios enteras que habían observado la tradición de una antigua costumbre, y a muchas otras cosas. Y añade textualmente lo que sigue:

«Efectivamente, la controversia no es solamente acerca del día, sino también acerca de la forma misma del ayuno, porque unos piensan que deben ayunar durante un día, otros que dos y otros que más; y otros dan a su día una medida de cuarenta horas del día y de la noche. Y una tal diversidad de observantes no se ha producido ahora, en nuestros tiempos, sino ya mucho antes, bajo nuestros predecesores, cuyo fuerte, según parece, no era la exactitud, y que forjaron para la posteridad la costumbre en su sencillez y particularismo. Y todos ellos no por eso vivieron menos en paz unos con otros, lo mismo que nosotros; el desacuerdo en el ayuno confirma el acuerdo en la fe».

A esto añade también un relato que será conveniente citar y que dice así:

«Entre ellos, también los presbíteros antecesores de Sotero, que presidieron la iglesia que tú riges ahora, quiero decir Aniceto, Pío e Higinio, así como Telesforo y Sixto: ni ellos mismos observaron el día ni a los que estaban con ellos les permitían elegir, y no por eso ellos mismos, que no observaban el día, vivían menos en paz con los que venían procedentes de las iglesias en que se observaba el día, y, sin embargo, el observar el día resultaba más en oposición para los que no lo observaban. Y nunca se rechazó a nadie por causa de esta forma, antes bien, los mismos presbíteros, tus antecesores, que no observaban el día, enviaban la eucaristía a los de otras, que sí lo observaban.

Y hallándose en Roma el bienaventurado Policarpo en tiempos de Aniceto, surgieron entre los dos pequeñas divergencias, pero en seguida estuvieron en paz, sin que acerca de este capítulo se querellaran mutuamente, porque ni Aniceto podía convencer a Policarpo de no observar el día —como

que siempre lo había observado, con Juan, discípulo de nuestro Señor, y con los demás apóstoles con quienes convivió—, ni tampoco Policarpo convenció a Aniceto de observarlo, pues éste decía que debía mantener la costumbre de los presbíteros antecesores suyos. Y a pesar de estar así las cosas, mutuamente comunicaban entre sí, y en la iglesia Aniceto cedió a Policarpo la celebración de la eucaristía, evidentemente por deferencia, y en paz se separaron el uno del otro; y paz tenía la Iglesia toda, así los que observaban el día como los que no lo observaban».

E Ireneo, haciendo honor a su nombre, pacificador por el nombre y por su mismo carácter, hacía estas y parecidas exhortaciones y servía de embajador en favor de la paz de las iglesias, pues trataba por correspondencia epistolar al mismo tiempo, no solamente con Víctor, sino también con muchos otros jefes de diferentes iglesias, acerca del problema debatido (Eusebio, HE V,24. Trad. de A. Velasco Delgado, BAC 349, Madrid, 1973, pp. 331-336).

2. Sobre la sede romana

2.1. Como es demasiado largo enumerar en un volumen como éste las sucesiones de todas las iglesias, mostramos que la tradición recibida de los apóstoles y la fe anunciada a los hombres por la Iglesia máxima y antiquísima y conocida de todos, fundada y establecida en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo, ha llegado hasta nosotros por la sucesión de los obispos. Con ello confundimos a todos aquellos que de cualquier manera, por complacencia propia o por vanagloria o por ceguera o mala doctrina, constituyen grupos ilegítimos. Porque, con esta Iglesia, en razón de su origen más importante (*potentior principalitatem*), es necesario que concuerde toda Iglesia, es decir, todos los fieles de cualquier parte que sean; porque en ella todos han conservado la tradición que viene de los apóstoles (Ireneo, *Adv. haer.* 3,3).

2.2. [...] Después de esto, aún más, se han consagrado un pseudo obispo los herejes, y se atreven a navegar para llevar a la cátedra de Pedro y a la Iglesia primada, de donde salió la unidad episcopal [«ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est»], carta de cismáticos y herejes, sin pensar que son aquellos romanos cuya fe fue alabada por el Apóstol, y a los cuales no puede tener acceso la perfidia. Y ¿qué motivo tienen para ir y anunciar al pseudoobispo creado frente a los obispos? O aprueban lo que hicieron y continúan en su delito, o, si no, desaprueban y se retiran de ello, y entonces saben a dónde deben volverse. En efecto, habiendo sido resuelto por todos nosotros y siendo a la vez equitativo y justo que se oiga la causa de cada uno allí donde se cometió el delito, y teniendo adscrita cada pastor una porción de la grey que ha de regir y gobernar cada uno de ellos, para dar cuenta de sus actos al Señor, es necesario, por cierto, que aquellos a cuyo frente estamos no vayan de acá para allá ni rompan la unión y concordia con sus audaces enredos o mentiras,

sino que negocien su causa allí donde pueden tener acusadores y testigos de su delito, si no es que para unos pocos desesperados y perdidos tengan poca autoridad los obispos de África, que pronunciaron sentencia sobre ellos y condenaron su culpabilidad, implicada en muchos delitos, con toda la gravedad de juicio. Ya está examinada su causa, ya se dictó sentencia sobre ellos, no es oportuno a la autoridad de los obispos ser reprochados de ligereza y movilidad e inconstancia, enseñándonos y diciendo el Señor: *Vuestra palabra debe ser: esto es, esto es; esto no es, esto no es* (Mt 5,37) (Cipriano a Cornelio, obispo de Roma, *Ep.* 59, XIV. Primavera del año 252. Trad. de J. Campos, BAC 241, Madrid, 1964, p. 580).

3. Sobre las actas proconsulares

3.1. Nemesiano, Dativo, Félix y Víctor a Cipriano, su hermano, salud eterna en el Señor.

[...] Como bueno y verdadero doctor, nos has precedido con el ejemplo, proclamando en las actas del procónsul lo que deberemos decir ante el presidente, siguiéndote como discípulos. Haciendo sonar las trompetas, has despertado a los soldados de Dios, armados con armas celestiales para la batalla; peleando en primera fila con la espada espiritual, has acabado con el diablo (Cipriano de Cartago, *Ep.* 77).

3.2. Cuando se ocupaba de tan buenas y piadosas acciones, le sobrevino el destierro. Así es siempre la impiedad: devuelve el mal por el bien. Qué es lo que respondió el sacerdote de Dios al procónsul que lo interrogó, ahí están las actas que lo refieren... (Poncio, *Vida de Cipriano*, 11).

4. Sobre el martirio

4.1. I.1. La Iglesia de Dios que peregrina en Esmirna a la Iglesia de Dios que peregrina en Filomelio y a todas las comunidades de la Iglesia santa y católica que peregrinan por todo lugar: que la misericordia, la paz y el amor de Dios Padre y de Jesucristo, nuestro Señor, os colmen.

Hermanos, os escribimos lo que sucedió a los mártires y al bienaventurado Policarpo, el cual, como si estampase un sello por medio de su martirio, puso fin a la persecución. Pues casi todos los acontecimientos anteriores sucedieron para que el Señor nos mostrase, de nuevo, el martirio evangélico. 2. Pues esperó a ser entregado, como el Señor, para que también nosotros seamos imitadores suyos, mirando no sólo a nuestro propio interés, sino también al del prójimo. Pues lo propio del amor verdadero y firme no es buscar exclusivamente la propia salvación, sino la de todos los hermanos.

II.1. Así, pues, bienaventurados y nobles son todos los martirios que han sucedido según la voluntad de Dios. Pues es necesario que nosotros, al ser más piadosos, atribuyamos a Dios el poder sobre todas las cosas. 2. En efecto, ¿quién no admirará su generosidad, paciencia y amor a su Señor? Desgarrados por los azotes hasta el punto de verse la disposición de la car-

ne, de las venas y arterias internas, sufrieron de tal modo que los presentes se apiadaban y lloraban. Pero aquéllos llegaron a tal grado de fortaleza que ninguno de ellos refunfuñó ni se lamentó, mostrándonos a todos que, cuando los nobilísimos mártires de Cristo eran atormentados, en ese momento estaban lejos de la carne, más aún, que Cristo se hacía presente y conversaba con ellos. 3. Fiándose de la gracia de Cristo, despreciaban los tormentos terrenos, librándose del castigo eterno por medio de una hora. El fuego de los crueles verdugos les era indiferente, pues tenían ante sus ojos el escapar del (fuego) eterno que nunca se apaga, y contemplaban con los ojos de su corazón los bienes que aguardan a los que sufren pacientemente, *los cuales ni el oído oyó, ni el ojo vio, ni al corazón del hombre subieron*, pero el Señor se los mostró a ellos, porque ya no eran hombres, sino ángeles...

IV. Pero uno que se llamaba Quinto, frigio, que había venido recientemente de Frigia, se acobardó al ver las fieras. Ahora bien, éste se había empujado a sí mismo y a otros a entregarse voluntariamente. El procónsul, tras mucho insitir, lo persuadió para que jurase y sacrificase. Por ello, hermanos, no aprobamos a los que se entregan a sí mismos, porque ésa no es la enseñanza del Evangelio.

XVI. [...] 2. Uno de éstos ha sido el mártir Policarpo, digno de la mayor admiración, que, en nuestros días, fue un maestro y profético, obispo de la Iglesia católica en Esmirna. Pues toda palabra que salió de su boca o se ha cumplido o se cumplirá.

XVII. 1. Pero el Adversario, envidioso y perverso, el rival del pueblo de los justos, al ver la grandeza de su martirio, la irreprochable conducta desde el comienzo, y que había alcanzado la corona de la incorruptibilidad y recibido un galardón indiscutible, se las ingenió para que no pudiésemos coger su cadáver, a pesar de que muchos deseaban hacerlo y unirse a su santa carne. 2. Así, pues, sedujo a Nicetas, padre de Herodes y hermano de Alce, para que pidiese al gobernador que no concediese su cuerpo. «No sea (dijo) que abandonen al crucificado y comiencen a adorar a éste». Esto lo dijeron porque lo sugerían y alentaban los judíos que lo custodiaban cuando nosotros fuimos a cogerlo de la pira. Ignoraban que nosotros nunca podremos abandonar a Cristo que padeció por la salvación de todos los que se salvan en el mundo, el inocente, por los pecadores, ni adorar a otro. 3. Pues a Él lo adoramos como Hijo de Dios. Pero a los mártires los amamos como merecen, como a discípulos e imitadores del Señor, a causa de su insuperable amor a su propio Rey y Maestro. ¡Ojalá lleguemos nosotros a ser sus compañeros y discípulos!

XVIII. 1. Así, pues, cuando el centurión vio la porfía de los judíos, lo colocó en medio y lo quemó tal como es habitual entre ellos. 2. De esta forma pudimos coger después sus huesos, más nobles que las costosas piedras preciosas y más probados que el oro, y los depositamos en un lugar conveniente. 3. Siempre que nos sea posible reunirnos allí con júbilo y alegría, el Señor nos concederá celebrar el día natalicio de su martirio para el recuerdo de los que ya han culminado su combate y para el ejercicio y preparación de los futuros.

XIX.1. Ésta es la historia del bienaventurado Policarpo, que fue el duodécimo, con los hermanos de Filadelfia, en sufrir el martirio en Esmirna. Él solo es más recordado que todos los demás, hasta el punto que los paganos hablan de él por todas partes. No sólo fue maestro ilustre, sino también mártir señalado. Su martirio, que sucedió según el evangelio, todos lo desean imitar. 2. Tras haber vencido por su paciencia al Príncipe inicuo y conseguir así la corona de la incorruptibilidad, ahora junto a los apóstoles y todos los justos glorifica jubilosamente a Dios, Padre todopoderoso, y bendice a nuestro Señor Jesucristo, el Salvador de nuestras almas, piloto de nuestros cuerpos y pastor de la Iglesia católica extendida por todo el orbe... (De la carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio. Trad. de J. J. Ayán Calvo, *Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Carta de la Iglesia de Esmirna*, ed. bilingüe, Fuentes Patristicas 1, Ciudad Nueva, Madrid, 1991).

4.2. Cipriano a Suceso, su hermano, salud.

La causa de que no os escribiera, hermano carísimo, en seguida, fue que todos los clérigos, sometidos al golpe del combate, no podían salir de aquí en absoluto, dispuestos todos conforme al favor de su alma para la corona de Dios y del cielo. Debéis saber que han llegado los que había enviado a Roma con el fin de que nos trajesen la verdad de lo decretado sobre nosotros, cualquier cosa que fuese. Pues se corren y airean diversos e inciertos rumores.

Lo verdadero es lo siguiente: que Valeriano dio un rescripto al Senado, ordenando que los obispos y presbíteros y diáconos fueran ejecutados al instante, que los senadores y hombres de altas funciones y los caballeros romanos deben ser despojados de sus bienes, además, de la dignidad, y, si perseveraren en su cristianismo, después de despojados de todo, sean decapitados; las matronas, por su parte, perderán sus bienes y serán relegadas al destierro; a los cesarianos, cualesquiera que hubieren confesado antes o confesaren al presente, les serán confiscados los bienes y serán encarcelados y enviados a las posesiones del emperador, levantando acta de ellos. El emperador Valeriano ha añadido a su rescripto una copia a la carta dirigida a los gobernadores de provincias sobre nosotros. Estamos esperando cada día que llegue esta carta, manteniéndonos en pie con la firmeza de la fe dispuestos al martirio, y esperando de la ayuda y misericordia del Señor la corona de la vida eterna.

Sabed que Sixto fue degollado en el cementerio el seis de agosto, y con él cuatro diáconos. Y los prefectos de Roma activan cada día esta persecución, ejecutando a los que les son presentados, y destinando al fisco sus bienes.

Os ruego que deis a conocer estos sucesos a nuestros demás colegas, con el fin de que ellos exhorten en todas partes a las comunidades de fieles y las fortalezcan y preparen para el agón espiritual, y todos y cada uno de los nuestros no piensen tanto en la muerte como en la inmortalidad, y entregados con plena confianza y total decisión al Señor, se gocen de esta ocasión de confesarle más que la teman, porque saben que los soldados de Dios y Cristo no son exterminados, sino coronados.

Os deseo, hermano carísimo, siempre perfecta salud (Cipriano de Cartago, *Ep.* 80, agosto del año 258. Trad. de J. Campos, BAC 241, Madrid, 1964, pp. 737-738).

4.3. Cipriano a los presbíteros, diáconos y a todo el pueblo, salud.

Habiendo llegado a mi conocimiento, hermanos carísimos, que habían sido enviados frumentarios, para conducirme a Útica, y habiéndome aconsejado los amigos más queridos alejarme de momento de mis jardines, he consentido en ello por justo motivo, porque conviene que el obispo dé testimonio del Señor en la ciudad en que preside a la Iglesia del Señor y glorifique con la confesión del jefe en persona a todo el pueblo.

Lo que un obispo confesor dice en el mismo momento de la confesión bajo la inspiración de Dios, lo dice en nombre de todos. Al contrario, se mutilaría el honor de nuestra Iglesia tan gloriosa si yo, que soy obispo de otra Iglesia, dictada la sentencia en Útica por la confesión de Cristo, a consecuencia de ella, sufriera el martirio, puesto que yo ruego con continuas oraciones y deseo de todas veras y es mi deber hacer la confesión en medio de vosotros y padecer allí, y desde ahí partir para el Señor.

Por tanto, esperamos aquí en este retiro secreto la vuelta del procónsul de Cartago, para saber de él lo que han dispuesto los emperadores sobre los cristianos legos y los obispos, y dirán lo que el Señor dispusiere se diga en este momento. Vosotros, hermanos carísimos, conforme a la doctrina que siempre recibisteis de mí sobre los mandatos del Señor, y conforme a lo que aprendisteis de mi enseñanza tantas veces, manteneos en paz y tranquilidad, y ninguno de vosotros promueva ninguna alteración entre los hermanos, ni se presente espontáneamente a los gentiles. Si es aprehendido y entregado a los magistrados, debe hablar, puesto que hablará por nosotros en aquel momento Dios, que prefirió una confesión a una profesión.

Sobre lo que conviene hacer por lo demás, lo dispondremos sobre el terreno, con la inspiración del Señor, antes de que el procónsul dicte sentencia respecto a mi confesión del nombre de Dios.

Que el Señor Jesús, hermanos carísimos, os mantenga salvos en su Iglesia y se digne conservaros (Cipriano de Cartago, *Ep.* 81, agosto del año 258. Trad. de J. Campos, BAC 241, Madrid, 1964, pp. 739-740).

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., 1970: *Eucharisties d'Orient et d'Occident II*, Cerf, Paris.
 Acerbi, S., 2000: *El Papado en la Antigüedad*, Biblioteca de las Religiones 8, Orto, Madrid.
 Altaner, B., 1962: *Patrología*. Trad. y adaptación de E. Cuevas y U. Domínguez del Val, Espasa-Calpe, Madrid.
 Amann, E., 1933: «Pères de l'Église», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2/1, Paris, cols. 1192-1215.

- Batiffol, P., 1938: *Cathedra Petri*, Cerf, Paris.
 Brown, P., 1981: *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, SCM Press, Chicago.
 Castillo Maldonado, P., 1999: *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Ediciones Universidad de Granada.
 Cocchini, F., 2001: «Gregorio Magno e la dottrina della triarchia petrina», en M. F. Wiles y E. J. Yarnold (eds.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, *Studia Patristica* 38, pp. 377-384.
 Delehaye, H., 1933: *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia Hagiographica 20, Bruxelles.
 Delehaye, H., 1966: *Les passions des martyres et les genres littéraires*, Subsidia Hagiographica 13 B, Bruxelles.
 De Vries, W., 1962: «Los patriarcados católicos orientales y el problema de la reunificación de todos los cristianos»: *Orbis Catholicus* 5/1, pp. 423-432.
 De Vries, W., 1961: «La Santa Sede ed i patriarcato cattolici d'Oriente»: *Orientalia Christiana Periodica* 27, pp. 313-361.
 De Vries, W., 1964: «Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?», en *Mélanges Eugène Tisserant*, Studi e Testi, Biblioteca Apostolica Vaticana 233, III, Città del Vaticano, pp. 429-450.
 Díaz Martínez, P. C., 2000: «El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso en la Hispania tardoantigua»: *Iberia* 3, pp. 151-166.
 Fontaine, J., 1982: «Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown»: *Analecta Bollandiana* 100, pp. 17-41.
 García Rodríguez, C., 1966: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Madrid.
 Von Harnack, A., 1924: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
 Hofrichter, P., 1995: «L'anaphore d'Addai et Mari dans l'Église de l'Orient. Une eucharistie sans récit d'institution?»: *Istina* 40, pp. 95-105.
 Laham, L., 1968: «Le patriarcat d'Antioche au premier millénaire», en *I patriarchati orientali nel primo millennio*, Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967, *Orientalia Christiana Analecta* 181, Roma, pp. 115-136.
 Macomber, W., 1968: «The authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon», en *I patriarchati orientali nel primo millennio*, Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967, *Orientalia Christiana Analecta* 181, Roma, pp. 179-200.
 Marot, H., 1959: «Note sur la Pentarchie»: *Irénikon* 32, pp. 436-442.
 Marot, H., 1965: «Descentralización estructural y primado en la Iglesia antigua»: *Concilium* 7, pp. 16-30.
 Marot, H., 1966: «Unidad de la Iglesia y diversidad geográfica en los primeros siglos», en Y. M.-J. Congar y B. D. Dupuy (dirs.), *El episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona, pp. 515-536.

- Minnerath, R., 1998: «La tradition doctrinale de la primauté pétrinienne au premier millénaire», en *Il Primato del successore di Pietro*, Atti del simposio teologico, Roma, dicembre 1996, Città del Vaticano, pp. 117-146.
- Morini, E., 2002: «Roma nella Pentarchia», en *Roma fra Oriente e Occidente*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIX, 19-24 aprile 2001, Spoleto, pp. 833-942.
- Ortiz de Urbina, I., 1968: «Diritti del vescovo alessandrino prima del concilio de Calcedonia», en *I patriarcati orientali nel primo millennio*, Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967, Orientalia Christiana Analecta 181, Roma, pp. 71-85.
- Peri, V., 1991: «La dénomination de patriarche dans la littérature ecclésiastique du IV^e au XVI^e siècle»: *Irénikon* 64, pp. 359-364.
- Peri, V., 1986: «La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica», en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, 3-9 aprile 1986, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 34, Spoleto, pp. 209-318.
- Pietri, Ch., 1984: «Les origines du culte des martyres (d'après un ouvrage récent)»: *Rivista di Archeologia Cristiana* 60, pp. 293-319.
- Pietri, Ch., 1991: «L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur», en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècles)*, Actes du colloque, Roma 1988, 27-29 octobre, Roma, pp. 15-36.
- Saxer, V., 1980: *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris.
- Schieffer, R., 1991: «Der Papst als Patriarch von Rom», en *Il Primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, Atti e Documenti 4, Città del Vaticano, pp. 433-451.
- Sotomayor, M., 1983: «El rechazo del título de "Papa universal" por parte de Gregorio Magno»: *Miscellanea Historiae Pontificiae* 50, pp. 57-77.
- Torres, J. M., 2000: *Los Padres de la Iglesia*, Biblioteca de las Religiones 7, Orto, Madrid.
- Van Esbroeck, M., 1991: «Primauté, patriarchats, catholicossats, autocéphalies en Orient», en *Il Primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, Atti e Documenti 4, Città del Vaticano, pp. 493-521.
- Vogel, C., 1966: «Unidad de la Iglesia y pluralidad de las formas históricas de organización eclesiástica desde el siglo III al V», en Y. M.-J. Congar y B. D. Dupuy (dirs.), *El episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona, pp. 537-579.

Capítulo XI

CONTROVERSIAS DOCTRINALES EN LOS SIGLOS V Y VI

Manuel Sotomayor

1. LA CONTROVERSIA CRISTOLÓGICA EN EL SIGLO V

1.1. *La cristología, clave en la historia del cristianismo antiguo*

En el amplio período comprendido entre los siglos IV y VI, las controversias doctrinales desempeñan un papel tan crucial, que nada puede entenderse del desarrollo histórico de la nueva religión si no se presta atención a las diversas tendencias teológicas en pugna. En el capítulo VIII se ha tratado detenidamente sobre la gran controversia doctrinal de Occidente que fue el pelagianismo. Ahora, sin pretender construir un capítulo de historia de la teología, creemos imprescindible, en el marco de una verdadera historia del cristianismo, la presencia de un breve bosquejo del conflicto doctrinal que fue la clave principal de su historia en el siglo V y tan decisiva, que dejó marcada su huella hasta nuestros días: la controversia cristológica.

En la propagación del cristianismo, junto al mensaje del reino de Dios, se predicaba también y con especial énfasis la persona misma del mensajero, Jesús, el Mesías, el Salvador.

En el Nuevo Testamento, palabras y actuaciones de Jesús, que no parece deban atribuirse necesariamente a reflexiones teológicas de los evangelistas, daban a entender que Jesús se consideraba y se presentaba como poseedor de poderes propios únicamente de Dios, como eran el de perdonar pecados o el de modificar la ley dada por Dios a Moisés. Jesús se dirigía a Dios como a su padre, con una actitud de intimidad y confianza no asequible a los demás hombres, todos, sin embargo, también hijos de Dios. En el capítulo II se ha tra-

tado detenidamente sobre este particular. Allí también se ha recordado que en el evangelio de Juan se aplican a Jesús conceptos como los de Hijo de Dios, uno con el Padre, preexistente, enviado del Padre y vuelto glorioso al Padre, etc. En las primitivas comunidades cristianas eran conocidas frases que se leían, como las siguientes:

Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien todo procede y a quien estamos destinados; y un solo Señor, Jesús el Cristo, por quien existe todo y por quien existimos nosotros también (1Cor 8,6).

Tened entre vosotros la misma actitud de Cristo Jesús: él, a pesar de su condición divina, no se aferró a ser igual a Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose igual a los hombres. Así, presentándose como hombre, se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz. Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo; y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor, para gloria de Dios Padre (Flp 2,6-11).

Y daréis con gozo gracias a Dios Padre, que nos hizo dignos de tomar parte en la herencia de los santos en la luz, porque él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino de su Hijo querido, por quien obtenemos la redención, el perdón de los pecados. Éste es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible, ya sean tronos, dominaciones, principados o potestades. Todo ha sido creado por él y para él. Él es antes que todo y todo tiene en él su consistencia (Col 1,12-17).

Era de esperar que los nuevos cristianos capaces de reflexión filosófica comenzaran a preguntarse cuál era la profunda relación existente entre Jesús, el mensajero, y Dios padre, predicado por Jesús. Sobre todo, desde que se acentúa especialmente el carácter salvífico de su mensaje, su vida, su muerte y su resurrección. ¿Qué significaban esas cualidades y esos poderes divinos de Jesús, en una concepción teológica nacida del más estricto monoteísmo judío? ¿Qué condiciones debía reunir Jesús, el Mesías, el Salvador, para ser un eficaz intermediario capaz de redimir con sus méritos a la humanidad? ¿Cómo definir al Hijo de Dios en su papel de intermediario también entre la absoluta trascendencia de Dios y el universo material creado?

En el tardojudaísmo existían ya unas elucubraciones en orden a la conciliación de la trascendencia total de Dios por una parte y su

conexión, por otra, con el universo, así como al proceso de salvación. Un atributo de Dios como es la Sabiduría había adquirido personalidad, hasta alcanzar una cierta autonomía de Dios: creada «desde el principio, antes de los siglos» (Eclo 24,9), la Sabiduría es «efluvio del poder divino, emanación purísima de la gloria del Omnipotente» (Sab 7,25); es la «artífice del cosmos» (Sab 7,22), «siendo una sola, todo lo puede; sin cambiar nada, renueva el universo» (Sab 7,27).

Para el judío helenista Filón, el intermediario es el *Lógos*, que sustituye a la Sabiduría como hipóstasis divina secundaria, y es el principio demiurgo inmanente en Dios. En el prólogo que precede al evangelio de Juan, se acude a esta doctrina neoplatónica del *Lógos* y se aplica a Jesús:

Al principio, ya existía el Verbo (= *Lógos*), el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Ya al principio estaba con Dios y por su medio empezaron a existir todas las cosas, y ninguna de las que existen comenzó a existir sino por él [...] Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros y nosotros hemos contemplado su gloria, gloria que tiene como Hijo único del Padre, lleno de gracia y verdad (Jn 1,1-14).

Partiendo de estos datos teológicos, y de la comprensión de Jesús como el resultado de la encarnación del *Lógos*, Verbo o Hijo, los pensadores helenísticos cristianos, formados en diversas escuelas, trataron de comprender y explicar, dentro del monoteísmo, la existencia de un Dios Padre y de un Hijo, explicaciones diversas que tienen inexorables consecuencias en el modo de entender a Jesús.

En el capítulo V se ha tratado de estas diversas posiciones doctrinales, que conducen y se concentran más tarde en la gran crisis del arrianismo. En el concilio de Nicea y en las duras controversias que le siguieron, la discusión se centra sobre el grado de divinidad que hay que atribuir al Hijo y, por tanto, a Jesucristo: se discute si el Hijo es de la misma esencia (*homoúsios*) del Padre, si es de esencia semejante (*homoíusios*), si es mejor considerarlo simplemente semejante (*homoios*), o si expresamente hay que negar aun esa similitud (*anómoios*), que era la opinión de los arrianos más extremistas. En el capítulo VIII han tenido cabida estos acontecimientos ligados con la crisis arriana, que quedó fundamentalmente zanjada bajo el Imperio de Teodosio I, con el I concilio de Constantinopla (381), como se describe también en el capítulo IX. Triunfó y se impuso en todo el cristianismo del Imperio romano la doctrina del *homoúsios*. Años después, quedará plenamente definida y aceptada la doctrina trini-

taria con una formulación: una sola esencia (*ousía*) y tres personas (*hipóstasis*), que, admitiendo sin discusión posible la existencia de un único y solo Dios, afirmaba al mismo tiempo la plena divinidad de las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

A partir de este momento, sobre la base de la nueva clarificación sobre la plena divinidad del Hijo y, por consiguiente, de Jesucristo el Hijo de Dios encarnado, y conectando con elucubraciones anteriores, la atención de los que pretenden penetrar en la comprensión de los dogmas aplicando a ellos el pensamiento filosófico se concentra ahora en los problemas que plantea Jesucristo por su doble condición de hombre y Dios. Los límites de la elucubración libre estaban señalados en primer lugar por esta doble condición de hombre y Dios, que en todo caso debería quedar a salvo. Que en Jesucristo coexistan divinidad y humanidad se considera realidad ineludible para que la humanidad quede redimida por Dios, el único que puede redimirla. Si Jesucristo no fuese verdadero hombre, la humanidad quedaría fuera del alcance de los méritos contraídos por Jesús; si no fuese verdadero Dios, sus méritos no superarían el limitado valor de lo humano, infinitamente alejado de la absoluta trascendencia de Dios. Pero estos mismos presupuestos teológicos implicaban otro, también indiscutible dentro de la ortodoxia: verdadera unión en un mismo ser de ambas condiciones divina y humana.

En las controversias doctrinales de finales del siglo IV, que se prolongarán durante los siglos V, VI y VII, las diferentes propuestas cristológicas en liza tratarán de eludir y combatir las posturas adversas que, según unos u otros, ponían en peligro alguno de los extremos señalados. La afirmación firme de la divinidad de Jesús asentada definitivamente por Nicea podía oscurecer o redundar en menoscabo de la clara afirmación de su humanidad. En cambio, la preocupación contraria, la de encontrar la fórmula para dejar fuera de dudas que Jesucristo era plenamente hombre, exactamente como nosotros, conducía, según los adversarios, a expresiones que no garantizaban una verdadera y real unión en Jesucristo entre humanidad y divinidad.

A generaciones como las actuales, poco dadas a la metafísica y en muchos casos indiferentes ante el problema religioso, semejantes disquisiciones podrán parecerles bagatelas y, por tanto, poco o nada mercedoras de atención. Todo lo contrario sucedía en aquellos siglos. La filosofía era la expresión máxima de la cultura helenística y la actividad más apreciada por todos cuantos habían alcanzado un nivel cultural medio. Y la fe cristiana era la base sobre la que se sus-

tentaba lo más íntimo de la vida de los individuos (incluidos los que formaban la jerarquía eclesiástica) y elemento fundamental de cohesión política y social en los pueblos del Imperio. Si la propuesta cristiana es capaz en la actualidad de plantear a sus seguidores serias interpelaciones en materia de justicia social o de estructuras políticas y económicas mundiales, en aquellos siglos, dominados culturalmente por el pensamiento helenista, los problemas más acuciantes que planteaba el cristianismo a los líderes intelectuales de la época eran precisamente los metafísicos, la necesidad de encontrar respuesta a las nuevas ideas y los nuevos conceptos que irrumpían, perturbándolo en su entramado intelectual, fundamento de una explicación coherente de su vida y su mundo.

La especulación filosófica sobre materia religiosa alcanzó tan alto grado de importancia que llegó a apasionar a las masas populares, a pesar de su escasa capacidad para entender el verdadero alcance de ellas. Precisamente, esta participación apasionada de las muchedumbres y la existencia en los niveles de la alta dirección eclesiástica de otras motivaciones ajenas a las doctrinales hicieron aún más difícil el ya, por sí mismo, complicado intento de poner de acuerdo interpretaciones filosófico-teológicas elaboradas a base y según los métodos de diferentes escuelas de pensamiento. Lo habían advertido algunos de los luchadores de la gran contienda sobre el *homoúsios*, de la que acababan de salir. Se mostraban reacios a iniciar otra nueva, que podría llevar a nuevas confrontaciones. Atanasio, escribiendo a los antioquenos, exhortaba a los que se dedicaban a la reflexión teológica a no inculparse mutuamente ni enzarzarse en peleas verbales (*Tomo a los Antioquenos*, 8); y Basilio de Cesarea se oponía a la propuesta de Epifanio de ampliar la parte dedicada a la cristología en el símbolo niceno, convencido de que no habría entonces manera de acabar con las discusiones (*Ep.* 252). No sabían bien ni ellos mismos cuánta razón tenían. Las perturbaciones que las nuevas discusiones iban a producir en la Iglesia fueron mayores aun que las sufridas con motivo de la crisis del arrianismo. Pero la mera dinámica intelectual conducía inexorablemente a seguir reflexionando sobre las consecuencias y derivaciones de las doctrinas teológicas ya elaboradas y admitidas como únicas ortodoxas.

Las controversias cristológicas, que van a dirimirse sobre todo en los concilios de Éfeso y Calcedonia, se desarrollan en medio de unas circunstancias notablemente diferentes a las de las controversias trinitarias que tuvieron lugar en el siglo IV. En estas nuevas confrontaciones, además de las implicaciones políticas inherentes al in-

tervencionismo imperial, existe un clima eclesiástico espesamente enrarecido por ambiciones personales de algunos de sus protagonistas y por el antagonismo creciente entre varias de las grandes sedes episcopales, especialmente entre las de Alejandría y Constantinopla, perceptible desde el momento en que esta última había comenzado a crecer, y rápidamente, en poder e influencia, por su condición de sede de la nueva capital del Imperio. Las luchas por el poder y la primacía son en esta ocasión tan enconadas, tan perniciosas y tan patentes, que algunos las convierten en la única explicación de todo el conflicto que sacudió al cristianismo en esta difícil época de su historia. Consideran que las cuestiones doctrinales fueron meras excusas y justificación de la lucha por el poder y, en consecuencia, trazan la historia de esta época y de los citados concilios de Éfeso y Calcedonia, sin conceder importancia alguna ni explicar el qué ni el porqué de las disputas teológicas que los agitaron. El riesgo que se corre con tal actitud es el de dar una visión histórica tan parcial, aunque de signo contrario, como la que en otros tiempos se dio por historiadores eclesiásticos en nada atentos a las circunstancias políticas y de ambiciones personales, que tanto condicionaron a la Iglesia.

1.2. *Las dos tendencias cristológicas*

Dos fórmulas se disputarán el privilegio de ser la expresión adecuada de la realidad de Cristo, Dios y hombre: la del *Lógos-sarx* (el Hijo Dios se hizo carne, se *encarnó*), cristología descendente; y la del *Lógos-ánthropos* (el hombre *es asumido* por el Hijo Dios), cristología ascendente. Lo esencial de ambas formulaciones estaba ya insinuado en el símbolo de Nicea, donde se afirmaba que el Hijo, por nuestra salvación, «descendió, se *encarnó* y se hizo hombre».

Fue Apolinar, obispo de Laodicea, quien de manera más extrema y dándole un sentido nuevo, utilizó la fórmula del *Lógos-sarx*. Dios no podía coexistir en Cristo con un alma racional humana responsable y libre, capaz de dominar al Cristo hombre autónomamente, con posibilidad, por tanto, de pecar y de oponerse libremente al dictado de Dios. Según Apolinar, el principio que gobierna al hombre, su alma racional, es sustituida en Cristo por el *Lógos*, por Dios Hijo, que asume todas las funciones de su vida. Existe así una perfecta unidad interna en Cristo (dos realidades completas no pueden formar una unidad real), en el que, una vez realizada la encarnación, no existe más que una substancia o naturaleza: «la naturaleza

única encarnada del Dios *Lógos*» (*mía fisis tū Zeū lógou sesarcoméne*), fórmula, esta última, que recurrirá repetidas veces a lo largo de toda la controversia cristológica de los siglos V al VII. Así, al no haber en Cristo otro principio ordenador que el *Lógos*, su impecabilidad quedaba también asegurada.

Se adivina el fondo de antropología platónica que sustenta la postura cristológica de Apolinar. Partiendo de una concepción dualista del mundo (mundo de las Ideas-mundo visible), Platón concibe al hombre como el resultado de la unión de dos substancias de muy diferente naturaleza: el alma, espiritual e incorruptible, que preexiste en el mundo de las Ideas; y el cuerpo, material y corruptible. La unión entre ambas es muy relativa, porque es una unión accidental, provisional y precaria. El cuerpo es como una cárcel, en la que el espíritu, el alma, cae y se halla temporalmente prisionera. Nótese que en esta concepción en todo hombre se da una *encarnación* del alma preexistente en el cuerpo o carne. Cuando el cuerpo se corrompe por la muerte, el alma se libera y subsiste, es inmortal. Pero mientras permanecen juntos, es el alma quien comunica al cuerpo orden y vida. Es función del alma dominar al cuerpo y dirigirlo, como el jinete a su cabalgadura o el piloto a su nave.

Platón distingue tres partes distintas en el alma: la superior o *racional* (se sitúa en el cerebro), capaz del conocimiento por reminiscencias de su preexistencia en el mundo de las Ideas y principio de la virtud, que debe dirigir y controlar todo el conjunto; la *irascible*, que dirige los sentimientos nobles y el valor (se sitúa en el tórax); y la *concupiscible*, de donde proceden las bajas pasiones (reside en el abdomen). Estando estos dos últimos principios del alma más estrechamente relacionados con el cuerpo, no queda claro en Platón si la incorruptibilidad o inmortalidad es cualidad propia solamente de la parte racional del alma o de toda ella.

Por su postura extrema, Apolinar va a significar el inicio de la crisis del esquema *Lógos-sarx*, que continuará sirviendo de base sobre todo a los teólogos alejandrinos, pero sometido cada vez más a matizaciones y correcciones.

La primera objeción a la que se va a enfrentar el «apolinarismo» es que, en esa concepción, se asegura muy bien la divinidad de Cristo, pero su humanidad desaparece, puesto que lo más esencial de ella, su alma racional, ha sido sustituida por el Verbo. Efectivamente, desde la misma óptica de Platón, la preeminencia del alma racional en el hombre es tan absoluta, que se puede afirmar que «el hombre es su alma». Desde el punto de vista aristotélico, como veremos,

la sustitución del alma humana por el Verbo destruye mucho más radicalmente todavía la humanidad de Cristo. Apolinar fue condenado en dos sínodos romanos (377 y 382) bajo el papa Dámaso y en otro sínodo celebrado en Antioquía en el 379; condena que reitera el concilio de Constantinopla (381).

Teólogos de otras tendencias respondieron a las doctrinas de Apolinar abandonando la postura del *Lógos-sarx* para utilizar la concepción cristológica resumida en la fórmula *Lógos-ánthropos* (el hombre asumido por el Hijo Dios). A la cabeza de esta otra escuela teológica se sitúa a Teodoro (ca. 350-428), desde el 392 obispo de Mopsuestia (Cilicia). Era, juntamente con Juan Crisóstomo, discípulo de Diodoro, obispo de Tarso, quien había admitido el *Lógos-sarx*, pero había rechazado toda comparación entre la unión del *Lógos* y la carne con la del alma y el cuerpo en un ser humano y había establecido una distinción en Cristo entre lo verdaderamente humano y lo verdaderamente divino, lo que le llevaba a rechazar la idea de *encarnación* y a hablar de manera ambigua sobre *inhabitación* del Verbo en un hombre, expresión más propia de la tendencia concentrada en la fórmula del *Lógos-ánthropos*. Teodoro superó a su maestro en claridad y pasó a la historia, además de como el Intérprete, por su amplia e importante obra exegética, como el más importante teólogo de la escuela antioquena. Es venerado como santo por la iglesia sirio-oriental («nestoriana»). Su obra, que tiene como objetivo principal la refutación de Apolinar, es representativa al máximo de la teología fundada en el esquema *Lógos-ánthropos*, e insiste, contra Apolinar, en la plena integridad de las dos naturalezas en Cristo, pero rechazando expresamente expresiones desafortunadas de su maestro, que hablaba de «dos hijos». Más que a elucubraciones metafísicas acude a símiles y comparaciones, muchas de ellas tomadas de las Escrituras, como, por ejemplo, que la naturaleza humana de Cristo es el templo en el que reside el Verbo, o que la humanidad de Cristo es asumida por el Verbo.

La antropología que sirve de base a sus elucubraciones sobre la realidad de Cristo es de corte aristotélico. El punto de partida de la antropología aristotélica es la teoría general del *hilemorfismo*, según la cual toda *substancia* está compuesta de materia y forma, no pudiendo subsistir aislado ninguno de estos dos elementos. La materia prima es pura posibilidad, pura determinabilidad. Sin forma substancial, la materia prima no tiene determinación alguna; no es algo, no tiene cantidad, no tiene cualidad ninguna, si no lo recibe todo de una forma substancial.

De acuerdo con esta concepción, el hombre está compuesto por un cuerpo, que es pura materia prima, y por una forma, que es el alma. En el hombre aristotélico no hay un dualismo como en el platónico que admite dos substancias independientes: alma espiritual preexistente y cuerpo material; hay una única substancia, el hombre, en el que están fundidos dos elementos incapaces de subsistir separadamente. La compenetración, pues, entre el alma y el cuerpo en el concepto aristotélico de hombre es total; si desaparece el alma, no queda nada del hombre, el cuerpo deja de existir como cuerpo humano. La unión entre alma y cuerpo no es accidental y precaria, como en Platón; es una unión substancial.

Si en la cristología apolinarista la sustitución del alma por el *Lógos* divino dejaba poco margen o ninguno, aun desde una perspectiva platónica, a la existencia en Cristo de una auténtica humanidad, desde la perspectiva de una antropología aristotélica la desaparición del alma, sustituida por el *Lógos*, aniquilaba totalmente todo elemento humano, quedando pura materia prima sin ninguna determinación. Teodoro y los siguientes pensadores de la escuela teológica antioquena, que desarrollan su cristología con esquemas preferentemente aristotélicos, no veían ninguna posibilidad de preservar la existencia en Cristo de un verdadero hombre si no se afirmaba la presencia en él de un cuerpo y un alma humanos, formando una única substancia humana, a la que se unía otra substancia completa, la divina, el Hijo. Un hombre completo (alma y cuerpo) recibió al *Lógos*. El *Lógos* asumió al hombre. Dos substancias (naturalezas) unidas, aunque con una unión que en ninguna manera podía compararse con la platónica de Apolinar, semejante esta última a la unión entre cuerpo y alma en el hombre. En la cristología antioquena éste va a ser su principal escollo: el peligro de no dejar clara y patente la unidad en Cristo. Éste será su flanco más combatido por sus adversarios y el tema central de las posteriores disputas sobre Cristo.

Teodoro de Mopsuestia afirma la unidad en Cristo. Aunque insiste sobre todo en la existencia en Cristo de dos naturalezas con sus respectivas hipóstasis, el *Lógos* y el hombre están estrechamente unidos por conjunción (*sináfeia*), término preferido por los antioquenos por su deseo de dejar bien claro que es una unión que no lleva consigo una mezcla de las naturalezas; por esta conjunción, ambas forman una persona. Con ello trata de salvar tanto la trascendencia de Dios como su inmanencia en Cristo; pero, a pesar de hablar de un solo *prósopon* (persona), no llega a eliminar la posibilidad de que de sus expresiones no claras se pueda deducir que admite la

existencia en Cristo de dos sujetos. Lo mismo sucederá con su seguidor Nestorio, teólogo menos profundo que él, predicador fogoso y un tanto imprudente, que trasladó al púlpito una contienda que necesitaba sedes de menos resonancia popular y más silenciosa reflexión.

1.3. Nestorio y Cirilo

Nestorio era un monje y presbítero austero, bien conocido en Antioquía, sobre todo, por su notable elocuencia, a la que acompañaba una voz muy agradable al oído. La popularidad adquirida por sus predicaciones fue, sin duda, la principal causa por la que su fama llegó hasta el emperador Teodosio II, quien lo hizo acudir a Constantinopla (año 428) para ocupar aquella importante sede, por la que disputaban diversas facciones del clero local.

Para el pueblo cristiano, lo mismo en Antioquía que en Alejandría, Constantinopla o en el Occidente, era cosa familiar hablar de Cristo como Dios y hombre y atribuir a su condición divina los milagros u otros hechos sobrenaturales narrados en los Evangelios y, a su condición humana, sus sufrimientos y su muerte. Sin por ello crear confusión real, estaban en uso expresiones ambiguas y teológicamente no exentas de dificultades. Se hablaba del Dios nacido en Belén, del Dios que padece, etc. Una de estas expresiones era la que se aplicaba a María: «madre de Dios» (*theotocos*), entonces todavía sin haberla sometido a discusiones teológicas que clarificasen su sentido ortodoxo.

La expresión había calado ya hondamente en la piedad popular cuando Nestorio, juzgándola desde su cristología antioquena, osó combatirla públicamente desde el púlpito, suscitando un escándalo que terminó llevándolo a su propia ruina, no merecida si se hubiese podido llegar a conocer su verdadero pensamiento.

La discusión que promovió con su actitud sólo podría ser considerada como una discusión intrascendente si se la aislase de su contexto y no se la considerase como una expresión más, como lo fue, un episodio más, de la contraposición entre las dos cristologías ya mencionadas, y de la confusión terminológica aún no aclarada que condujo, tras una larga y dura confrontación, por una parte a una clarificación doctrinal y, por otra, a la mayor quiebra de la unidad conocida en la historia de la Iglesia.

Parece que no fue Nestorio quien inició en Constantinopla sus ataques a la expresión «madre de Dios» como expresión inadmi-

ble. Sin embargo, el escándalo que semejante denominación le producía lo expresa claramente en su carta primera a Celestino I, papa:

A la Virgen Madre de Cristo (*christotocos*) se han atrevido a divinizarla en cierto modo, porque no sienten horror al llamarla «Madre de Dios» (*theotocos*), siendo así que los santos e inefables padres en Nicea no dijeron de la santa Virgen sino que nuestro señor Jesucristo se encarnó por obra del Espíritu Santo en María Virgen. Y no me detengo en citar las Escrituras, en las que en todas partes ángeles y apóstoles predicán a la Virgen madre de Cristo, no de Dios Verbo.

La expresión, según él, solamente sería admisible si se aplicase a la Virgen «porque de ella proviene el templo inseparable del Verbo Dios, no porque ella sea madre del Verbo Dios, pues nadie da a luz a quien le es anterior...». Están claras en las expresiones y argumentos de Nestorio dos características propias de la escuela antioquena: una exégesis realista y literal de las Escrituras y la antropología aristotélica con su consistente concepto de «naturaleza»¹.

Desde los primeros días de su entronización como arzobispo de Constantinopla, Nestorio se había tomado muy en serio su condición de guardián de la fe ortodoxa y había arremetido en seguida contra los arrianos, todavía presentes en la capital del Imperio. El episodio de la «madre de Dios» se convirtió ahora en la más resonante manifestación de su celo combativo contra los errores cristológicos que él veía en los apolinaristas y en los arrianos, a los que observaba con el cristal de aumento que le proporcionaba su formación teológica antioquena. Las explicaciones de los que, de una u otra manera, seguían el esquema cristológico del *Lógos-sarx*, para él eran simple y llanamente una nefasta confusión de la naturaleza divina de Cristo con su naturaleza humana: la divinidad quedaba desdivinizada al convertirse en carne; y la carne pasaba a ser divinidad. Blasfemamente, decía, vierten «las pasiones del cuerpo sobre la divinidad del Unigénito y pretenden que la inmutabilidad de la divinidad se transfiera a la naturaleza del cuerpo». Para Nestorio lo fundamental era dejar claro que la naturaleza humana permanecía en Cristo en toda su plenitud y de ninguna manera mezclada con la naturaleza divina. Esto significaba para él que, en Cristo, su naturaleza humana tenía que constar no sólo de carne o cuerpo, sino de cuerpo y alma humana completa; sin ambos elementos, no podía

1. Apéndice documental 1.1, pp. 630-631.

existir verdadera humanidad. Sólo el alma humana de Cristo podía experimentar los sufrimientos de su cuerpo; su naturaleza divina, como tal, no podía estar sometida a sufrimientos, como tampoco podía nacer de una persona humana. Por otra parte, no se le escapaba que su interés por afirmar ante todo la distinción entre las dos naturalezas completas en Cristo le acarreaba la acusación de afirmar la existencia en Cristo de dos personas distintas débilmente unidas o solamente yuxtapuestas. Por eso añade en su carta II a Celestino que, sin mezclarlas, hay que adorar ambas naturalezas, unidas «en una sola persona (*prósopon*) por conjunción suma e inconfundible»². Pero Nestorio habla siempre de conjunción, no de unidad, lo que sigue dejando la impresión de una unión por mera yuxtaposición, que sólo permite hablar de un hombre, que por el hecho de estar habitado por el Verbo Dios, puede ser llamado Dios. Para él, la persona (el *prósopon*), sujeto único de los rasgos propios de cada naturaleza (*idiomata*), no es el Verbo, sino Cristo. Era la teología antioquena. Con él comenzará la crisis del esquema *Lógos-ánthropos*, como había comenzado la crisis del esquema opuesto con Apolinar. Y todo esto sucede en una época en la que los términos necesarios para esclarecer realidades tan complicadas aún estaban lejos de alcanzar un significado unívoco para todos los que los empleaban. Veamos, muy breve y simplificada, las diversas significaciones de algunos de estos vocablos.

Los términos en cuestión eran los siguientes: naturaleza, esencia, substancia y persona. Conceptos todos ellos propios de la filosofía helénica, pero que habían ido adquiriendo ya en los siglos anteriores un carácter de terminología técnica teológica, sobre todo en la segunda mitad del siglo IV, con ocasión de las controversias trinitarias suscitadas por la condena del arrianismo, de las que se ha tratado en el capítulo VIII:

— *Naturaleza (natura, fisis)*: significa lo que da forma específica a un ser, el conjunto de sus cualidades, de sus rasgos particulares que lo definen como tal naturaleza individual. En una concepción aristotélica, la naturaleza humana radica propiamente en el alma, que es la que aporta a la materia prima su modo específico de ser y todos sus rasgos particulares. Desde una óptica platónica, la naturaleza humana está formada por la unión de dos entidades (propiamente, unión de dos naturalezas) con sus propias características cada una: una espiritual, el alma, y otra material, el cuerpo. Se tar-

2. Ver Apéndice documental 1.2, p. 631.

dará bastante tiempo en distinguir claramente conceptos como los de naturaleza humana y persona.

— *Esencia (essentia, ousía)*: puede significar lo mismo que naturaleza, y lo significó para los latinos. Para los griegos no era exactamente lo mismo, porque tiene un sentido específico abstracto, común; mientras que naturaleza es de un individuo. Los griegos emplean preferentemente naturaleza (*fisis*) cuando tratan de la humanidad de Cristo, y *ousía* al referirse a la única naturaleza divina en la Trinidad.

— *Substancia (substantia, hipóstasis)*: para los latinos, *substantia* y *essentia* eran la misma cosa. La expresión griega *hipóstasis*, en cambio, causó graves malentendidos, no sólo por parte de los latinos, sino también entre los mismos griegos:

— *Hipóstasis*: los latinos la traducían correcta y literalmente por *substantia*, por lo que consideraban ambas expresiones como sinónimas. También los Padres griegos, hasta Atanasio inclusive, las consideraban como sinónimas. Serán los Padres capadocios, sobre todo Basilio, quienes, como veremos en seguida, establecerán una clara distinción entre *ousía* e *hipóstasis*, rechazando la utilización del vocablo *prósopon*, equivalente al latino *persona*, otro término en liza, apto también para crear confusión:

— *Persona (persona, prósopon)*: la palabra griega *prósopon* significa originariamente «cara», «semblante», «rostro», «máscara», «personaje» o «papel en el teatro». Estas mismas significaciones originales tiene su correspondiente latino *persona*. Pero Tertuliano la utiliza ya, al hablar de la Trinidad, para afirmar una única substancia divina compatible con la existencia de tres reales y distintas personas (*Adv. Praxeam*, 3,11.12); y también para confesar en Cristo al hombre y al Dios, dos substancias no mezcladas, pero sí unidas en una sola persona (*ibid.* 27). El sentido con que Tertuliano utiliza el concepto, equivalente al de individuo racional, lo definirá más tarde Boecio así: *rationalis naturae individua substantia*, «substancia individual de naturaleza racional». No experimentó el mismo cambio el concepto correspondiente griego de *prósopon*. De ahí el interés de Basilio de Cesarea, tanto tiempo más tarde, por desterrar su uso para referirse a las tres personas de la Trinidad y exigir su sustitución por *hipóstasis*, estableciendo una clara distinción entre esta última palabra y la de *ousía*, hasta entonces consideradas como sinónimas: «Los que dicen que *ousía* e *hipóstasis* son una misma cosa, se ven obligados a confesar que [en Dios] solamente hay diferentes personas (*prósopa*); y así, queriendo esquivar el uso de *tres hipóstasis*, no excluyen el error de Sabelio» (*Ep.* 236, a Anfiloquio obispo, 6). Re-

cuérdese que Sabelio defendía que Padre, Hijo y Espíritu Santo no eran más que diferentes actuaciones o papeles (*prósopa*) desempeñados por el único Dios. Con estas precisiones, queda establecida definitivamente la fórmula trinitaria: una *ousía* (esencia) y tres *hipóstasis* (sujetos, personas). Queda asimismo introducida en el lenguaje teológico griego la distinción entre *ousía e hipóstasis* y el uso de esta última como la expresión apta para indicar la realidad de las personas en Dios. Sin embargo, la distinción ya aceptada en el dogma trinitario, curiosamente durante bastante tiempo, no aciertan a aplicarla al problema cristológico, por lo que se mantiene la confusión terminológica y las consecuentes dificultades que ello crea para llegar a un esclarecimiento y confluencia de pareceres.

Otra concepción muy diferente a la de Nestorio tenía al propósito Cirilo de Alejandría, quien llegará a convertirse en la personalidad teológica más importante en las controversias cristológicas, tras conseguir llevar al máximo de sus posibilidades en este tema la que llamamos corriente teológica alejandrina.

No le faltaban al papa de Alejandría otras razones de índole más personal y menos estrictamente cristianas para actuar cuanto antes contra el metropolitano de Constantinopla. Cirilo, al suceder a su tío y predecesor Teófilo, manifestó poseer un carácter, al parecer de familia, no precisamente pacífico y sí notablemente radical, al mismo tiempo que mantenía viva parecida predisposición adversa a la sede constantinopolitana, la única capaz entonces de competir en importancia e influencia con la de Alejandría. Pero esta realidad innegable no puede exagerarse hasta el punto de hacerle sospechoso de moverse por exclusivos intereses mezquinos, ignorando en él y en todos los acontecimientos que se sucedieron la existencia de una sincera, honda y urgente preocupación por la ortodoxia doctrinal en punto tan central como era el de la cristología.

Los rumores sobre las ideas vertidas en su predicación por Nestorio llegaron pronto a Alejandría. También entre los monjes de Nitria algunos se planteaban ya si convenía o no llamar a María *theotocos*. Cirilo reaccionó en seguida con una larga carta, dirigida en el año 429 a dichos monjes, en la que resume su propia doctrina en respuesta indirecta a Nestorio.

A. Grillmeier, a quien sigo en el siguiente brevísimo resumen de la postura teológica de Cirilo, considera que el choque producido por las denuncias contra la doctrina propagada por Nestorio sirvió de acicate al arzobispo alejandrino para profundizar en su propia cristología. Hasta entonces, Cirilo se había mantenido en la misma

línea de Atanasio, al que reconocía como su maestro. Ambos basaban sus reflexiones en el ya mencionado esquema *Lógos-sarx*, pero sus preocupaciones teológicas no se habían centrado todavía sobre el que va a constituir bien pronto el verdadero problema cristológico: cómo se unen en Cristo divinidad y humanidad. El afán de Atanasio, seguido por Cirilo, era combatir las posiciones arrianas, que negaban la divinidad del *Lógos*. Cirilo, al principio, utiliza el *Lógos-sarx* para insistir en su divinidad, sin detenerse a pensar sobre el otro aspecto de la realidad de Cristo, su verdadera humanidad, ni sobre la presencia o ausencia en él de un alma humana autónoma; está todavía ajeno al problema de la plenitud de las dos naturalezas, que era para los antioquenos el núcleo de sus interpretaciones. Desde su postura, las de Nestorio le resultaban totalmente antitéticas y ante ellas comienza un período de reflexión que le conduce a fijar sobre todo su atención en dejar claro que en Cristo hay una total unidad personal sustentada en el *Lógos* o el Verbo. Parece ser que es en estos momentos cuando llegan a sus manos obras de Apolinar bajo nombres de falsos autores ortodoxos, por medio de las cuales, sin saberlo, adopta posturas en cierto modo apolinaristas. En cierto modo, porque, si bien es verdad que utiliza expresiones de Apolinar, en el fondo corrige fundamentalmente su principal escollo doctrinal, que era el de la ausencia en Cristo de alma racional humana, totalmente suplantada por el Verbo. Cirilo, sin conocer su verdadera procedencia apolinarista, utiliza la fórmula *mía fisis tū Zeū lógou sesarcoméne*, «una naturaleza encarnada del Dios Verbo». Para Apolinar, esto significaba que el Verbo es la única fuente vital en Cristo, mientras que Cirilo, aun admitiendo y utilizando la misma fórmula, acepta además otra fuente vital: la del alma racional humana. «La Escritura, ciertamente inspirada por Dios, dice que el Verbo de Dios se hizo carne, es decir: *se unió a la carne con alma racional*», escribe ya en su citada carta a los monjes. Y unas líneas más adelante repite que el Verbo eterno de Dios se hizo carne, es decir, se unió a «una carne que tiene alma racional». Nuevas objeciones le hacen caer en la cuenta de que los padecimientos de Cristo no pueden atribuirse únicamente a «la carne», es decir, al cuerpo sin alma; sino que Cristo también sufrió en su alma racional humana, única manera, además, de que sus sufrimientos y su obediencia al Padre pudieran ser actos voluntarios y libres. Admitidas estas concepciones, es claro que Cirilo no tiene más remedio que admitir la presencia en Cristo de una verdadera naturaleza humana, luego de dos naturalezas. Y con ello, Cirilo se acerca a una cierta síntesis de su fórmula alejandrina

con la fórmula antioquena del *Lógos-ánthropos*. Afirma la necesidad de diferenciar en Cristo sus dos naturalezas, aunque su principal preocupación sea no dividir las, que no se consideren como dos substancias que existe cada una individualmente, como si se tratase de dos personas independientes unidas solamente por vínculos más o menos extrínsecos. La ambigüedad, sin embargo, no desaparece de sus explicaciones, puesto que sigue utilizando la fórmula apolinarista «una naturaleza encarnada del Dios Verbo», que él cree heredada de la tradición ortodoxa y que le sirve ante todo para expresar su clara conciencia de la unidad en Cristo. Siguen todavía sin aclararse los conceptos de «naturaleza» e «hipóstasis».

1.4. El concilio de Éfeso (431)

Este conflicto doctrinal conduce a un primer intento de solución autoritativa y oficial: el concilio de Éfeso del año 431.

A partir de las citadas predicaciones de Nestorio los acontecimientos se habían ido precipitando rápidamente en medio de una serie de circunstancias poco propicias para un examen sereno y clarividente de la controversia teológica suscitada. Cirilo escribió varias veces a Nestorio. También escribió contra él al papa Celestino I, adjuntándole amplia documentación sobre el asunto, enfocada, por supuesto, desde su punto de vista particular. Celestino había recibido ya alguna que otra misiva del mismo Nestorio, cuyo contenido tardó en conocer porque la necesaria traducción al latín se hizo esperar bastante tiempo. El papa de Roma consultó sobre el particular a Casiano, monje establecido en el sur de Francia pero que había vivido en Oriente. La respuesta de Casiano, no demasiado exacta en la interpretación de la doctrina de Nestorio, fue claramente desfavorable a éste. El papa, tras celebrar un sínodo en Roma en el 430, da por dirimido el conflicto: Nestorio debe «predicar de Cristo Dios la doctrina mantenida por la iglesia romana, la alejandrina y la iglesia católica universal»; debe también «condenar abiertamente y por escrito la pérfida novedad que pretende separar lo que une la venerable Escritura». Si no lo hiciera en el espacio de diez días, a contar desde el momento en que reciba esta su sentencia, quedará excluido de la comunión de la Iglesia universal católica (*Ep.* a Nestorio, 10 agosto 430). Celestino no se mostró muy explícito en señalar detenidamente los errores de Nestorio. No respondía a la realidad tampoco la supuesta existencia de una doctrina cristológica común a las iglesias de Roma, de Alejandría y del resto de la Iglesia universal,

parte importante de la cual era la de Antioquía. Pero el paso de más graves consecuencias que dio Celestino fue el de encargar de la ejecución de su sentencia precisamente a Cirilo de Alejandría, enemigo declarado de Nestorio y ardiente defensor de la postura cristológica más abiertamente opuesta a la de los antioquenos: «asociándote, pues, la autoridad de nuestra sede y en nuestro lugar, ejecuta esta sentencia con severo vigor...» (*Ep.* a Cirilo, 10 agosto 430).

Cirilo no perdió el tiempo. A principios del otoño del mismo año transmite a Nestorio en una larga carta la sentencia romana. En ella no se limita a exigir la escueta retractación de sus errores, como le había encargado Celestino, sino que se extiende por su cuenta en la exposición de la «doctrina mantenida por la iglesia romana, la alejandrina y la iglesia católica universal» mediante el uso de unos esquemas teológicos y un lenguaje típicamente alejandrinos, de difícil aceptación para un antioqueno y más especialmente para Nestorio. El requerimiento está compuesto fundamentalmente por una serie de proposiciones positivas que Nestorio debe admitir, a las que se añaden al final doce capítulos negativos o de sentencias que debe anatematizar y que son prácticamente el reverso de las proposiciones positivas. Son los célebres 12 anatematismos de Cirilo, que tanto dieron que hablar y discutir³. Estos doce capítulos fueron combatidos y refutados en cuanto llegaron a su conocimiento, y no sólo por Nestorio, sino también por diversos obispos pertenecientes a la escuela teológica antioquena, como Teodoreto de Ciro, Andrés de Samosata y Juan, arzobispo de Antioquía. El lenguaje utilizado por Cirilo les recordaba demasiado, y con toda razón, el de Apolinar.

Mientras tanto, Teodosio II había decidido convocar un concilio para solucionar definitivamente el conflicto. La convocatoria dejaba en suspenso la ejecución de la sentencia conjunta de Celestino y Cirilo. El concilio fue convocado por el emperador para el día de Pentecostés, 7 de junio del año 431, en la ciudad de Éfeso.

Cirilo de Alejandría antes, durante y después inmediatamente del concilio dio variadas muestras de lo peor de su carácter y modo de proceder. Un preanuncio de los métodos que estaba dispuesto a utilizar puede advertirse ya en la comitiva con que se presentó en Éfeso. Teodosio II había ordenado a los obispos de las sedes metropolitanas, y a Cirilo en concreto, que eligiesen entre sus sufragáneos a unos pocos obispos y con ellos se presentasen en la ciudad y fecha señaladas. Cirilo se presentó con cincuenta obispos, más un nutrido número de

3. Apéndice documental 2.2, pp. 633-634.

clérigos, monjes y aun de «parabolanos», los teóricos enfermeros, de hecho temida fuerza de choque del poderoso patriarca egipcio.

No nos detenemos en la exposición de la historia externa del concilio, porque el objeto de este capítulo es el de indicar en pocas líneas el desarrollo de la controversia doctrinal; pero sí es necesario recordar escuetamente la sucesión de los hechos más señalados.

Cirilo y su séquito llegaron a Éfeso unos días antes de la fecha señalada. Ya estaba allí Nestorio. Los dos protagonistas principales de la controversia se ignoraron mutuamente y no tuvieron ni el más mínimo contacto entre sí. El día 12 llegó Juvenal de Jerusalén con unos quince obispos, todos favorables a Cirilo. Anunciaban su llegada, pero avisando de su inevitable retraso por graves problemas en el viaje, Juan de Antioquía y sus obispos, inclinados a favor de Nestorio. Tampoco habían llegado los legados que enviaba Celestino I desde Roma. Sin esperar que llegasen y a pesar de las protestas de sesenta y ocho de los obispos presentes y del conde Candidiano, enviado del emperador para imponer el orden, Cirilo reunió a unos ciento sesenta obispos y declaró abierto el concilio el 22 de junio. Nestorio se negó a participar en esta asamblea. La jornada fue intensa. Se leyó el símbolo de Nicea. A continuación se leyó la segunda carta de Cirilo a Nestorio⁴. La asamblea confirmó que la doctrina contenida en ella estaba de acuerdo con la fe nicena. Se leyó después la respuesta de Nestorio a esa carta de Cirilo y se votó en contra. Cirilo hizo leer también la carta con que Celestino I le encargaba de proceder contra Nestorio y su tercera carta a Nestorio con el apéndice de los doce anatematismos, documentos que no fueron sometidos a votación ni a aprobación expresa, pero que se adjuntaron a los anteriores en las actas de la asamblea. Se examinaron también otras expresiones orales y escritas de Nestorio y se procedió a su deposición: «Nuestro Señor Jesucristo, de quien ha blasfemado, define por medio del presente santo sínodo que Nestorio es ajeno a la dignidad episcopal y a toda la asamblea sacerdotal». La sentencia se le comunica a Nestorio: «A Nestorio, nuevo Judas. Has de saber que, a causa de tus impías predicaciones y de tu desobediencia a los cánones, el día 22 de este mes de junio, de acuerdo con las reglas eclesiásticas, has sido depuesto por el santo sínodo y a partir de ahora no posees ningún rango en la Iglesia».

La conclusión de la asamblea fue acogida con gran entusiasmo por el pueblo presente en Éfeso, que lo celebró como un gran triun-

4. Apéndice documental 2.1, pp. 631-633.

fo de la ortodoxia, celebrando de manera especial la consagración oficial del título de la Virgen María «madre de Dios» (*theotocos*).

Ningún entusiasmo experimentaron Juan de Antioquía ni los obispos sirios cuando llegaron a Éfeso el día 26 y les fue comunicado que todo estaba hecho y que Nestorio había sido ya condenado y depuesto. Juan reunió inmediatamente un concilio con los suyos y algunos otros obispos en desacuerdo con el proceder seguido. El concilio presidido por Juan depuso a Cirilo y a Menón de Éfeso y excomulgó a todos los demás participantes hasta que no se retractasen y condenasen los doce anatematismos. Éfeso quedó sumido en la confusión y el desorden. Candidiano, Nestorio y este nuevo concilio informaron al emperador, quien respondía el 29 de junio anulando lo actuado por Cirilo y obligando a los obispos a permanecer todos en Éfeso hasta que resolviese el enviado especial que les anunciaba. Pero la situación se complicó aún más. En los primeros días de julio llegaron a Éfeso los legados romanos, que apoyaron inmediatamente a Cirilo. Volvió a reunirse el concilio que había condenado a Nestorio. En estas nuevas sesiones, que comenzaron el día 10, se aprueba todo lo decidido anteriormente. Se confirma la condena de Nestorio y se excomulga a Juan de Antioquía y los suyos. Pero en agosto llegó el anunciado legado del emperador, el conde Juan, quien tras diversas diligencias terminó arrestando a Nestorio, a Cirilo y a Menón. Teodosio II hace nuevos intentos para reconciliar ambas partes, pero, vista la imposibilidad, decreta la disolución definitiva del concilio. Cirilo logra huir a Alejandría y consigue que la corte imperial decida aceptar los hechos consumados.

Pero el problema doctrinal estaba aún muy lejos de quedar resuelto.

La doctrina cristológica positiva aprobada expresamente por el concilio de Éfeso es, como queda dicho, la contenida en la llamada segunda carta de Cirilo a Nestorio⁵. Sobre la encarnación del Hijo de Dios, Cirilo niega en ella toda transformación de la naturaleza del Verbo en naturaleza humana e, insistiendo en su esquema del *Lógos-sarx*, afirma que «el Verbo unió consigo, según la hipóstasis, una carne», pero específica: «una carne animada por un alma racional», con lo que se aleja claramente de la doctrina de Apolinar. Insiste, naturalmente, en la verdadera unidad en Cristo, «que no es sola voluntad o beneplácito, ni mera asunción de una persona». Una unidad, sin embargo, que «no suprime la diferencia de las naturalezas».

5. Apéndice documental 2.1, pp. 631-633.

Éstas, sin embargo, «al estar unidas por una verdadera unidad, forman un solo Cristo e Hijo». Esta doctrina la convierte el concilio de Éfeso en doctrina oficial de la Iglesia y terminará siendo recibida también por los antioquenos. No se puede decir lo mismo de los «doce capítulos» o anatematismos⁶, contra los cuales lucharán los de Antioquía porque descubrían en ellos unas expresiones y una terminología demasiado cercana a la de Apolinar.

En todo caso, conviene dejar bien claro que el concilio de Éfeso no se limitó simplemente a ratificar el símbolo de Nicea, sino que desarrolló sus afirmaciones y avanzó en la cristología de acuerdo con unos conceptos tomados al pie de la letra de la teología de Cirilo.

La oposición a los anatematismos fue grande, y el mismo Cirilo llegó a advertir que iba perdiendo terreno en el ambiente eclesiástico, donde no todos comprendían su excesivo celo, y, lo que era peor, en la corte de Constantinopla. No vaciló en recurrir entonces a un método práctico y casi infalible: el soborno de las personas más influyentes de la corte. No era la primera vez que lo hacía. Queda constancia cierta de una ingente cantidad de dinero, procedente de las ricas arcas de la iglesia alejandrina, invertida por su patriarca en este menester, para obtener el favor de los poderosos en los momentos más difíciles de su vida. Cirilo repartió sus «eulogías», «bendiciones» o más sencillamente «sobornos», hasta un total aproximado de unos 100 sólidos de oro, unas 1.080 libras también de oro, 66 avestruces, 56 cátedras de marfil, 30 asientos menores de marfil, 70 colchas, unas 120 alfombras de diversa calidad y tamaño, 61 manteles, 26 grandes mesas, y otros muchos regalos... Su generosidad le sirvió para aliviar por el momento su situación difícil, pero no tuvo un efecto muy duradero.

El principal problema personal, el de Nestorio, quedó rápidamente zanjado. El emperador, que proclamó bien claro que jamás condenaría a Juan de Antioquía ni a sus obispos, como había hecho el concilio de Éfeso, sí aceptó, en cambio, la condena y deposición de Nestorio e inmediatamente se le buscó en Maximiano un sucesor en la sede constantinopolitana. Esta deposición no fue admitida por los antioquenos y más tarde será la causa principal de que la iglesia sirio-oriental o persa se niegue en rotundo a aceptar el concilio de Éfeso⁷, quedando separada de la comunión con el resto de las iglesias, que terminaron aceptándolo.

6. Apéndice documental 2.2, pp. 633-634.

7. Véase capítulo XV, pp. 834-835.

Por lo que se refiere al problema doctrinal, a pesar de la acritud de la contienda, no tardó mucho en llegar un período de reflexión más serena, muy necesaria para salvar la irreductible distancia que separaba a las dos escuelas cristológicas. Teodosio II seguía presionando a Cirilo y a Juan de Antioquía para que hiciesen todos los esfuerzos posibles por reconstruir la paz entre sus respectivas iglesias. El sucesor de Celestino I en Roma, Sixto III, escribió también en el mismo sentido. Cirilo trató de explicar sus anatematismos, aunque siguió exigiendo la condena de Nestorio. Juan de Antioquía escribió a Cirilo en términos conciliadores, considerando que, con las explicaciones citadas, los anatematismos dejaban de ser objeción importante. Sobre todo, proponía una fórmula de fe que, finalmente, admitió Cirilo. En abril del año 433 se firmó la reconciliación entre las dos iglesias⁸. Curiosamente, la fórmula antioquena admitida por Cirilo era en buena parte la misma que la que habían enviado desde Éfeso los del concilio de Juan y los suyos al emperador Teodosio, precisamente como contrapropuesta o serie de precisiones a la doctrina contenida en los anatematismos cirilianos. Era un importante avance, porque en ella ambas partes admitían los dos aspectos que cada una de las escuelas tenía más interés en asegurar: la firme realidad de las dos naturalezas y su verdadera y perfecta unión. Se abandona «conjunción» (*sinaféia*) y se utiliza «unión» (*hénois*). Tras la confesión de un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor, se admite expresamente el título de madre de Dios (*theotocos*) de la Virgen, concesión de los antioquenos a la que se añade una expresión tan propia de los teólogos de Antioquía como era la de que el Verbo «desde la misma concepción unió a sí mismo el templo que tomó de María». Y en el párrafo añadido los antioquenos admiten la hasta entonces rechazada comunicación de los rasgos propios de cada naturaleza (la *communicatio idiomatum*), cuya más controvertida expresión había sido precisamente la de poder aplicar a María el título no sólo de madre de Cristo, sino también el de madre de Dios.

Otra concesión notable por parte de los antioquenos era la aceptación de la condena y deposición de Nestorio y el reconocimiento de Maximiano como sucesor suyo en Constantinopla. Solamente el más importante de los teólogos de Antioquía, Teodoreto de Ciro, siguió defendiendo la legitimidad de Nestorio.

Esta fórmula cristológica del 433 se convertirá en base de la solución por la que se inclinará el futuro concilio de Calcedonia.

8. Apéndice documental 3, p. 634.

La respuesta de Cirilo a Juan de Antioquía tras la reconciliación no pudo ser más entusiástica: «¡Alégrense los cielos y exulte la tierra! Ha caído la barrera de separación, ha cesado la tristeza, ha desaparecido toda clase de disensión...». Entusiasmo excesivo, porque la aceptación de una fórmula común estaba lejos de significar una interpretación también común de las expresiones y los conceptos estampados en ella. Aun después de la firma de esta fórmula de reconciliación, la unión de las dos naturalezas no significaba lo mismo para los antioquenos que para los alejandrinos. Cirilo, en sus explicaciones, seguía expresándose de modo que parecía admitirlas solamente antes de la encarnación.

El problema doctrinal era tan importante y decisivo en la vida del cristianismo, que no podía quedar resuelto tan rápidamente por un mero gesto de buena voluntad por parte de los grandes jerarcas eclesiásticos, incentivados por los deseos imperiales de reconciliación. En ambos campos se produjeron importantes conmociones y las suspicacias y acusaciones mutuas se multiplicaron. Los anatematismos seguían creando dificultades y, sobre todo, la desdichada fórmula de la *mía fisis tū Zeū lógou sesarcoméne*, «una naturaleza encarnada del Dios Verbo», no dejaba de ser, por una parte, piedra de escándalo para los de Antioquía y, por otra, un plano inclinado hacia el apolinarismo para aquellos alejandrinos y algunos monjes antioquenos que se aferraban a ella y querían llevarla hasta sus últimas consecuencias.

Fue Proclo, el sucesor de Maximiano en la sede de Constantinopla en el 434, quien en su *Tomo a los Armenios* cambió felizmente la terminología de la famosa frase ciriliana, al poner *hipóstasis* (persona) donde Cirilo ponía *fisis* (naturaleza), cambio que fue admitido tanto por el mismo Cirilo como por Juan de Antioquía. Quien no admitió el cambio y siguió aferrado a la fórmula de «una sola naturaleza» en Cristo después de la unión fue sobre todo Eutiques, monje en Constantinopla, del que se puede afirmar sin ningún género de exageración que era endeble en teología pero fuerte en influencias espirituales y cortesanas. Los numerosos monjes de Constantinopla y no pocos de todo el Oriente lo tenían en gran veneración. Además, y no en vano, era el padrino y padre espiritual del que, desde el año 441, era el gran valido de Teodosio II, el eunuco Crisafio.

1.5. Eutiques y el II concilio de Éfeso (449)

En pocos años desaparecieron de la escena los actores principales de la primera fase de estas encarnizadas luchas doctrinales. Proclo mu-

rió en el año 446; le sucedió en Constantinopla Flaviano. Juan de Antioquía había muerto ya en el 442 y le había sucedido su sobrino Domno. Cirilo había desaparecido en el año 444 y Dióscoro había ocupado la sede de Alejandría. Estos sucesores, juntamente con Eutiques, serán los protagonistas de la segunda fase del mismo conflicto aún por resolver.

Se renuevan los ataques contras los antioquenos y aun contra las concesiones hechas a éstos por Cirilo. Se intensifican sobre todo contra el máximo representante de la escuela antioquena, Teodoro, obispo de Ciro, a quien se acusa falsamente de defender una cristología más que nestoriana, mientras que, en realidad, admitía el título de *theotocos* para la Virgen y estaba bien lejos de hablar de dos Hijos.

Dióscoro siguió la misma política que sus antecesores con respecto a la sede de Constantinopla, deseoso como ellos de no permitir su supremacía sobre la de Alejandría. Podía contar con Eutiques como utilísimo aliado en la capital del Imperio. El monje constantinopolitano había dado sobradas muestras de oposición radical a Nestorio y de un entusiasmo sin límites por la cristología alejandrina.

Si en la primera fase de las discordias influyeron notablemente las intromisiones imperiales y ambiciones políticas o luchas por el poder, en esta segunda fase estos factores ajenos al contencioso estrictamente doctrinal intervinieron aún más decisivamente. Tampoco nos vamos a detener en ellos. Otros autores se han ocupado detenidamente de estudiarlos y no faltarán quienes sigan investigando en esa dirección indiscutiblemente necesaria para abarcar todos los aspectos del problema, aunque nunca lleguen a constituir la llave definitiva de la interpretación histórica de estos acontecimientos. En este capítulo, como hemos recordado repetidamente, nos ocupamos de resumir sobre todo el aspecto central de la historia del cristianismo en el siglo V, que es el de las controversias doctrinales.

Eutiques era gran admirador de Cirilo y de su doctrina, pero su admiración no llegaba hasta seguirle en sus concesiones terminológicas patentes en la fórmula del 433. Condensó su concepción cristológica en la frase «Confieso que Nuestro Señor se constituyó de dos naturalezas antes de la unión; pero después de ésta, no admito en él más que una». Concebía la unión de las dos naturalezas como una asimilación que las mezclaba y fundía en una sola, negando que el cuerpo de Cristo nos fuese consubstancial. Con él, pues, se puede hablar ya con propiedad de estricto *monofisismo*, aunque en Eutiques haya que atribuirlo más que a una profunda posición cristoló-

gica, a una preocupación poco ilustrada ante la temida amenaza del nestorianismo y a un conocimiento superficial de las cuestiones que se debatían.

Eutiques fue condenado por un sínodo de obispos presentes en Constantinopla (sínodo permanente o *endémousa*) bajo la presidencia del patriarca, Flaviano. Pero con el apoyo de Dióscoro de Alejandría y de su protector Crisafio, consiguió persuadir al emperador Teodosio II de que debía reunir un nuevo concilio general. Lo convenció hasta tal punto, que el emperador lo convocó, seguro de la inocencia de Eutiques y con el propósito declarado de conseguir en él su rehabilitación⁹. El concilio fue convocado para el 1 de agosto del 449 en Éfeso. Con vistas a este II concilio de Éfeso, el papa León I envió a Flaviano una larga epístola en la que rechazaba la doctrina de Eutiques y exponía su cristología. Es el famoso *Tomo a Flaviano*.

El II concilio de Éfeso, inaugurado el 8 de agosto del 449, estuvo presidido por Dióscoro de Alejandría por orden del emperador. No se permitió la lectura del *Tomo a Flaviano* que habían solicitado los legados del papa; no se reconoció la sentencia condenatoria de Eutiques del año anterior y, en consecuencia, se le repuso como presbítero y como archimandrita (superior de monasterios). Flaviano, en cambio, fue depuesto, atacado por una muchedumbre de soldados y monjes que irrumpieron en el aula y, finalmente, deportado. Murió en el camino hacia el destierro. Dióscoro consiguió que el concilio depusiese y mandase al exilio también a Teodoreto de Ciro, a Domno de Antioquía y a Ibas de Edesa.

Flaviano tuvo tiempo de apelar a Roma. Su escrito de apelación, en el que informaba de todo lo ocurrido, lo hizo llegar a manos del papa León uno de sus legados en el concilio, el diácono Hilario, que con grandes fatigas había logrado huir de Éfeso. No es extraño que, una vez informado, el papa León I calificase esta asamblea de *latrocinium* (Ep. 95, a Pulqueria). Ha pasado a la historia con el apelativo de «Latrocinio de Éfeso». El hecho de que el mismo calificativo podría haberse aplicado también en ciertos aspectos al primer concilio de Éfeso no lo convierte en inadecuado o injusto.

A la misma autoridad del papa de Roma apelaron algunos otros de los obispos depuestos, como Teodoreto de Ciro y Eusebio de Doria.

Aunque en este concilio se lanzó anatema contra el que afirmase la existencia de dos naturalezas en Cristo después de la encarna-

9. Apéndice documental 4.1, pp. 634-635.

ción y se aceptaron solemnemente los doce anatemas de Cirilo, sus sesiones, desde el punto de vista doctrinal, no significaron más que un episodio sin especial relevancia en el desarrollo de la controversia cristológica; un paso atrás que pronto iba a ser superado. En realidad, el papa León I había dado ya un importante paso adelante con su *Tomo a Flaviano*¹⁰, que no se había querido admitir en el II concilio de Éfeso.

El *Tomo a Flaviano*, aunque redactado con la ayuda de su secretario Próspero de Aquitania, refleja fielmente la doctrina cristológica de León I, quien se ocupó en repetidas ocasiones de pensarla, elaborarla y manifestarla en sermones y cartas. León I entra en la controversia utilizando un vocabulario ya puesto en uso por Tertuliano, que supo aplicar a la cristología, aclarando conceptos de manera bastante definitiva para los occidentales, aunque no todavía para los griegos. Su afirmación de la verdadera humanidad de Cristo es tajante: «Dios verdadero ha nacido en una naturaleza íntegra y perfecta de verdadero hombre». La naturaleza humana de Cristo no es diferente a la nuestra. Añade, además, que «cada una de las dos naturalezas opera lo que le es propio, en comunión con la otra; es decir: el Verbo opera lo que es propio del Verbo, mientras que la carne ejecuta lo que es propio de la carne». Expresión ésta difícilmente inteligible para los alejandrinos, que ven en ella la afirmación de dos naturalezas, sujetos (personas) de las respectivas operaciones. No lo entendía así León Magno, quien piensa y expresa con claridad que el único sujeto (persona) en Cristo es el Verbo: «el que es verdadero Dios, el mismo es verdadero hombre». En esa única persona «se dan juntamente la humildad del hombre y la grandeza de Dios», sin que Dios pierda su inmutabilidad ni la humanidad de Cristo quede disuelta en la divinidad.

1.6. El concilio de Calcedonia (451)

Teodosio II, después de marginar a su hermana Pulqueria, se había puesto en manos de Crisafio y, bajo la influencia de Eutiques y de Dióscoro, había cambiado de orientación teológica, apartándose tanto del patriarca de Constantinopla Flaviano como del papa de Roma. Lo hemos visto en los párrafos consagrados a Eutiques y al II concilio de Éfeso. Inútilmente León I rechazó las actuaciones de este concilio y pidió al emperador que convocase otro nuevo. No obtu-

10. Apéndice documental 4.2, p. 635.

vo de él más que negativas. Pero Teodosio II murió en accidente a finales de julio del 450. El 24 de agosto fue proclamado nuevo emperador el militar tracio Marciano, con el que se unió en matrimonio Pulqueria. Crisafio fue ejecutado. Unas fuentes históricas atribuyen esta última iniciativa a Pulqueria, otras la atribuyen a Marciano. Eutiques fue encarcelado y los restos mortales de Flaviano fueron repatriados a Constantinopla. Las circunstancias políticas, que eran entonces las que más directamente condicionaban los principales acontecimientos eclesiásticos, habían sufrido en pocos días un cambio radical. El matrimonio imperial se apresuró a dar muestras inmediatamente de su disposición plenamente favorable hacia el papa de Roma. Se ha especulado mucho sobre los motivos que les condujeron a adoptar esta actitud. Se insiste especialmente en los de orden político, dando por supuesto que las convicciones religiosas internas no tenían ninguna consistencia. Se reacciona así contra la historiografía de tinte apologético que, al contrario, daba como indiscutible la piedad de Pulqueria y la fidelidad ortodoxa de Marciano. Es posible que, en buena parte, estemos sometidos una vez más a la ley del péndulo. En todo caso, lo que interesa ahora es conocer cómo siguió desarrollándose la controversia doctrinal.

Los legados romanos que, cuando llegaron a Constantinopla, se encontraron con la grata sorpresa del cambio político, asistieron en la capital del Imperio, en octubre del 450, a un sínodo en el que el *Tomo a Flaviano* fue leído y aclamado por los presentes, entre ellos Anatolio, arzobispo de la capital. El mismo documento fue enviado a todas las sedes metropolitanas para que lo aceptasen y lo firmasen.

Pero también con respecto al nuevo concilio universal que el papa León había propuesto a Teodosio II y que éste había rechazado habían cambiado las circunstancias hasta el punto de que era ahora Marciano quien lo deseaba y León I el que, una vez obtenida la aceptación de su *Tomo a Flaviano*, se mostraba reticente. Al final se impuso, como siempre, la voluntad del emperador. El 23 de mayo del 451 convocó éste el concilio, que en un principio había de celebrarse en Nicea a partir del 1 de septiembre, aunque de hecho se abrió, por fin, en Calcedonia, el 8 de octubre del mismo año, con la presencia de más de 350 obispos, todos ellos orientales, menos dos obispos africanos huidos de los vándalos y los cuatro legados del papa (dos obispos y dos presbíteros).

León I pensaba que la misión del concilio era confirmar la doctrina cristológica que él daba ya por suficientemente aclarada en su *Tomo a Flaviano* y apartar de sus sedes a aquellos obispos que per-

sistiesen en las posturas adoptadas en el II concilio de Éfeso. La misión de sus legados era la de presidir y encauzar el concilio en esa dirección, siguiendo el programa que él había trazado. Pero la idea del emperador Marciano era diferente. Conocía más de cerca la situación eclesiástica en Oriente y las discordias que lo perturbaban, y concebía el concilio como un foro de discusión en el que el mismo concilio era el que tenía que encontrar una formulación dogmática que acabase finalmente con las controversias y quedase definida como doctrina oficial del Imperio. Por eso, encargó la presidencia efectiva del concilio a sus propios legados, y éstos fueron los que condujeron eficazmente las deliberaciones de la asamblea. Hasta por su distribución dentro de la sala era fácilmente perceptible la división fundamental de los obispos presentes en los dos grandes grupos de antioquenos u orientales y alejandrinos o egipcios, con los respectivos seguidores de otras regiones menos decididamente alineados.

Las primeras actuaciones del concilio se concentraron en la resolución de los problemas personales: condenar a los fautores del «Latrocinio de Éfeso», especialmente a Dióscoro de Alejandría y a Juvenal de Jerusalén. Fueron condenados y depuestos, aunque sólo tras largas horas de tumultuosa confrontación. También se ocuparon de restituir la fama y la memoria de Flaviano y de rehabilitar a los condenados en Éfeso II, entre ellos Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. Pero los legados imperiales insistían en la necesidad de concentrar los esfuerzos en los problemas doctrinales y llegar a una formulación cristológica definitiva. Se resistían los obispos y de manera especial los legados romanos. Por fin, se leyeron los documentos doctrinales que se creía eran suficientes para expresar la fe común, sin necesidad de acudir a nuevas formulaciones. Estos documentos fueron el símbolo de Nicea, el de Constantinopla, la segunda carta de Cirilo a Nestorio, la de Cirilo que contenía la fórmula de la unión del 433, y el *Tomo a Flaviano* del papa León. A pesar de algunas reticencias, estos documentos fueron aprobados por aclamación: «así lo creemos, sea anatema quien no crea así, es Pedro el que ha hablado por boca de León [...]; eterna memoria para Cirilo; León y Cirilo han enseñado lo mismo [...]». Esta solución no satisfizo al emperador. Por indicación suya se designó una comisión que preparase un documento doctrinal definitivo. Estuvo presidida por Anatolio de Constantinopla. Aunque no se ha conservado el texto de la definición redactada por esta comisión, parece claro que proponía una atenuación de la fórmula de León I, utilizando una expresión ya empleada anteriormente en Constantinopla y que consistía en afirmar

que Cristo existe *de* dos naturalezas, en vez de *en* dos naturalezas. La diferencia puede parecer insignificante para un profano en la materia, pero no lo era para los avezados obispos teólogos que tantos años llevaban ya discutiendo sobre el verdadero ser de Cristo. A las alturas en que se hallaba en esos momentos la controversia, utilizar «*de* dos naturalezas» parecía a algunos una peligrosa concesión terminológica a los alejandrinos, que podían interpretarla en un sentido «monofisita»: antes de la encarnación existían dos naturalezas; *de* esas dos se formó una sola en Cristo. Por eso la fórmula fue bien acogida por los obispos egipcios y asociados, y rechazada enérgicamente por una minoría formada por los orientales y los legados del papa. La firmeza de estos últimos, que amenazaron con retirarse del concilio, inclinó la balanza en contra de la fórmula, que fue rechazada. Una nueva comisión de veintitrés miembros se reunió para redactar un nuevo y largo documento cristológico. Éste será el definitivo. Fue firmado unánimemente y aprobado por aclamación en la sesión del 25 de octubre.

Cuidadosos de no aparecer como desobedientes al mandato del I concilio de Éfeso («a nadie le está permitido pronunciar, escribir o componer otra [fórmula] de fe además de la ya definida por los santos padres que se reunieron con el Espíritu Santo en Nicea»), los reunidos en Calcedonia presentaron su documento dogmático como una interpretación fiel, adaptada a las nuevas circunstancias, de la fe defendida en el «concilio» por excelencia (Nicea); una fe que había sido amenazada en los últimos tiempos tanto por Nestorio como por Eutiques. Confiesan, pues, su plena adhesión a los cuatro documentos ya aprobados anteriormente: al símbolo de Nicea, al de Constantinopla (381), a la segunda carta de Cirilo a Nestorio, a la de Cirilo que contenía la fórmula de la unión del 433, y al *Tomo a Flaviano* de papa León. De este último documento se mencionan explícitamente algunas de sus determinaciones, entre ellas una de especial significación: el anatema a aquellos que defienden «dos naturalezas del Señor antes de la unión pero una sola después de ella». A continuación procedieron a la exposición de la que consideraban como explicitación de la única cristología ortodoxa¹¹.

De manera clara e insistente se afirma la existencia en Cristo de dos naturalezas completas «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; sin que, de ninguna manera, la diferencia de las naturalezas desaparezca por la unión». Si a esto se añade la utilización

11. Apéndice documental 5, pp. 635-636.

de la fórmula «uno solo y el mismo Cristo Hijo, señor unigénito», reconocido «*en* dos naturalezas» (se abandona, pues, la equívoca expresión «*de* dos naturalezas»), es fácil comprender que Calcedonia no deja ningún resquicio a «una naturaleza encarnada del Dios Verbo», tan tenazmente mantenida por Cirilo y los alejandrinos. Además, el concilio, siguiendo el camino abierto por León I en su *Tomo a Flaviano*, se refiere a la permanencia en Cristo no sólo de las dos naturalezas, sino también de las propiedades (*idiomata*) de cada una de ellas. Es manifiesta la intención de los redactores del documento de no permitir que, para salvar la verdadera unión en la única persona, se disminuya lo más mínimo la realidad de ambas naturalezas y de sus propias operaciones.

Por otra parte, la fórmula de Calcedonia insiste, como no podía ser de otra manera, en la verdadera unión en una sola persona. No se habla ya de una unión «según la hipóstasis», sino expresamente de una sola hipóstasis, un solo sujeto de todas las acciones. En el *Tomo a Flaviano* del papa León ya se insistía en esto; el documento de Calcedonia parece querer subrayar la consistencia de la «persona» haciéndola equivalente a hipóstasis: «en una sola persona y una sola hipóstasis».

El concilio se ocupó también de varias cuestiones disciplinares encaminadas principalmente a la regulación del clero y, de modo especial, a la regulación de los monjes que con harta frecuencia perturbaban la paz eclesiástica y cívica con sus multitudinarias y belicosas intervenciones. Mención aparte merece el famoso canon 28, sobre el puesto que ha de ocupar el obispo de Constantinopla en la Iglesia universal. De ello se trata detenidamente en el capítulo XIV.

El concilio de Calcedonia, que confirmó y se apoyó en el de Éfeso, supuso un avance sobre éste en cuanto que, en vez de tener como primer objetivo combatir los excesos antioqueños de Nestorio, tenía que enfrentarse, en cambio, contra los extremismos contrarios, provocados por el triunfo en Éfeso de las posturas alejandrinas, personificadas, sobre todo, en Eutiques.

Sin embargo, las dos maneras de pensar, las dos preocupaciones complementarias y antagónicas de asegurar por una parte la realidad de las dos naturalezas y, por otra, la verdadera unidad en una sola persona, siguieron vivas después del concilio. Tan vivas que, en vez de producirse tras él la pretendida paz y unión de todas las iglesias, lo que se produjo fue la mayor y más duradera división de éstas. En poco tiempo, la Iglesia del Imperio romano quedó dividida irremediablemente en dos partes: los calcedonianos u «ortodoxos» y los

anticalcedonianos o «monofisitas». La extensión geográfica de estos últimos llegará pronto a coincidir con la de aquellos pueblos que, en buena parte, podían considerarse como sometidos a unas autoridades y a una cultura ajena a la propia: egipcios, etíopes, sirios y armenios constituirán, dentro del Imperio, un conjunto de pueblos cristianos, pero con un credo y una jerarquía diferente de la reconocida por los emperadores como oficial y obligatoria. El problema, en su origen fundamentalmente doctrinal, se convertía ahora en gravísimo problema también político. Por interés principalmente político, los emperadores bizantinos tratarán, en vano, de encontrar soluciones doctrinales intermedias que, desvirtuando las del concilio de Calcedonia, o compensando éstas con condenas personales a teólogos abiertamente opuestos al monofisismo, fuesen capaces de lograr la reconciliación religiosa de tan extensas regiones de su Imperio. A pesar del empeño que en ello pusieron, no lo lograron, aunque sí crearon, en cambio, graves disensiones en la Iglesia con unas intervenciones, mejor dicho, injerencias directas en las cuestiones doctrinales como no se había visto hasta entonces. La larga historia de estas intervenciones se resume en el capítulo XIV.

2. LA CONDENA DEL ORIGENISMO

2.1. Orígenes y origenismo

B. Altaner llama a Orígenes «el sabio más grande de la antigüedad cristiana» (1962, 198). En nuestro capítulo V J. Fernández Ubiña recuerda la fama extraordinaria de la que gozó Orígenes ya en vida, hasta el punto de que Julia Mamaea, madre del emperador Severo Alejandro, le hizo ir a Antioquía para tener ocasión de conocer personalmente a personaje tan celebrado. Naturalmente, tanta celebridad, y más siendo fundada en auténticos valores personales muy por encima de lo normal, no podía menos de suscitar envidias, recelos y contradicciones, que igualmente se manifestaron ya en su vida, como se recuerda también en el citado capítulo.

Por lo demás, Orígenes buscaba la verdad y la sabiduría cristiana con la mejor de las intenciones, de las que dio cumplidas muestras con su testimonio personal (murió como consecuencia de las torturas padecidas en la persecución de Decio) y a lo largo de toda su vida con su eficaz labor de estudio, enseñanza y apostolado cristiano. Era inevitable que, en su insistente y amplia búsqueda de la

verdad, llegase a formular expresiones o doctrinas con las que no habrían de estar de acuerdo todos sus lectores ni habrían de ser aceptadas más adelante por el magisterio oficial de la Iglesia. Se explica así también que contase con importantes adversarios. Esto no obstante, su singular conocimiento de las Escrituras, la profundidad de sus reflexiones filosófico-teológicas, así como la extraordinaria abundancia de obras escritas, lo convirtieron en uno de los pensadores cristianos de la antigüedad más leído y apreciado por los principales Padres y escritores de la Iglesia. Fueron muchos los que lo apreciaron con admiración: sus discípulos Dionisio de Alejandría († 263/265) y Gregorio Taumaturgo, el apóstol de Capadocia († 270); los dirigentes de la Escuela catequética de Alejandría, Teognosto (ca. 280) y Pierio († ca. 309), el presbítero y confesor de la fe Pánfilo, autor de una *Apología de Orígenes* († 310), Eusebio de Cesarea († 339), Basilio Magno († 379), Gregorio Nacianceno († ca. 390), Dídimo el Ciego († ca. 398), etc. También entre los latinos contó con sinceros admiradores como Hilario († 367), Ambrosio († 397) y Rufino († 410). Jerónimo, en una carta a Paula, del año 385, en la que enumera una larga lista de las obras de Orígenes, hace de él la siguiente alabanza:

¿Veis cómo tanto griegos como latinos han sido superados por el trabajo de un solo hombre? ¿Quién ha podido leer jamás tanto como escribió él solo? Y ¿qué premio recibió por tanto sudor? Es condenado por su obispo Demetrio. A excepción de los obispos de Palestina y Arabia, Fenicia y Acaya, todo el orbe de la tierra consiente en su condenación. La misma Roma reúne contra él un senado, no por la novedad de su doctrina, tampoco por herejía, como simulan ahora contra él perros rabiosos, sino porque no podían soportar la gloria de su elocuencia y de su ciencia y porque, cuando él hablaba, todos parecían mudos (*Ep.* 33).

Siete u ocho años después, Jerónimo dedica a Orígenes un amplio y elogioso capítulo, el 54, de su *De viris illustribus*, sin que exprese aquí tampoco la más mínima reserva sobre su ortodoxia. Sorprende, pues, que de repente y muy poco tiempo después, Jerónimo mencione una y otra vez las «herejías» de Orígenes y se convierta en uno de los más decididos adversarios de los «origenistas». ¿Qué ocurrió en esos pocos años, últimos del siglo IV, para que se operase tan llamativo cambio y surgiese esta dura ofensiva contra Orígenes?

A finales del siglo IV la gran masa del monacato estaba formada por campesinos de escasa cultura. Para esta gran mayoría, el monje debía poner todo su empeño en la compunción, la soledad, el tra-

bajo, la penitencia y la oración. No había lugar para el cultivo de las letras ni para especulaciones sobre las Escrituras o sobre doctrinas religiosas. Solamente una minoría de monjes, procedentes de la clase cultivada, pretendía unir a la oración y la penitencia el ejercicio del pensamiento aplicado a las verdades de la fe. Estos últimos suscitaban reservas y suspicacias entre los de la mayoría iletrada, cuando no escándalo o graves perturbaciones.

En uno de esos grupos minoritarios surgió el nuevo problema. Algunos monjes ilustrados, asiduos y entusiastas lectores de la obra de Orígenes, trataron de asimilar y desarrollar precisamente algunas de sus doctrinas más discutibles, doctrinas que propagaban entre los que podríamos llamar la aristocracia intelectual del monacato egipcio. De aquí surgirá la nueva gran ofensiva contra los «errores y herejías de Orígenes» que tendrá dos capítulos o momentos bien diferenciados, cada uno de ellos con sus propias características. El primer capítulo tendrá lugar en los últimos años del siglo IV y primeros del V, Egipto será el terreno principal de su desarrollo y la contienda se desenvolverá casi exclusivamente en los medios eclesiásticos, sin intervención importante de la autoridad civil. El segundo, en cambio, pertenece al siglo VI, su espacio geográfico es principalmente Palestina y la autoridad imperial interviene activamente. También en lo estrictamente doctrinal existen diferencias.

2.2. El origenismo en los monjes de Egipto

La primera noticia nos viene de Epifanio (ca. 315-403). Es él quien da la primera y definitiva voz de alarma en su enciclopedia de herejías, el *Panarion*, escrita entre los años 374-377, donde advierte que la «herejía nacida de Orígenes» existió primeramente en Egipto y «en la actualidad existe entre personas eminentes, que pretenden haberse entregado a la vida solitaria y de hecho se han retirado a la soledad y han abrazado la pobreza» (*Panarion* 64,4). Pero el impetuoso obispo de Salamina y metropolitano de Chipre no se contentó con dejar constancia por escrito del nuevo peligro. En el año 393 emprendió viaje a Palestina e irrumpió en Jerusalén, donde, sin contar con el obispo de esa sede Juan, es más, en contra suya, predicó contra el «origenismo». En una carta que le escribe Epifanio en el 394 (traducida al latín poco después por Jerónimo) recopila sus hazañas durante la incursión en Jerusalén e insta de nuevo al obispo Juan a combatir a Orígenes, «padre de Arrio, y raíz y padre de otras herejías». Enumera y combate, entre otros, los siguientes errores de Orí-

genes: 1) no puede el Hijo ver al Padre ni el Espíritu Santo ver al Hijo; 2) las almas han sido antes ángeles en los cielos y, cuando pecaron allá arriba, fueron arrojadas a este mundo; relegadas en estos cuerpos como en túmulos o sepulcros, redimen las penas de sus antiguos pecados; 3) los cuerpos de los creyentes no son, pues, templos de Cristo, sino cárcel de condenados; 4) las almas se llaman almas porque al venir de las regiones celestiales a estas inferiores, perdieron el calor original; 5) el diablo volverá a ser lo que fue, volverá a la misma dignidad, volverá al reino de los cielos; 6) niega la resurrección de la carne. Epifanio resume así su postura ante el problema origenista:

Enemigas y dignas de odio son las palabras de Orígenes, repugnantes para Dios y para sus santos. Y no sólo las que he aducido, sino otras innumerables. Pero no es ahora mi propósito combatir todas sus doctrinas. Nada me ha quitado Orígenes, ni pertenece a mi generación; no lo odio ni lo combato por asuntos terrenos ni por alguna herencia; confieso simplemente que me duele y me duele mucho ver que tantos hermanos, sobre todo algunos que tienen una profesión importante e incluso han alcanzado el grado máximo del sacerdocio, engañados por sus argumentos y su perversísima doctrina, se han convertido en pasto del diablo (Jerónimo, *Ep.* 51).

A Jerónimo le convencieron los argumentos de Epifanio contra Orígenes y se convirtió también en combatiente contra la herejía origenista, aunque es verdad que en algunas ocasiones supo adoptar una actitud menos radical que la del obispo de Salamina. Por ejemplo, en una carta escrita en el 397 a Tranquilino, sobre cómo leer a Orígenes, dice:

Pides mi pobre opinión sobre si hay que rechazar absolutamente a Orígenes, como propugna el hermano Faustino, o si hay que leerlo, como opinan algunos otros, entre los cuales me encuentro. Pienso que a veces hay que leer a Orígenes por erudición, lo mismo que a Tertuliano y a Novato, a Arnobio y a Apolinar y a algunos otros escritores eclesiásticos, tanto griegos como latinos, de manera que nos quedemos con lo bueno que tienen y evitemos lo contrario, de acuerdo con el apóstol Pablo que dice: «probadlo todo y retened lo bueno» (*Ep.* 62).

La activa militancia de Jerónimo contra cualquier atisbo de «origenismo» le impulsó a enemistarse con su obispo Juan de Jerusalén y su antiguo amigo Rufino.

Un tercer protagonista importante y decisivo en este primer capítulo del antiorigenismo fue Teófilo, obispo de Alejandría. De él dependían los monjes de los desiertos egipcios, entre los cuales predominaban con mucha diferencia los llamados «antropomorfistas», monjes totalmente desinteresados de toda erudición teológica y que rechazaban cualquier interpretación alegórica de la Biblia. Su gran entusiasmo por el contacto con Dios por medio de la oración requería, debido a su bajo nivel cultural y a su simpleza, hacérselo presente en su imaginación con formas aprehensibles por los sentidos, por lo que lo concebían como dotado de cuerpo humano. Escriturísticamente se apoyaban en la interpretación literal de las palabras del Génesis: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (1,26). No es de extrañar que estos monjes rechazasen escandalizados a los monjes pertenecientes a la minoría intelectual que seguía leyendo a Orígenes y defendía una naturaleza espiritual de Dios carente de cuerpo material.

Teófilo era intelectual, apreciaba las obras de Orígenes y a los monjes devotos de este último, pequeño grupo establecido en Nitria, entre los que descollaban cuatro hermanos conocidos como los «hermanos largos», porque todos eran de muy notable estatura. El historiador Sócrates dice de ellos que también «sobresalían en santidad de vida y erudición» (HE 6,7). Al mayor de ellos, Dióscoro, Teófilo lo consagró obispo de Hermópolis en el 394. Al más distinguido por su sabiduría y su devoción a Orígenes, Teófilo había querido hacerlo también obispo, pero Anmonio, que así se llamaba, se negó a aceptar la dignidad episcopal. A los dos más jóvenes, Eusebio y Eutimio, los había sacado de la soledad del desierto para tenerlos junto a sí en el gobierno de la iglesia egipcia. Con el gran Anmonio se relacionará también muy estrechamente Evagrio Póntico, otro intelectual entregado a la vida monástica y al que habremos de referirnos con más detención más adelante.

Teófilo se sintió obligado a sacar de su engaño a los monjes «antropomorfistas». Pasada la fiesta de la Epifanía, los papas de Alejandría solían enviar cada año una carta encíclica a todo el clero, monjes y pueblo de su iglesia para comunicarles la fecha del principio de la cuaresma y de la pascua. En la correspondiente al año 399, Teófilo, además de anunciar las citadas fechas, hacía largas reflexiones contra las representaciones antropomórficas de Dios, condenándolas como heréticas. Vale la pena transcribir la narración que hace Casiano de lo que sucedió cuando llegó a los monjes la carta de Teófilo, porque tiene el valor inapreciable de lo vivido personal y directamente:

Fue recibida [la carta] con tan gran amargura por casi todo el colectivo de monjes establecidos en la provincia de Egipto, dado el error de su simplicidad, que la mayor parte de los ancianos declaró que el citado pontífice debía ser rechazado por toda la hermandad como contaminado de gravísima herejía, puesto que combatía expresiones de la Escritura santa negando que Dios omnipotente tuviera figura humana, siendo así que la Escritura afirma manifiestamente que Adán fue creado a su imagen (*Colaciones* 10,2).

A excepción de Pafnucio —continúa Casiano— todos los demás del desierto se negaron a leer o proclamar públicamente la carta.

Mucho significaba para aquellos monjes el que se les obligara a renunciar a sus populares representaciones antropomórficas de Dios. Queda esto bien patente en la anécdota que cuenta a continuación el mismo Casiano. Serapión era uno de esos venerables ancianos afeerrados a su tradicional concepto del Dios dotado de cuerpo material. La doctrina de la carta sobre la espiritualidad de Dios, de la que le quería convencer el abad Pafnucio, le parecía una novedad desconocida hasta ahora por los monjes. Un docto diácono, Fotino, venido de Capadocia, expuso ante los monjes de Esceta la exégesis que todos los jefes de las iglesias hacían unánimemente de las citadas palabras del Génesis, y la apoyó con abundantes testimonios. Serapión no tuvo más remedio que admitir sus argumentos y renunció a su antropomorfismo. Pero no sin profundo dolor. Escribe Casiano:

En medio de su oración se sintió tan confuso el anciano, al ver que desaparecía de su corazón aquella imagen antropomórfica de la divinidad que siempre había tenido ante sí que, de repente, prorrumpió en amargos llantos y repetidos sollozos y, postrado en tierra, se lamentaba a gritos: «¡Ay mísero de mí, me han quitado a mi Dios, no tengo ya a quién aferrarme, no sé ya a quién adorar, a quién dirigirme!» (*ibid.* 10,3).

Pero no todos eran tan humildes y pacíficos como Serapión. Según el historiador Sócrates, los monjes de Egipto abandonaron sus monasterios y se dirigieron en masa a Alejandría para manifestarse ante el obispo Teófilo, acusándolo de impiedad y dispuestos a acabar materialmente con él. Siempre según Sócrates, Teófilo logró apaciguarlos con frases equívocas de apariencia antropomórfica y, sobre todo, cediendo a sus instancias de condena de Orígenes y de los monjes minoritarios que le seguían en su concepto incorpóreo de Dios (HE 6,7).

Es difícil saber si sucedieron así exactamente los hechos. En todo caso, una cosa es clara: Teófilo, en este mismo año 399, dio un giro de ciento ochenta grados y pasó de ser entusiasta seguidor de Orígenes y amigo de los «hermanos largos» a decidido antiorigenista y enemigo y perseguidor de dichos hermanos y demás monjes «origenistas» del desierto de Nitria. El mismo Sócrates da como causa de esta repentina animadversión contra sus antiguos amigos el abandono por parte de éstos de sus cargos en Alejandría y su vuelta al desierto para proseguir en paz la vida monacal. Otros historiadores antiguos ofrecen otras explicaciones no menos desprovistas de justicia. Paladio, monje en Egipto en esos años y obispo de Helenópolis después, ha dejado escritas descripciones de la manera de actuar de Teófilo contra sus antiguos amigos y colaboradores. Fue una despiadada persecución la que emprendió contra los «hermanos largos» y demás monjes «origenistas». Según Paladio, Teófilo reunió un sínodo en el que excomulgó a dichos hermanos y acusó a los monjes de Nitria ante la autoridad imperial, solicitando para ellos la expulsión de Egipto *manu militari*. A la cabeza de una «multitud de desalmados», hizo arrojar de su sede a Dióscoro, invadió de noche el monasterio, buscó en vano a los tres «hermanos largos» (se salvaron ocultándose en un pozo) e incendió sus celdas, ardiendo en ellas libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, otros importantes códices, incluso la eucaristía y, «según dijeron unos testigos», hasta un niño perdió la vida en el saqueo. Los monjes de Nitria se dispersaron. Los «hermanos largos» y otros monjes del mismo monasterio (probablemente entre ellos Casiano) huyeron a Palestina y terminaron refugiándose en Constantinopla. La acogida que les ofreció allí el obispo, Juan Crisóstomo, le acarreó a éste la peligrosa enemistad de Teófilo, que logró pronto su deposición y destierro, obteniendo así de camino un buen triunfo sobre la sede rival.

Sobre cuáles eran los errores de Orígenes que tanto escandalizaban a Teófilo, y que según él se enseñaban en los monasterios de Nitria, estamos bien instruidos por la carta que escribió en septiembre del 400 a los obispos de Palestina y de Chipre para ponerlos en guardia contra dichos monjes, que se habían dispersado por estas dos regiones huyendo de la persecución. Su texto nos lo ha transmitido Jerónimo, traducido al latín (*Ep.* 92). En él, el obispo de Alejandría da unas explicaciones de los hechos muy diferente de la ofrecida por los historiadores citados, afirmando sobre los perseguidos: «No somos enemigos suyos y en nada les hemos perjudicado [...] únicamente hemos antepuesto el temor de Dios y la norma del rigor evan-

gético a la antigua familiaridad y amistad». Hace saber después que reunió un sínodo de obispos en Nitria, donde fueron leídos los libros de Orígenes y condenados sus errores. Es la primera condena oficial del «origenismo» y fue ratificada en el mismo año por el papa de Roma, Anastasio.

Éstos son los errores condenados por el citado sínodo: 1) inferioridad del Hijo con respecto al Padre; 2) el reino de Cristo acabará algún día y el diablo, purgados sus pecados, se salvará; 3) no se debe orar al Hijo, sino sólo al Padre; al oír este error, se añade en la carta, «nos tapamos los oídos y con voz unánime condenamos tanto a Orígenes como a sus discípulos, para que un pequeño fermento no corrompa toda la masa»; 4) los cuerpos resucitados son corruptibles y se disolverán con el tiempo; 5) los ángeles no fueron creados en el cielo y al sufrir diversas caídas y ruinas recibieron cargos y nombres diferentes; 6) lo mismo que los demonios se alimentaban del olor de los sacrificios en las aras de los paganos, los ángeles se alimentaban de la sangre y del humo de los sacrificios de los israelitas; 7) defiende la magia y la astrología; 8) afirma que no es el Verbo de Dios quien se ha encarnado en Cristo, sino su alma; 9) Cristo volverá a ser crucificado, esta vez para salvación de los demonios.

Teófilo vuelve a exponer los errores «origenistas» en varias de sus cartas festivas, en los años 401, 402 y 404. En la del año 402, conservada también y traducida al latín por Jerónimo (*Ep.* 98), comienza combatiendo las doctrinas de Apolinar, afirmando contra él, de manera clara e insistente, que el Verbo, en la encarnación, «asoció consigo no sólo la carne, ni un alma irracional y sin espíritu, sino todo el cuerpo y toda el alma, para mostrar en sí un hombre perfecto y dar una salvación perfecta a todos los hombres, en sí y por sí». A partir de aquí se dedica a refutar los errores de Orígenes, a quien tilda de «hidra de todas las herejías» y a su obra «herencia de garrulería que dejó al mundo como dañina posesión». Interesan especialmente en su exposición los párrafos que dedica a refutar la cosmología de Orígenes y sus seguidores, la doble creación: la de las criaturas racionales, intelectos puros primeramente, y la de la diversidad de los seres, después, donde recluir en castigo a las criaturas racionales que pecaron.

Hasta tiempos recientes se ha juzgado muy duramente este brote subitáneo antiorigenista del siglo IV, atribuyéndolo, más que a problemas doctrinales que pudieran constituir un verdadero peligro para la ortodoxia en esos momentos, a motivos personales y a la pa-

sión y arbitrariedad de los principales protagonistas de esa batalla. En la actualidad, se admite que no todo fue pura arbitrariedad y pasión desbocada. En realidad, en esos momentos habían surgido con fuerza nuevas causas de inquietud, procedentes del ambiente monacal egipcio. Esto se ha podido comprobar únicamente cuando se ha conocido el texto completo de una importante obra, las *Kefalaia gnostica*, de Evagrio Póntico, en una versión siríaca, descubierta por A. Guillaumont en 1952, publicada en 1958 y estudiada más tarde por el mismo autor.

Hijo de un presbítero, Evagrio nació en el Ponto hacia el año 345. Basilio de Cesarea lo hizo lector y Gregorio Nacianceno lo ordenó diácono. Evagrio vivió en Constantinopla, primero con el mismo Gregorio y después con su sucesor Nectario. Por los dos grandes maestros capadocios debió de ser iniciado en la lectura y el aprecio hacia Orígenes. Tras un problema surgido en la capital, viajó a Jerusalén, donde fue acogido en el monasterio del Monte de los Olivos por Melania la Vieja y Rufino, lectores también asiduos de las obras de Orígenes. Ellos le indujeron a una vida monacal, que Evagrio emprendió en Egipto, donde se estableció a partir del 383 hasta su muerte en el año 399. Se ejercitó en la ascesis en los conocidos centros monásticos del país Nitria y las Celdas, lugares donde encontró a monjes intelectuales como él y, como él, devotos seguidores de las elucubraciones de Orígenes. Evagrio se unió estrechamente a los ya citados «hermanos largos», especialmente a Anonio. La dura vida monacal no le impidió dedicarse a la lectura, al pensamiento filosófico-teológico y a la redacción de tratados, algunos de los cuales le convertirán en uno de los más preciados maestros de la espiritualidad monacal hasta nuestros días. Allí compuso también sus citadas *Kefalaia gnostica*. Mediante el examen de esta obra, A. Guillaumont ha demostrado claramente su honda implicación en la doctrina de Orígenes, reproducida, desarrollada y matizada de tal manera que adquiere incluso una originalidad que la hace más audaz todavía y menos aceptable por la ortodoxia ya establecida en los tiempos en los que escribe el Póntico. Queda así claro que en los tiempos en que Teófilo se lanzó al combate contra los origenistas, existía ciertamente en sus regiones egipcias un preocupante resurgir de ideas confusas y extrañas de Orígenes y de audaces seguidores de éste. Evagrio probablemente no llegó a conocer el nuevo rumbo de Teófilo ni su condena de las doctrinas que a él le eran tan queridas y familiares. Tampoco el saqueo del monasterio, puesto que murió a principios del mismo año 399 en que todo esto tuvo lugar. Murió

con 54 años, pero sus discípulos, sus enseñanzas y sus escritos continuaron ejerciendo gran influencia, especialmente en el medio monacal. Por eso, Evagrio, aun después de muerto, seguirá figurando entre los protagonistas de la contienda, renovada con especial virulencia en el siglo VI.

2.3. *El origenismo en Palestina. Las condenas de 543 y 553*

En el ocaso del neoplatonismo, que se consumará con el cierre definitivo de la escuela de Atenas en el año 529, todavía persisten filósofos y escritores que siguen especulando en esa línea de pensamiento en la cual se insertan ideas tan «origenistas» como las de la evolución de la unidad a la multiplicidad por degeneración progresiva, y el posterior retorno y restitución (apocatástasis) a la unidad primigenia. Por otra parte, las obras de Orígenes y las de Evagrio seguían leyéndose en los ambientes intelectuales del monacato, especialmente en regiones que no habían sido afectadas directamente por las actuaciones represivas de Teófilo de Alejandría.

El nuevo capítulo sobre el origenismo tiene como centro geográfico la zona de Palestina comprendida entre Jerusalén y el mar Muerto, lugar donde se sitúa el monasterio de la Nueva Laura, inaugurado en el año 507 y habitado por monjes disidentes del monasterio de la Gran Laura, fundado en el 478 por Sabas.

Sólo unos años después de su fundación, aparecen los primeros brotes de origenismo en la Nueva Laura. Se trata de cuatro monjes ilustrados, a los que preocupan especialmente los mismos problemas neoplatónicos de los primeros momentos, la preexistencia de las almas, la metempsícosis y la restauración final. Entre los cuatro, que fueron expulsados del monasterio, aunque más tarde pudieron volver a él, destacaba uno, Nonno, que será el principal propagador de la nueva corriente origenista, convirtiendo la Nueva Laura en cabeza y centro de una corriente de pensamiento que pronto llegó a contar con adeptos prácticamente en todos los monasterios de Palestina. Los monjes origenistas palestinos contaron con buenos puntos de apoyo en Constantinopla (Leoncio de Bizancio, Teodoro Asquidas), pero en la misma Palestina les surgió un decidido enemigo, Gelasio, nombrado en el 537 *higúmeno* (superior) de la Gran Laura. Los monjes origenistas palestinos reaccionaron violentamente ante la actitud hostil de Gelasio y organizaron una expedición contra su monasterio, que terminó en fracaso. No era más que el principio de su ruina.

Los antiorigenistas llevaron a Constantinopla la denuncia. Encontraron allí a un emperador Justiniano bien dispuesto a apoyar la condena de Orígenes y del origenismo. Era una acción que agradaba a Pelagio, legado del papa Vigilio, y que podía servir a Justiniano para lograr de este último, en compensación, su apoyo a la condena de Teodoro de Mopsuestia, que tanto deseaba en su preocupación por atraerse a los anticalcedonianos o «monofisitas». Justiniano, efectivamente, condenó a Orígenes y una buena serie de sus proposiciones por medio de un edicto promulgado en el año 543, que fue aprobado por el papa.

En el edicto el emperador teólogo refuta uno a uno los errores de Orígenes, que resume al final en forma de diez anatematismos. Justiniano se apoya en los escritos de Epifanio y de Teófilo de Alejandría ya recordados más arriba. Solamente aparece condenado un nuevo y curioso error (anatema 5), que debía de correr en esos tiempos, pero que no se encuentra en Orígenes: la forma esférica de los cuerpos humanos resucitados.

No fue aceptado el edicto por los «origenistas» de Palestina. Pero el principal sostenedor de éstos, Nonno, murió en el 547 y, tras su muerte, sus seguidores se dividieron en dos grupos: los decididos a mantener y aun a extremar más su «origenismo», y los que aceptaban algunas correcciones a sus doctrinas. Los primeros fueron tildados de *isochristes* (todos los seres racionales puros serán iguales, incluso Cristo, tras la apocatástasis), los segundos, en cambio, de *protocristes* (Cristo, creado antes que todos) o *tetradites* (se les acusaba de considerar a Cristo como una cuarta persona en la divinidad). Este segundo grupo fue atraído a la «ortodoxia» antiorigenista, al frente de la cual se hallaba en este momento el nuevo *higúmeno* de la Gran Laura, Conon. Éste fue el impulsor de la nueva condena del origenismo promovida por Justiniano en el II concilio de Constantinopla, quinto concilio ecuménico, del año 553.

En el capítulo XIV se trata sobre este concilio constantinopolitano, dedicado muy especialmente a culminar los esfuerzos de Justiniano I en pos de la condena de los «Tres Capítulos», otro caso más de condenas *post mortem*, en el vano intento de lograr la reconciliación de los anticalcedonianos. A esta ardua tarea fundamental, que no fue posible llevar a cabo sin pasar antes (y después) por penosas vicisitudes, se añadió la de aprobar sin problemas, aunque al parecer no como documento oficial del concilio, una nueva disposición de Justiniano, condenatoria del «origenismo», condensada esta vez en quince anatematismos, dirigidos expresamente contra «cier-

tos monjes de Jerusalén» que nosotros sabemos eran los ya citados *isochristes*, cuya cabeza era Teodoro Asquidas.

La doctrina «origenista» condenada en estos anatematismos ofrece por primera vez algunas variantes importantes con respecto a las anteriores. La más notable diferencia es que se presta especial atención a unos aspectos cristológicos que no habían aparecido hasta ahora: Cristo es uno más de todos los seres racionales que formaban la *hénade* primitiva; se distingue de ellos solamente porque fue el único que permaneció inmutable: no se cansó de la contemplación divina y en consecuencia fue el único que no decayó; siguió, pues, estrechamente unido al Verbo. Solamente en ese sentido (por su unión con el Verbo) puede ser considerado como Dios. Cristo, y no el Verbo, es el demiurgo, el creador del mundo, y el que se encarnó y descendió a los infiernos, etc. Su reino tendrá fin cuando tenga lugar la restauración final, cuando todos los seres racionales se habrán vuelto a unir al Verbo.

Existen otras diferencias, ya sea por omisión de algunos de los errores anteriormente condenados y que ahora no se mencionan, ya sea por la presencia de desarrollos más amplios o por la aparición de doctrinas hasta ahora no mencionadas. Lo importante es que, según ha demostrado A. Guillaumont, es seguro que los aspectos nuevos que presenta el documento de Justiniano del 553 revelan la influencia que había ejercido y seguía ejerciendo Evagrio Póntico en los monjes palestinos y, más en concreto, en los llamados *isochristes*, pues la doctrina ahora condenada respondía claramente a la elaborada por Evagrio en las *Kefalaia gnostica*. Eso explica que en esta ocasión, junto a Orígenes, se le condenara también a él explícitamente. De todos modos, aunque esta condena contribuyó decisivamente a la desaparición de las doctrinas «origenistas», la fama de Evagrio como modelo de virtudes y maestro de espiritualidad monacal continuó en vigor y continúa hasta nuestros días.

La controversia sobre el «origenismo» no tuvo la importancia ni la resonancia que tuvieron las controversias cristológicas antes recordadas. Fue un problema que se dirimía principalmente entre monjes, lo cual no significa que sea un hecho irrelevante en la historia del cristianismo antiguo, dada la profundidad y la extensión del fenómeno monacal en esa época. Pero sí es verdad que, además de tratarse de un problema más delimitado en su extensión y contenido, no surgió ni se desarrolló con pretensiones de disputa dogmática. Los monjes ilustrados que promovieron esas elucubraciones lo hicieron en la persuasión de estar exponiendo únicamente opiniones

sobre temas indiferentes, no contenidos en las Escrituras, y de los que, en consecuencia, podían libremente ocuparse en los tiempos que, en su soledad y retiro, dedicaban a ejercitar su inteligencia, aplicándola al mejor conocimiento de las cosas divinas. Guillaumont lo hace notar y recuerda, con Cirilo de Escitópolis, que citaban en su favor unas palabras de Gregorio Nacianceno en las que éste señalaba amplios campos sobre los que era posible filosofar libremente. Respondía así a su interlocutor:

Filosofa sobre el universo o los universos, sobre la materia, sobre el alma, sobre las naturalezas racionales, las mejores y las peores, sobre la resurrección, el juicio, la retribución, los padecimientos de Cristo. Porque en todo esto, si se acierta no es inútil, y si se yerra, no hay peligro (*Discurso* 27,10).

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Cristología de Nestorio*

1.1. [...] de tal manera que algunos presbíteros de entre nosotros, unos por impericia, otros por fraude herético oculto de antiguo en ellos, como en otros muchos casos en tiempos de los Apóstoles, enferman como herejes y blasfeman abiertamente que el Verbo Dios, de la misma esencia (*homoousios*) que el Padre, tomó principio de la Virgen madre de Cristo (*christotocos*), fue edificándose juntamente con su templo y fue sepultado con la carne; y que la carne no siguió siendo carne tras la resurrección, sino que adquirió naturaleza divina. Para decirlo en pocas palabras: ponen en relación la divinidad del Unigénito con el origen de la carne con la que se une, y la hacen sufrir con la carne; en cambio la carne unida a la deidad blasfeman que pasa a ser divinidad, usando la palabra «deificación», lo cual no es más que corromper lo uno y lo otro. A la Virgen madre de Cristo (*christotocos*) se han atrevido a divinizarla en cierto modo, porque no sienten horror de llamarla madre de Dios (*theotocos*), siendo así que los santos e inefables padres en Nicea no dijeron de la santa Virgen sino que nuestro señor Jesucristo se encarnó por obra del Espíritu Santo en María Virgen. Y no me detengo en citar las Escrituras, en las que en todas partes ángeles y apóstoles predicán a la Virgen madre de Cristo, no de Dios Verbo.

Supongo que ya habrá llegado a tu Beatitud cuántas contiendas hemos mantenido por todo esto; pero conviene que sepa también que no hemos luchado en vano, porque, por gracia del Señor, se han enmendado muchos

de los que se habían pervertido, apartándose de nosotros [...] Si alguien propone esta expresión «madre de Dios» (*theotocos*) no por la que da a luz, sino por haber nacido la humanidad unida al Verbo Dios, afirmamos que este vocablo no es conveniente en la que da a luz (porque lo conveniente es que una verdadera madre sea de la misma esencia que el que nace de ella), aunque se puede consentir el vocablo si solamente se le aplica a la Virgen porque de ella proviene el templo inseparable del Verbo Dios, no porque ella sea madre del Verbo Dios, pues nadie da a luz a quien le es anterior... (De la primera carta de Nestorio a Celestino papa. Ed. E. Schwartz, ACO I/2,13).

1.2. [...] mucho trabajo tenemos aquí tratando de eliminar en la iglesia de Dios la sucia impiedad de la pésima doctrina de Apolinar y de Arrio. Porque, no sé cómo, algunos eclesiásticos se han hecho una imagen mezclada de la divinidad y la humanidad del Unigénito y padecen la enfermedad de los predichos herejes, en cuanto que se atreven a verter las pasiones del cuerpo sobre la divinidad del Unigénito y pretenden que la inmutabilidad de la divinidad se transfiera a la naturaleza del cuerpo. A una y otra naturaleza que, por conjunción suma e inconfundible adoramos en una sola persona, las unen mezclándolas en la mutabilidad, ciegos que no recuerdan las enseñanzas de los santos padres, que claman abiertamente diciéndoles: creemos en un señor Jesucristo, Hijo de Dios, encarnado por obra del Espíritu Santo y María Virgen. [...] en cambio la humanidad nació posteriormente de la santa Virgen, la cual [humanidad], por su conjunción con la divinidad, es adorada por ángeles y hombres... (De la segunda carta de Nestorio a Celestino papa. Ed. E. Schwartz, ACO I/2,14).

2. *Cristología de Cirilo de Alejandría*

2.1. [...] El sagrado y gran concilio [de Nicea] enseña que el unigénito Hijo de Dios nació, según la naturaleza, de Dios Padre, Dios verdadero de Dios verdadero, luz de luz, por quien el Padre lo creó todo; y que descendió, se encarnó y, habiéndose hecho hombre, padeció, resucitó al tercer día y subió a los cielos. En estas palabras y en estos dogmas conviene que insistamos también nosotros, considerando diligentemente qué quiere decir eso de que el Verbo de Dios se encarnó y se hizo hombre. Porque no decimos que la naturaleza del Verbo se haya hecho carne por transformación de sí mismo; ni tampoco que se transformó en un hombre completo, compuesto de alma y cuerpo. Afirmamos que el Verbo unió consigo según la hipóstasis a una carne animada por un alma racional y así, de manera inexplicable e incomprensible, se hizo hombre y quedó constituido también en hijo de hombre, con una unión (unidad), que no es sola voluntad o beneplácito, ni mera asunción de una persona. Y aunque las dos naturalezas sean diferentes, al estar unidas por una verdadera unidad, forman un solo Cristo e Hijo. La unidad no suprime la diferencia de las naturalezas, sino que la divinidad y la humanidad, por conjunción secreta e inefable en una sola persona, constituyen un solo Jesucristo e Hijo.

De esta manera, del que subsiste ante todo siglo y ha sido engendrado por el Padre, se afirma que, según la carne, ha nacido de una mujer; no porque su naturaleza divina haya comenzado a existir en la sagrada Virgen, ni porque haya necesitado una segunda generación después de la recibida del Padre. Es una necesidad y una total impertinencia afirmar que el que existe antes de todos los siglos y es coeterno con el Padre necesita una segunda generación para poder existir. Lo que decimos es que por nosotros y por nuestra salvación se unió según la hipóstasis a la humanidad y nació de mujer. De ahí que se diga que ha nacido según la carne. Porque no nació primeramente de la Virgen un hombre ordinario en el que luego descendió el Verbo; lo que decimos es que, unido a la carne en el mismo útero materno, fue engendrado según la carne, reivindicando como propia la generación de su carne.

Del mismo modo decimos que sufrió y resucitó, no porque el Verbo de Dios haya sufrido en su propia naturaleza las llagas, los agujeros de los clavos, u otras heridas del mismo género (la divinidad no tiene cuerpo y, por tanto, no puede padecer), sino porque el cuerpo que hizo suyo experimentó todo esto; por eso se afirma de nuevo que padeció por nosotros. Porque el impassible estaba en un cuerpo pasible.

Del mismo modo pensamos respecto a su muerte: porque el Verbo de Dios es inmortal por naturaleza e incorruptible, vivo y vivificante. Pero, puesto que su propio cuerpo experimentó la muerte para que, como dice Pablo, redundase por gracia de Dios en bien de todos, se dice de él que sufrió la muerte por nosotros. No es que experimentase la muerte en cuanto a su propia naturaleza se refiere (sería pura locura decir algo así o pensarlo), sino porque, como acabo de decir, su carne ha gustado la muerte. Igualmente, porque su carne ha resucitado, se le atribuye la resurrección al Verbo, no porque haya caído en la corrupción, Dios nos libre, sino una vez más porque su cuerpo ha resucitado.

Así confesamos un solo Cristo y Señor, no porque adoremos a un hombre juntamente con el Verbo (eso de «con el Verbo» puede hacernos imaginar una división), sino porque adoramos a uno solo y el mismo, porque su cuerpo no es algo ajeno al Verbo y con él se sienta junto al Padre. No son dos Hijos los que se sientan junto el Padre, sino uno solo por su unidad con su propia carne. Si rechazamos como incomprensible o como indecorosa la unidad según la hipóstasis, terminaremos hablando de dos Hijos, porque será necesario distinguir y llamar a uno hombre de por sí, que ha sido honrado con la apelación de Hijo, y al otro, de por sí y separadamente Verbo de Dios, que posee por naturaleza el nombre y la realidad de la filiación. No es necesario, pues, separar en dos Hijos al único Señor Jesucristo. No serviría de nada a la rectitud de la fe, si se opina así, la unión de personas de que hablan algunos. La Escritura no dice que el Verbo unió a sí la persona de un hombre, sino que se hizo carne. Hacerse carne el Verbo no es otra cosa sino que ha participado como nosotros de la sangre y de la carne. Hizo suyo nuestro cuerpo y nació hombre de una mujer, sin por eso dejar de ser Dios ni el ser engendrado por Dios Padre. Lo que era, siguió siéndolo al asumir la carne.

Esto es lo que enseña en todas partes la doctrina de la fe íntegra. Así hemos comprobado que pensaron los santos Padres, que se atrevieron a llamar madre de Dios (*theotocos*) a la santa Virgen, no porque la naturaleza del Verbo o su divinidad haya tomado el principio de su existencia de la Santa Virgen, sino porque, como fue engendrado por ella el santo cuerpo dotado de alma racional y unido según la hipóstasis con el Verbo, se dice que éste fue engendrado según la carne.

Esto escribo ahora, por amor en Cristo. Te ruego como hermano y te conjuro ante Cristo y ante sus ángeles elegidos a que pienses y enseñes esto con nosotros para que quede a salvo la paz de las iglesias y que el vínculo del amor y la concordia sea indisoluble entre los sacerdotes de Dios.

Saluda a los hermanos que están contigo. Los que están con nosotros te saludan en Cristo» (De la segunda carta de Cirilo a Nestorio, enero-febrero 430, ACO I/2,20-22).

2.2. [Los 12 anatematismos de Cirilo de Alejandría (noviembre 430):]

1. Si alguno no confiesa que Emmanuel es Dios en verdad y que, por esta razón, la santa Virgen es madre de Dios (ya que engendró según la carne al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema.

2. Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según la hipóstasis, y que Cristo es uno con su propia carne, a saber, el mismo es Dios y hombre a la vez, sea anatema.

3. Si alguno divide en el único Cristo las hipóstasis después de la unión y las conecta por una mera conjunción de rango, de autoridad o de poder, y no más bien por una unión de unidad física, sea anatema.

4. Si alguno distribuye entre dos personas o hipóstasis las expresiones de las Escrituras evangélicas y apostólicas o las que los santos emplearon sobre Cristo o las que él mismo empleó sobre sí mismo y unas las refiere al hombre considerado como distinto del Verbo de Dios, y otras, como más propias de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema.

5. Si alguno se atreve a decir que Cristo es un hombre portador de Dios y no, más bien, que es Dios en verdad, como Hijo único y por naturaleza, puesto que el Verbo se hizo carne y participó como nosotros en la carne y en la sangre, sea anatema.

6. Si alguno se atreve a decir que el Verbo de Dios Padre es Dios o señor de Cristo y no confiesa, en cambio, que el mismo es a la vez Dios y hombre, al haberse hecho carne el Verbo, según las Escrituras, sea anatema.

7. Si alguno dice que Jesús como hombre fue activado por el Verbo de Dios y que fue circundado por la gloria del Unigénito, como si fuera otro distinto de él, sea anatema.

8. Si alguno se atreve a decir que el hombre asumido debe ser coadornado con el Dios Verbo, conglorificado y connombrado Dios, como una persona que está en otra (el prefijo «con» nos obliga a interpretarlo así), y no venera, más bien, al Emmanuel con una sola adoración y una sola glorificación, puesto que el Verbo se hizo carne, sea anatema.

9. Si alguno dice que el único Señor Jesucristo fue glorificado por el Es-

píritu, como si por él hubiera usado de un poder ajeno; como si de él hubiera recibido el poder actuar contra los demonios impuros y hacer signos divinos para los hombres; y no dice, en cambio, que es por su propio Espíritu por el que obró signos divinos, sea anatema.

10. La divina Escritura dice que Cristo se hizo el pontífice y el apóstol de nuestra confesión, y se entregó por nosotros en oblación a Dios Padre en olor de suavidad. Por tanto, si alguno dice que nuestro pontífice y apóstol no es el mismo Verbo de Dios cuando se hizo carne y hombre como nosotros, sino otro hombre nacido de mujer, distinto del Verbo; o si alguno dice que ofreció su sacrificio también por sí mismo y no, más bien, únicamente por nosotros (no tenía necesidad de sacrificio el que no tenía pecado), sea anatema.

11. Si alguno no confiesa que la carne del Señor es vivificante y propia del Verbo de Dios Padre, sino que es la de otro distinto, aunque unido por la dignidad al Verbo, es decir que sólo tiene la inhabitación de Dios, y no la confiesa, más bien, como hemos dicho, como carne vivificante porque se hizo propia del Verbo que puede vivificarlo todo, sea anatema.

12. Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne, fue crucificado en la carne, gustó la muerte en la carne y se hizo el primogénito de entre los muertos, ya que, como Dios que es, es vida y fuente de vida, sea anatema (ACO I/2,33-35).

3. Fórmula aceptada en la reconciliación (abril 433)

Confesamos a Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios unigénito, Dios perfecto y perfecto hombre con alma racional y cuerpo, engendrado, pues, del Padre, antes de los siglos en la divinidad; y, al final de los tiempos, por nosotros y por nuestra salvación, de María Virgen en su humanidad. Consustancial (*homoúsios*) al Padre en la divinidad, y consustancial con nosotros en la humanidad. Porque se produjo la unión (*hénosis*) de las dos naturalezas. Por ello confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Según este concepto de inconfusa unidad, confesamos que la santa Virgen es madre de Dios (*theotocos*), porque el Verbo de Dios se hizo carne y se hizo hombre, y desde la misma concepción unió a sí mismo el templo que tomó de ella.

Respecto a las expresiones evangélicas y apostólicas sobre el Señor, sabemos que los teólogos consideran algunas comunes, como propias de la única persona (*prósopon*); otras las distinguen, porque se refieren a las dos naturalezas, atribuyendo a la divinidad de Cristo las propias de Dios, y las humildes, a su humanidad (ACO I/2,188-189).

4. Sobre el II concilio de Éfeso o «Latrocinio de Éfeso» y doctrina de León I

4.1. [...] Si vieras que alguien provoca desórdenes o tumultos en perjuicio de la muy santa fe, pondrás a esta persona en prisión y nos lo notificarás. Haced que todo se lleve a cabo en buen orden, estad presentes en los juicios

y actuad de forma que el examen por parte del santo sínodo sea rápido y apropiado y que llegue a nuestro conocimiento. Que aquellos, que anteriormente juzgaron al muy piadoso Eutiques, estén presentes y se mantengan tranquilos y que no desempeñen el papel de jueces, sino que esperen la sentencia común de todos los otros santos padres, puesto que es lo que por ellos fue juzgado lo que ahora se juzga... (De las instrucciones de Teodosio II a su representante en el II concilio de Éfeso, año 449. Trad. de R. Teja, *Los concilios en el cristianismo antiguo*, p. 85).

4.2. Por tanto, manteniendo a salvo la propiedad de cada naturaleza y sustancia, y unidas ambas en una sola persona, la bajeza fue recibida por la majestad, la debilidad por la potencia, la condición mortal por la eternidad; y, para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza capaz de padecer, para que, como convenía para nuestro remedio, uno solo y el mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo por una parte pudiese morir y, por otra, no pudiese. Luego Dios verdadero ha nacido en una naturaleza íntegra y perfecta de verdadero hombre, todo él en lo suyo, todo él en lo nuestro.

[...] Tomó de la madre del Señor la naturaleza humana, no la culpa. Ni, por ser admirable en el señor Jesucristo el nacimiento, engendrado del seno de la Virgen, nos es diferente en la naturaleza. Porque el que es verdadero Dios, el mismo es verdadero hombre; y no hay falacia alguna, ya que se dan juntamente la bajeza del hombre y la grandeza de Dios. Así como Dios no sufre cambio al sentir misericordia, el hombre tampoco desaparece ante la dignidad [divina]. Cada una de las dos formas [naturalezas] opera lo que le es propio en comunión con la otra; es decir: el Verbo opera lo que es propio del Verbo, mientras que la carne ejecuta lo que es propio de la carne. Uno de ellos resplandece con milagros, el otro sufre las injurias. Y de la misma manera que el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria paterna, la carne no abandona la naturaleza de nuestro género.

[...] Por esta unidad de la persona, que hay que entender en cada una de las dos naturalezas, se lee que el Hijo del Hombre bajó del cielo, porque el Hijo de Dios tomó carne de la Virgen de la que nació. E, igualmente, se dice que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, siendo así que esto no lo padeció en la divinidad, en la que el Unigénito es coeterno y consustancial con el Padre, sino que lo padeció en la debilidad de su naturaleza humana. Por eso también en el símbolo [de la fe] confesamos todos que el unigénito Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, según lo del Apóstol: «Si lo hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la majestad» (Del Tomo de León a Flaviano, 13 de junio 449, ACO II/2,27-29).

5. Fórmula del concilio de Calcedonia

Siguiendo a los santos Padres, y todos de común acuerdo, enseñamos que hay que confesar a nuestro señor Jesucristo uno solo y el mismo Hijo, perfecto el mismo en la divinidad y perfecto el mismo en la humanidad, Dios

verdadero y hombre verdadero, el mismo con alma racional y cuerpo, el mismo consustancial al Padre en la divinidad, y consustancial a nosotros en la humanidad, semejante a nosotros en todo, menos en el pecado; engendrado del Padre antes de los siglos en la divinidad; [engendrado] el mismo de María Virgen, madre de Dios, en la humanidad al final de los días, por nosotros y por nuestra salvación; uno solo y el mismo Cristo Hijo, señor unigénito, reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; sin que, de ninguna manera, la diferencia de las naturalezas desaparezca por la unión, sino al contrario, permanece la propiedad de cada naturaleza y concurren ambas en una sola persona y una sola hipóstasis; no dividido ni separado en dos personas, sino uno y el mismo Hijo unigénito Dios, Verbo, Señor Jesucristo, como antes los profetas y el mismo Jesucristo nos enseñaron sobre él y el símbolo de nuestros padres nos ha transmitido (Concilio de Calcedonia, documento dogmático del 25 de octubre 451, ACO II/1,2,129-130).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Acta conciliorum oecumenicorum* [ACO], ed. de E. Schwartz, 11 vols., Berlin-Leipzig, 1914-1940.
Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles, trad. de A. J. Festugière, Paris, 1982.
 Evagrio Escolástico, *Historia eclesiástica*, PG 86/2, 2415-2886.
 Jerónimo, *Epistolario*, 2 vols. Ed. y trad. de J. B. Valero, BAC, Madrid, 1993 y 1995.
 León Magno, *Cartas cristológicas*, introd., trad. y notas de J. C. Mateos González, Biblioteca de Patrística 46, Madrid, 1999.
 Nestorio, *Livre d'Héraclide*, ed. F. Nau, Paris, 1910.
 Paladio, *Historia lausiaca*, PG 34, 991-1278.
 Sócrates, *Historia eclesiástica*, PG 67, 33-841.
 Teodoro de Ciro, *Historia eclesiástica*, PG 82, 881-1280.

Estudios modernos

- Acerbi, S., 2001: «Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità. Il II concilio di Efeso (449)»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo V, Universidad Complutense, Madrid.
 Altaner, B., 1962: *Patrología*. Trad. y adaptación de E. Cuevas y U. Domínguez del Val, Espasa-Calpe, Madrid.
 Camelot, T., 1971: «Éfeso y Calcedonia», en *Historia de los concilios ecuménicos* 2. Trad. de M. M. Garijo y P. A. Gainzarain, ESET, Vitoria.
 De Halleux, A., 1976: «La définition christologique à Chalcédoine»: *Revue Théologique de Louvain* 7, pp. 3-23 y pp. 155-170.

- De Halleux, A., 1992: «Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)»: *Revue Théologique de Louvain* 23, pp. 425-458.
 De Halleux, A., 1993: «Nestorius. Histoire et doctrine»: *Irénikon* 66, pp. 38-51 y 163-178.
 De Halleux, A., 1993a: «Le Concile de Chalcédoine»: *Revue des Sciences Religieuses*, 67/2, pp. 3-18.
 Dupuy, B., 1995: «La christologie de Nestorius»: *Istina* 40, pp. 56-64.
 Grillmeier, A., 1951: «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* I, Echter, Würzburg, pp. 5-202.
 Grillmeier, A., 1997: *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, trad. de M. Olasagasti Gaztelumendi, Sigueme, Salamanca.
 Guillaumont, A., 1962: *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Patristica Sorbonensia 5, Seuil, Paris.
 Perrone, L., 1993: «De Éfeso (431) a Calcedonia (451). La cuestión cristológica y la ruptura de la ecumene», en G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sigueme, Salamanca, pp. 67-103.
 Sesboüé, B. y Wolinski, J. (dirs.), 1995: *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, trad. de A. Ortiz García, Secretariado Trinitario, Salamanca.
 Teja, R., 1995: *La «tragedia» de Éfeso (431): herejía y poder en la antigüedad tardía*, Santander.
 Teja, R., 1999: *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid.
 Teja, R., 1999b: *Los concilios en el cristianismo antiguo*, Biblioteca de las Religiones 4, Orto, Madrid.

Capítulo XII

EL MONACATO CRISTIANO

Mar Marcos

1. EN LOS ORÍGENES DEL MONACATO CRISTIANO: EL ASCETISMO

Tradicionalmente se considera que el monacato cristiano surgió en Egipto en la segunda mitad del siglo III y que su fundador fue Antonio (ca. 250-356), un joven campesino de familia media y educación cristiana que, muertos sus padres, se acercó un día a la iglesia y oyó unas palabras del Evangelio que sintió iban dirigidas a él: «Si quieres ser perfecto, ve, vende todas tus posesiones y dáselas a los pobres; y ven y sígueme, y tendrás un tesoro en los cielos» (Mt 19,21). Antonio vendió entonces los bienes familiares, entregó a su hermana al cuidado de unas vírgenes y se dedicó al ascetismo. Su compromiso y su camino hacia la perfección fueron creciendo gradualmente, a la par que se alejaba físicamente de la civilización: primero se retiró en solitario cerca de su ciudad, luego, cuando tenía treinta y cinco años, se encerró en un sepulcro algo más alejado, después avanzó al desierto y se instaló en una fortaleza abandonada, donde vivió en soledad veinte años, y finalmente fue más lejos hasta asentarse en una solitaria montaña cercana al mar Rojo. Antonio vivió siempre como anacoreta (de *anachorein*, que designa la «subida» del valle del Nilo al desierto) y murió a la edad de ciento cinco años. Para entonces había alcanzado una inmensa popularidad por su rigor ascético, su santidad, su sabiduría natural y su capacidad para predecir y para obrar curaciones. Toda su vida fue una larga lucha contra el demonio, el gran enemigo de los monjes, que tiene su morada privilegiada en el desierto y que, experto en el arte del engaño, ataca los pensamientos y se presenta bajo diversas e insospechadas formas. No es

extraño que, justo antes de morir, Antonio advirtiera a los monjes que estaban con él: «Conocéis las insidias de los demonios. Habéis visto cuán feroces y a la vez cuán débiles son. Por tanto, no los temáis; respirad siempre a Cristo y creed en él, y vivid como si cada día fueseis a morir...». El demonio fue realmente la gran obsesión de los primeros monjes cristianos¹.

La fama de Antonio creció tras su muerte y sobrepasó las fronteras de Egipto gracias a la biografía que escribió unos meses más tarde Atanasio de Alejandría (ca. 295-373), quien le había conocido en persona. La biografía, escrita originalmente en griego, fue enseñada traducida al latín y se convirtió en un auténtico *best-seller* en Occidente, donde sirvió como estímulo para muchas vocaciones y constituyó un vehículo de primer orden en la difusión del monacato. Agustín se refiere a la influencia del ejemplo fascinante de Antonio en su propia conversión (*Conf.*, 8,6,14-15; 7,16). El impacto de la biografía fue también extraordinario en Oriente, como muestra el gran número de manuscritos del texto griego (unos 165) y las traducciones a varias lenguas orientales, como el copto, el etíope, el siríaco y el georgiano.

A pesar de que Atanasio se esfuerza por presentar a su héroe como el iniciador de la vida eremítica (de *eremos*, «solitario», «desierto»), para entonces existían ya otros «solitarios» en Egipto y en otras regiones, como Siria y Palestina. Eusebio de Cesarea habla, por ejemplo, de un cierto Narciso que, a principios del siglo III, vivió durante largo tiempo en el desierto impulsado por alcanzar una «vida filosófica» —así llamarán los monjes a menudo a su propósito, *philosophia*—; más tarde este anacoreta llegó a ser obispo de Jerusalén (HE VI,3,2). El mismo Antonio, como se menciona varias veces en la *Vida*, aprendió de otros eremitas, que vivían tanto en las cercanías de las ciudades como en el desierto, a quienes él visitó con asiduidad en los primeros años de su experiencia ascética.

La *Vida de Antonio* ejerció una influencia decisiva en el desarrollo del movimiento monástico, pero el impulso ascético se manifestó mucho antes en el seno del cristianismo. Y lo hace simultáneamente y de forma autónoma en las regiones más variadas de la cuenca del Mediterráneo y no en primer lugar en Egipto, como se ha sostenido a menudo, aunque es cierto que aquí alcanzó un desarrollo y unas formas peculiares. En las obras de Tertuliano y Cipriano de Cartago (finales del siglo II-medios del III) encontramos

1. Cf. Apéndice documental 1, p. 678.

testimonios abundantes de hombres y mujeres dedicados a la vida ascética (del griego *askéin*, «ejercitarse», «entrenarse») mediante la práctica de la abstinencia sexual, la renuncia a los bienes materiales, el ayuno, la oración y las obras de caridad. En la mayoría de los casos estos ascetas, entre quienes destacaban por su número las mujeres, permanecen inmersos en la sociedad, ejercitando su propósito en el ámbito doméstico, aunque constituyen grupos por afinidades espirituales. Disfrutaban de un estatuto privilegiado dentro de la comunidad cristiana, de un carisma particular que los predispone al don de la profecía y que justifica que, en ocasiones, sean alimentados a expensas de la Iglesia. No obstante, algunas formas de llevar a la práctica el impulso ascético levantaron sospechas en la Iglesia. Es así el caso de una modalidad de ascetismo que surge tempranamente en la historia del cristianismo y que tendrá una larga vida, la institución de las «uniones espirituales», esto es, la convivencia bajo un mismo techo de ascetas de distinto sexo que han hecho voto de castidad. Aunque en origen la Iglesia vio con buenos ojos esta forma de ascetismo, que exigía extrema santidad, las críticas surgen a partir del siglo III y se dirigen en particular contra las mujeres, a quienes se califica con términos despectivos, como *subintroductae* (introducidas subrepticamente) y *agapetae* (queridas)².

Aunque no poseemos suficientes datos para valorar el impacto que tuvieron estos ideales en otras comunidades cristianas del ámbito latino fuera del norte de África, hay algunos indicios que apuntan en el mismo sentido. En Roma el presbítero Novaciano, un hombre con gran cultura clásica, se recluyó (ca. 249-250) en una estancia con el propósito de dedicarse a la vida filosófica, esto es, a la vida contemplativa (Eusebio de Cesarea, HE VI,43,16). A Clemente de Roma se le atribuyen dos epístolas *De virginitate* (aunque parece que fueron escritas en la primera mitad del siglo III), que teorizan sobre la castidad y el modo correcto de llevarla a efecto. En el extremo Occidente, en Hispania, el concilio de Elvira (Granada), celebrado en los primeros años del siglo IV, trató varios temas relacionados con las vírgenes consagradas a Dios (cans. 13 y 27) y estableció un principio poco popular, la abstinencia sexual para los cargos eclesiásticos en el ejercicio del ministerio sagrado (can. 33). Estos cánones indican, por un lado, que la continencia era muy valorada en los medios eclesiásticos —aunque el canon 33 no tuvo gran efecto, ya que hubo

2. Cf. las críticas de Cipriano de Cartago, *Ep.* 4, y Apéndice documental 2, p. 679.

de ser repetido en otros concilios muchas décadas más tarde— y, por otro, que los ideales ascéticos ya estaban, incluso en un lugar tan lejano como Hispania, bien arraigados.

En Oriente, donde surgió el cristianismo y se difundió con mayor rapidez, el impulso ascético está presente desde los orígenes. La comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, compuesta por los apóstoles y los nuevos convertidos, vivía como una comunidad «monástica»:

Y todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían las posesiones y haciendas, y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno. Todos los días, con un solo corazón, frecuentaban asiduamente el templo, partían el pan en las casas, tomaban juntos el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y hallando favor ante todo el pueblo (Hch 2,44-47).

Seguían así las instrucciones de Jesús, que había mandado el abandono de las propiedades (Mt 19,21), de la familia (Lc 14,26-27) y de todos los lazos con el mundo para seguirle sólo a él (Mt 10,37-39). Las cartas de Pablo, por otra parte, animan a la ascesis, a la lucha del espíritu contra la carne y, en particular, al celibato y la continencia (1Cor 7,32-38; 9,27), estados que predisponen a la oración y la profecía. La búsqueda de la perfección mediante el ayuno, la limosna, la oración y la castidad, que constituyen la esencia del primer monacato, no difiere, en realidad, del ideal original del cristiano. Sólo cuando la Iglesia se expande y acomoda a las formas de vida del Imperio romano, entonces algunos cristianos fervientes se separan del resto para dedicarse con plenitud a la ascesis, alejándose físicamente de la civilización.

En el siglo II se difundió ampliamente en los medios cristianos de Oriente el ideal de la *encrateia*, una corriente ideológica que propugna la abstinencia sexual y del consumo de carne y vino. La *encrateia*, como tendencia ascética, existe antes del cristianismo y comprende un conjunto de ideas comunes a distintos grupos, que se dejan sentir en algunos ambientes judíos y en el helenismo pagano. En su forma radical (*enkratismo*) se excluye absolutamente el matrimonio y la procreación, lo que originó la sospecha de la gran Iglesia y la consideración de los grupos de marcadas tendencias encratitas como heréticos, en cuanto que tales ideas suponían el desprecio de los bienes creados. Huellas de encratismo se encuentran en los evangelios apócrifos y en algunos textos gnósticos de la biblioteca de Nag Hammadi, que la Iglesia rechazó por considerarlos

heterodoxos. Las ideas encratitas tuvieron una influencia particularmente intensa en algunas iglesias orientales, como las de Siria, donde en los primeros siglos sólo aquellos que guardaban la virginidad o la castidad perpetua eran bautizados. En el cristianismo siríaco, y en una época muy arcaica, surgió una institución ascética original de nombre un tanto enigmático, el «pacto» o «alianza». Aunque no estamos bien informados acerca de esta modalidad de compromiso ascético, las fuentes mencionan con frecuencia a los «hijos» y las «hijas» del «pacto» como miembros de un grupo ascético integrado en la estructura eclesiástica, constituyendo un orden clerical con funciones litúrgicas, aunque sus miembros no reciben una ordenación propiamente dicha ni parece que hicieran un voto formal. Tal vez tiene un origen judío en relación con los esenios de Qumrán, que se denominaban a sí mismos los «hijos de la alianza». A pesar de las condenas por parte de la gran Iglesia, el encratismo continuó siendo atractivo para muchos cristianos en los siglos siguientes y, como veremos, lo fue particularmente en los ambientes monásticos, donde se produjo una recuperación de estos ideales a partir del siglo IV.

Así, pues, antes de que Antonio se sintiera impulsado a abandonar el mundo para dedicarse plenamente a la ascesis ya existían en la Iglesia hombres y mujeres que habían sentido la misma llamada. Una llamada que respondía al mandato evangélico de la renuncia a los bienes y los gozos temporales para seguir con dedicación plena a Cristo. Pero a finales del siglo III y en las primeras décadas del IV este impulso ascético comenzó a expresarse de forma diferente a como lo había hecho antes. Algunos ascetas sienten la necesidad de retirarse físicamente, sobre todo al desierto, y lo hacen bien en la soledad total (*anacoretismo* o *eremitismo*), bien en una soledad parcial, reuniéndose de vez en cuando con otros solitarios (*semi-anacoretismo*), o bien agrupándose en monasterios para llevar una vida en común (*cenobitismo*). De las tres formas, el anacoretismo permaneció siempre como el ideal de vida del monje, sin duda porque, como lo experimentó tantas veces Antonio y los que le imitaron, la soledad en el desierto era una experiencia extremadamente dura³. En el siglo IV se puede empezar a hablar propiamente de *monacato*, entendiéndose por ello la práctica organizada del ascetismo en un espacio separado de la sociedad.

3. Cf. Apéndice documental 3, p. 679.

2. LAS RAÍCES DEL MONACATO CRISTIANO

¿Dónde están las raíces de este movimiento espiritual que impulsó a los cristianos a retirarse del mundo y a organizarse en comunidades aparte? La cuestión de los orígenes y las fuentes del monacato cristiano ha sido muy debatida, ya desde el siglo XIX, y continúa siéndolo todavía hoy. La ascesis no es una invención de los cristianos. El verbo *askéin*, de donde procede «ascesis», se refiere a la acción de entrenarse, tanto en el mundo de la educación física como militar, y desde un tiempo muy antiguo los griegos lo utilizaban también con el sentido de «ejercitarse en la virtud». En los ambientes paganos, los estoicos apreciaban los beneficios de la abstinencia, tanto sexual como alimentaria, para alcanzar el ideal filosófico de la *apatheia*, la eliminación de las pasiones. Los cínicos, con su vida itinerante, su dieta vegetariana, su aspecto desaseado y su desapego de la sociedad y los bienes materiales, podían confundirse por su apariencia con algunos monjes cristianos que optaban por una forma de vida errante. Pitágoras y sus discípulos formaban una comunidad filosófico-religiosa, basada en el principio de *koinonía*, el «amor fraterno», donde el estudio, la obediencia y la moderación —los pitagóricos eran vegetarianos, vestían todos igual y carecían de bienes propios— constituían la esencia de un grupo selecto al que sólo tenían acceso los iniciados. También la tradición platónica, en especial en su desarrollo tardío (neoplatonismo), invitaba al desprecio del cuerpo y del mundo de los sentidos. El vocabulario que se utiliza en los textos griegos para referirse al impulso filosófico que lleva a los hombres a alejarse del mundo y las pasiones (*askésis*, *anachóresis*, *monázein*, *koinobion*), será adoptado por los monjes cristianos para designar su experiencia religiosa, que, como hemos señalado más arriba, ellos denominaban *philosophia*. Existía, por tanto, en la cultura greco-romana un substrato espiritual de raíz filosófica que invitaba a la ascesis, una actitud que se exagera con la crisis espiritual que se documenta a partir del siglo III, cuando el Imperio pasa por graves problemas de todo orden y se inicia la Antigüedad tardía. Es entonces cuando Antonio se retira al desierto y se difunde el anacoretismo de forma general en Egipto, Siria y Palestina. Sobre este trasfondo de crisis espiritual puede situarse y comprenderse, en última instancia, el fenómeno del abandono masivo de la sociedad y la reclusión en el desierto.

Los estudiosos del cristianismo antiguo han tratado de encontrar precedentes inmediatos del monacato cristiano en otras religiones.

Dejando aparte el monacato budista, que tanto impresionó a los griegos desde la época de Alejandro Magno, se han propuesto varias fuentes en las que los cristianos pudieron inspirarse directamente. A finales del siglo XIX, H. Weingarten propuso una teoría que gozó de gran éxito y que, a pesar de los esfuerzos por refutarla, todavía hoy se toma en consideración: el monacato tuvo su cuna en Egipto y los ascetas cristianos encontraron un modelo en los sacerdotes de los templos de Serapis, los llamados *katochoi*, reclusos al servicio del dios, que guardaban la castidad, la pobreza y el retiro absoluto del mundo en una lucha sin tregua contra los demonios. Referentes más cercanos al cristianismo se encuentran en el judaísmo. Aunque la mística judía no es proclive a la ascesis, en los ambientes judíos de la época de Jesús se documentan dos comunidades religiosas con una forma de vida monástica: los esenios de Qumrán y los terapeutas de Alejandría.

Antes de la aparición de los manuscritos del mar Muerto (hallados entre 1946 y 1956), pertenecientes a la biblioteca de una comunidad esenia, ya había referencias literarias a esta secta judía en autores como Plinio, Filón de Alejandría y Flavio Josefo. Este último proporciona una descripción detallada de su modo de vida. Los esenios, que están diseminados por las ciudades de toda Palestina, rechazan los placeres y se someten a un rígido ascetismo, son célibes, desprecian la riqueza y tienen bienes comunes, se agrupan en comunidades igualitarias y democráticas, viajan sin ninguna propiedad, trabajan conforme a un horario, visten con gran modestia, comen en común y cumplen la Ley de un modo particularmente riguroso; el acceso a la secta es selectivo y gradual, tras cuatro años de pruebas y la prestación de una serie de juramentos; se dividen en clases según el tiempo que llevan en la práctica ascética y si son descubiertos en delito grave, tras un juicio inapelable, son castigados y pueden llegar a ser expulsados de la secta (Flavio Josefo, BJ II, 119-161). La comunidad de Qumrán, retirada en el desierto de Judea, surgió del movimiento esenio y se separó por el impulso de cumplir fielmente la palabra revelada, que creían conocer sólo ellos, dedicándose a la observancia rigurosa de la Ley. Entre los muchos manuscritos de su biblioteca se ha encontrado el texto de la *Regla de la Comunidad*, por la que se regía el acceso a la secta, extraordinariamente selectivo y difícil, y la rutina de la vida diaria, entendida como una lucha sin tregua contra las fuerzas del mal a la espera de una gran batalla final, que culminaría con la victoria de la luz y el triunfo de ellos mismos, los «hijos de la luz». Los romanos acabaron con estas expectativas apocalípticas y con la comunidad entera en la gue-

rra del 66 d.C. Las excavaciones en Qumrán han desvelado más de mil tumbas y un conjunto de construcciones donde habitaba este grupo, cuya organización y forma de vida coinciden en sus rasgos generales con la descripción de Flavio Josefo.

En las cercanías de Alejandría, junto al lago Mareotis, existía en la época de Filón (ca. 20 a.C.-40 d.C.) una comunidad ascética judía, cuya forma de vida se asemeja a la de los esenios, aunque Filón (*Sobre la vida contemplativa*) pone de relieve algunas diferencias sustanciales. Los terapeutas llevan una existencia totalmente contemplativa; aunque son abstinentes, admiten en sus comunidades a mujeres, que participan en las reuniones comunitarias; como los esenios, renuncian a la propiedad privada y practican una severa disciplina, con ayunos y oración constante, pero no viven en sentido estricto en comunidad, sino en una forma semi-anacoretica, aislados en cabañas distantes y reuniéndose periódicamente para las actividades litúrgicas. La semejanza de organización entre la comunidad judía de los terapeutas y algunas agrupaciones monásticas cristianas de Egipto, como las del desierto de Nitria, a las que nos referiremos más adelante, ha reforzado la idea de que los terapeutas fueron un modelo para los monjes coptos. De hecho, algunos autores cristianos, como Eusebio de Cesarea, creyeron que los eremitas descritos por Filón eran en realidad cristianos (HE II,16-18) y así ha sido aceptado comúnmente hasta finales del siglo XVIII.

Otra fuente de influencia que se ha invocado a menudo es el maniqueísmo, que se difundió extensamente en Egipto a partir de la segunda mitad del siglo III. El grupo de los «elegidos» («hermanos» y «hermanas»), que constituyen la élite de la iglesia maniquea, viven en monasterios situados en las ciudades, dedicados a la oración. Éstos se sostienen con donativos de los laicos y son centros de espiritualidad y cultura, con su *scriptorium* y biblioteca, hospital, sala para las reuniones comunitarias y edificios para la liturgia y el retiro espiritual. Allí los religiosos reciben instrucción y son enviados a evangelizar otros lugares. Los elegidos maniqueos deben cumplir una serie de mandamientos: se prohíbe la mentira, la violencia contra personas, animales y vegetales, las relaciones sexuales y el contacto con cualquier cosa que genere placer (por ejemplo, el baño), comer carne y tomar bebidas fermentadas. El último de los mandamientos impone la pobreza. El religioso maniqueo no tiene bienes propios y sólo puede acumular comida para un día y vestidos para un año. También los laicos están sujetos, aunque de forma menos rígida, a estos mandamientos, si bien no se les exige el celibato.

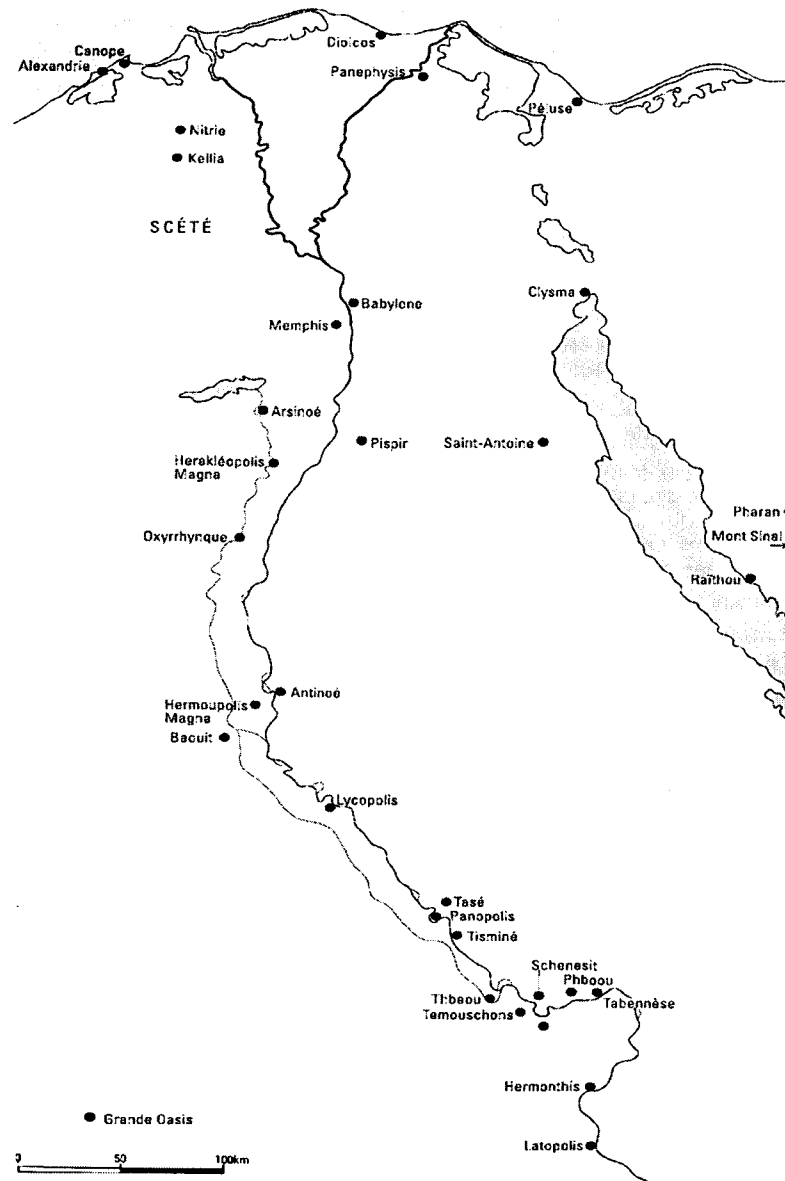
Se pueden encontrar múltiples analogías entre estos grupos ascéticos constituidos al margen del cristianismo y el monacato cristiano. Sin embargo, no es posible todavía hoy establecer una relación histórica entre unos y otros, aunque la influencia del maniqueísmo en el monacato egipcio parece fuera de toda duda. Los estudiosos procedentes de los ambientes cristianos, y especialmente monásticos, ponen el énfasis en la originalidad del monacato cristiano y en el carácter exclusivamente bíblico de sus fuentes de inspiración. Los monjes de la Antigüedad encontraban sus modelos en algunas figuras del Antiguo Testamento, como Elías, Eliseo y otros profetas que habitaban en el desierto (Jerónimo, *Ep.* 58,5), o incluso, remontándose mucho más atrás, en Adán antes del pecado (Juan Crisóstomo, *Hom. in Matth.* 68,3). La historia del pueblo de Israel y sus patriarcas está marcada por la experiencia del desierto y este motivo siempre inspiró a los cristianos. En el Nuevo Testamento Juan el Bautista es, junto con Jesús, la gran figura precursora de los monjes. Juan el Bautista, escribe Jerónimo a los monjes, «es el príncipe de vuestra institución. Es monje. Apenas nacido, vive en el desierto, se educa en el desierto, espera a Cristo en la soledad [...] Dichosos los que imitan a Juan, el mayor de los nacidos de mujer» (*Hom. in Johan. evang.*, CC 78, 517, trad. Colombás, 1998, 28). Jesús y sus discípulos y la primera comunidad cristiana de Jerusalén, pronto idealizada, fueron una fuente de inspiración para los monjes, que se consideraban continuadores de la vida apostólica.

Junto a los ideales ascéticos presentes en el cristianismo desde los orígenes y al clima espiritual de la época (neoplatonismo, gnosticismo, maniqueísmo), otros factores inherentes a la evolución interna de la historia del cristianismo pudieron ayudar a la eclosión del monacato a principios del siglo IV, sobre todo después de la paz constantiniana. Por una lado, el fin de las persecuciones y la desaparición de la figura del mártir, que vino a ser reemplazada por la del monje. Por otro, el crecimiento de la Iglesia y su progresiva secularización invitaron a algunos cristianos exigentes a separarse del común de los fieles para volver a formas de religiosidad más puras y comprometidas, un compromiso que llevó en algunos casos a manifestaciones ascéticas extremas y a exhibiciones de santidad extravagantes. Existió en el antiguo monacato cristiano, como veremos más adelante, un componente crítico hacia la Iglesia y su jerarquía, demasiado adaptada a las estructuras y las costumbres del Imperio romano.

3. EL MONACATO ORIENTAL

3.1. Egipto

Egipto ha sido considerado tradicionalmente como la cuna del monacato. A esta suposición han contribuido varios factores: la personalidad de Antonio, el «padre» del eremitismo, y la influencia de su biografía en la difusión por Oriente y Occidente de los ideales ascéticos del desierto, la amplia extensión que alcanzó aquí el fenómeno monástico (en la segunda mitad del siglo IV los anacoretas se contaban por miles en Egipto), la popularidad que los solitarios del desierto llegaron a alcanzar en todos rincones del Imperio y, sobre todo, la riqueza de la literatura monástica. Todo viajero cristiano piadoso que podía permitírselo hacia un *tour* por Egipto y muchos aspirantes a monjes se trasladaron allí para aprender las técnicas ascéticas de los padres (*apas*) del desierto. A estos viajeros y monjes extranjeros debemos la mayoría de la información que poseemos hoy sobre el primer monacato egipcio. Un grupo de monjes palestinos realizó un viaje en 394 y redactó unas memorias en las que se recogían notas sobre la personalidad y las hazañas de los más destacados ascetas que habían conocido o de los que habían oído hablar. La obra, que se conoce con el título de *Historia monachorum in Aegypto*, estaba destinada a instruir a la comunidad del Monte de los Olivos de Jerusalén, pero fue enseguida traducida al latín (en el 404) y a varias lenguas orientales. Al mismo género pertenece la *Historia lausiaca*, una colección de apuntes biográficos edificantes, redactada por el monje Paladio de Helenópolis, quien vivió durante más de una década con los monjes de Egipto en los principales centros de concentración ascética, la montaña de Nitria y el desierto de las Celadas. La obra, en la que se incluyen algunas biografías de monjes de Palestina, fue redactada hacia el 419-420 y está dedicada a un chambelán del emperador Teodosio II, Lauso, de donde le viene el título. En una fecha más tardía, hacia el siglo VI, se recopilaban los *Apophtegmata Patrum*, una colección de dichos y anécdotas de los primeros padres egipcios que recogía tradiciones orales desde el siglo IV. Como las obras anteriores, los *Apotegmas* fueron traducidos a varias lenguas: latín, copto, siríaco, georgiano, armenio, etíope, árabe y eslavo. Una fuente muy rica sobre el primer monacato egipcio, en particular sobre sus costumbres e instituciones, es la obra de Juan Casiano, un monje que vivió en Egipto, en el desierto de la Tebaida primero y luego en Escete, a finales del siglo IV. Instalado más tarde



MAPA 9. Los monasterios egipcios. Fuente: J. M. Mayeur y otros, *Histoire du Christianisme*, 14 vols., Desclée, Paris, 1995-2000, mapa 8.

en Marsella, donde fundó dos monasterios, uno masculino y otro femenino, Casiano redactó con los recuerdos de su experiencia egipcia dos obras de contenido ascético, las *Instituciones cenobíticas* y las *Colaciones* (entre 420-430). A estos textos que hemos citado hay que añadir un número de alusiones dispersas en obras de distinto carácter y múltiples fragmentos de papiro, que, junto con las excavaciones arqueológicas, proporcionan una información directa y más fiable sobre la realidad del primer monacato egipcio, muy idealizado en las narraciones hagiográficas.

Los monjes de Egipto se hallaban dispersos por distintos lugares de la geografía del país, pero se concentraban en el desierto a ambas márgenes del Nilo, no muy alejados del río, y particularmente en la región del Delta. Aquí, en las cercanías de Alejandría, en enclaves de fácil acceso para los visitantes, se situaban los tres centros más importantes de concentración de eremitas: la montaña de Nitria, a unos cuarenta kilómetros al sur de Alejandría, las Celdas (*Kellia*), unos veinticinco kilómetros más al sur, y Escete, unos cincuenta más al sur. Conocemos a través de muchas referencias la historia de la fundación de estos centros y los hitos principales de su evolución hasta el siglo VI, cuando entraron definitivamente en decadencia. A la montaña de Nitria, en realidad una colina, se retiró Amoun, originario del Delta y contemporáneo de Antonio. Su vida, como la de muchos otros ascetas legendarios, tiene trazos novelescos. De familia rica, Amoun se casó por imposición familiar y logró convencer a su esposa para vivir en abstinencia durante 18 años. Hacia el 325 se fue a la montaña, mientras su esposa se puso al frente de un grupo de vírgenes. Su aureola de santidad atrajo hacia él a otros anacoretas. Antonio mismo le visitó y le profesó gran estima. Amoun tenía el don de hacer milagros y el carisma de ver la realidad invisible, leer los pensamientos y adivinar los secretos. La afluencia de un gran número de seguidores hizo que Amoun y un grupo de discípulos dejaran la montaña y se trasladaran al desierto, luego llamado de las Celdas, donde reunió a una nueva colonia de anacoretas. Discípulos de Amoun fueron ascetas tan venerables como Pambo, Macario de Alejandría, que residió en las Celdas del 355 al 394, y Evagrio Póntico (en las Celdas del 382 al 399), uno de los intelectuales cristianos más notables e influyentes de su tiempo. El tercer centro monástico, Escete, fue fundado hacia el 330 por Macario el Grande, uno de los más famosos padres del desierto y de vida también novelesca. Nacido en el Alto Egipto en el seno de una familia modesta, fue camellero en Wâdi en Natrûn, donde se retiró a la vida eremítica, segui-

do por muchos discípulos. Hacia el 340 fue ordenado presbítero, años más tarde sufrió exilio por causa de la crisis arriana y regresó luego a Escete, donde murió en 390. Entre sus seguidores se cuentan algunos de los eremitas más renombrados, como Isaías, Moisés y Pafnucio. Por Escete pasaron Paladio, Evagrio Póntico y Juan Casiano, quienes conocieron personalmente a Macario y han dejado testimonio de lo que allí vieron. Paladio habla de 5.000 monjes en Nitria y unos 600 en la Celdas, aunque no es un autor muy fiable cuando se trata de cifras.

El complejo monástico situado en Wâdi en Natrûn y el lugar de las Celdas han sido excavados y ha podido conocerse mejor la forma de vida de estos primeros ascetas, así como la organización y la actividad económica de la comunidad, ampliando las noticias que proporcionan las fuentes literarias. Se practicaba allí una forma de vida semi-anacorética, con celdas separadas formando colonias (en Escete había a finales del siglo IV cuatro de esas colonias). La arqueología ha desvelado viviendas unipersonales complejas, con varias estancias, un patio, un pozo, letrinas y huerto. Existían para uso comunitario un comedor, hospital y hospedería para los visitantes. En cada colonia había una iglesia, regida por un monje-presbítero, a donde acudían los hermanos los sábados y domingos a la celebración de la sinaxis y una comida en común (*agape*). Los monjes trabajan con las manos, trenzando cestos, cuerdas y esteras, copiando manuscritos o produciendo otros bienes que luego eran vendidos. El régimen de comida era austero y el tiempo se distribuía entre el trabajo y la oración. No obstante, cada asceta practicaba conforme a su resistencia y existía una cierta libertad en cuanto al régimen de ayunos y al trabajo manual⁴.

Junto al anacoretismo y contemporáneamente surgió en Egipto el cenobitismo. Como en el caso de los anacoretas, los cenobitas tienen un padre, Pacomio, a quien desde la Antigüedad se considera el primer legislador de la *koinonia*, la vida en comunidad. Pacomio fundó su primer gran monasterio hacia el 320 en Tabennesi, cerca de Dendera, en la Tebaida, después de haber pasado por una larga experiencia ascética individual. Conocemos los detalles de su vida y la historia de sus fundaciones gracias a varias *Vidas*, que han llegado hasta nosotros en versiones copta, griega, latina, siríaca y árabe, y a las obras de sus discípulos más directos y sucesores al frente de los monasterios, Teodoro y Orsiesio. Estas obras han pasado por distin-

4. Cf. Apéndice documental 4, pp. 679-680.

tas fases de redacción y es difícil discernir lo que en ellas hay de auténtico con respecto al original. Poseemos también una traducción latina de la *Regla* de Pacomio, realizada por Jerónimo en 404, que, al igual que las obras anteriores, corresponde a un estadio posterior a la obra del fundador.

Como en el caso de Antonio, Pacomio no fue el primer fundador de un monasterio. En las *Vidas* se hace referencia a otros cenobios en su mismo tiempo y sabemos que existieron comunidades de monjes partidarios de Melecio, un obispo egipcio que originó un cisma tras la persecución de Diocleciano, documentadas en papiros hacia 330. Sin embargo, sus contemporáneos le percibieron como un innovador, reconociendo sus grandes dotes para la organización. Tras varios años de aprendizaje ascético junto al asceta Palamón, Pacomio se asentó en Tabennesi, un pueblo abandonado junto al Nilo, donde construyó primero una celda y luego, con el limo del río y la colaboración de su hermano, un primer monasterio, del que no han quedado huellas arqueológicas. Allí acudieron muchos ascetas de las aldeas vecinas, lo que llevó al fundador a crear hacia 336 otra nueva comunidad a unos kilómetros de distancia, en Pbow. A lo largo de su vida, Pacomio fundó también en la región del Alto Nilo seis monasterios más de hombres y otros dos de mujeres, el primero de éstos para su hermana María. Murió en 346, antes que Antonio, y, a pesar de serios problemas a la hora de elegir un sucesor, su obra fue continuada por sus discípulos, sobre todo por su alumno predilecto, Teodoro, y más tarde por Orsiesio (muerto ca. 386). Aunque los monasterios vivieron momentos difíciles, incluyendo un brote de rebelión, hacia 370 existían doce monasterios masculinos y tres femeninos siguiendo la regla de Pacomio. En cuanto al número total de monjes, las fuentes no se ponen de acuerdo. Paladio habla de 3.000 en su época (*Hist. Laus.* 7), pero en otro lugar de su obra (*Hist. Laus.* 32) cuenta 7.000. Según el mismo autor, el número de monjas de uno de los monasterios, el de Panópolis, era de 400 (*Hist. Laus.* 33). Según Casiano, los monjes pacomianos, también llamados tabennesiotas, eran 5.000 (*Inst.* 4,1) y Jerónimo en el prefacio de la *Regla* habla de 50.000 ya en vida de Pacomio, una cifra astronómica. En cualquier caso, el número de monjes pacomianos a finales del siglo IV era de varios miles.

Conocemos a través de la *Regla* cómo se organizaba la *koinonia* pacomiana y la vida diaria de los monjes. Todos los monasterios dependían de un supervisor general, al que se denomina con varios términos, «padre», «príncipe» o «archimandrita», y, desde el punto de

vista económico, todos debían rendir cuentas anualmente al gran ecónomo. Al frente de cada monasterio, que estaba rodeado de un muro con una única puerta, se encontraba un superior, un «segundo», un ecónomo y otros ayudantes. Dentro de cada monasterio los monjes se organizan en «casas» (seguramente por especialidades laborales), regidas por un prepósito o prefecto y un subprefecto. Los monjes de cada monasterio se reúnen para la comida, el trabajo, y dos veces, por la mañana y por la noche, para la sinaxis y la oración. Los miembros de todas las comunidades se concentran dos veces al año en el monasterio central de Pbow, una vez en Pascua para los oficios religiosos y un ágape común y otra en agosto para rendir cuentas al ecónomo general. No existe propiedad privada, se viste hábito monástico y el trabajo manual es obligatorio, aunque organizado en función de las habilidades y las fuerzas de cada uno. Se insiste en el estudio y la recitación de la Biblia, que todos deben aprender de memoria, una instrucción que es básicamente oral, aunque la *Regla* establece que todos los monjes están obligados a aprender a leer. La espiritualidad pacomiana toma como base las sagradas Escrituras, de donde se extraen los ejemplos de santidad que sirven de modelo a los monjes, y está muy poco marcada por la teología mística de Orígenes, que tanta influencia tuvo en otras corrientes de espiritualidad monástica, como la de Evagrio Pónico. Si bien la *Regla* de Pacomio no es muy severa en cuanto al trabajo o al tipo de ascetismo, es extremadamente exigente respecto al deber de la obediencia, que Pacomio constituyó en la principal virtud del monje. La organización de los monasterios, rígida y fuertemente centralizada, hizo de ellos prósperos centros de producción espiritual y económica⁵.

Algunos monasterios egipcios adoptaron la *Regla* de Pacomio sin haber sido fundaciones pacomianas. Así el célebre Monasterio Blanco, fundado por Bgoul a mediados del siglo IV en las proximidades de Akhmin, cuyas imponentes ruinas todavía existen. El sobrino del fundador, Shenute de Atripe (ca. 334-452), un hombre de gran cultura clásica y de carácter decidido y violento, llevó el monasterio a su máximo esplendor y riqueza. Según su sucesor Besa, 2.200 monjes y 1.800 monjas estaban bajo la autoridad de Shenute y estudiosos modernos estiman que las propiedades del monasterio se extendían por una superficie de unos 50 kilómetros cuadrados, que eran explotados para la agricultura. Shenute emprendió una reforma de la *Regla* de Pacomio, a la que consideraba demasiado benévola. Exigió

5. Cf. Apéndice documental 5, pp. 680-681.

a los monjes un voto de obediencia formal, estableció en el monasterio un estricto control social e impuso severos castigos físicos a los infractores. Se dice que él mismo mató con sus propias manos a un hermano que había cometido un pequeño robo. Su carácter autoritario y la convicción de hallarse inspirado por Dios le impulsaron a participar en la lucha violenta contra el paganismo y la herejía, en colaboración con el también radical Cirilo, patriarca de Alejandría.

Durante los primeros siglos conviven en Egipto diversas formas de práctica ascética: el anacoretismo radical, el semianacoretismo y la vida cenobítica. Las distintas modalidades comparten un rasgo común: destaca siempre la figura de un maestro, un *apa*, entrenado en la vida solitaria y dispuesto a transmitir su sabiduría, adquirida más por la experiencia que por el estudio, a quienes lo solicitaban. La transmisión de esta enseñanza es oral y tiene una base escriturística, a menudo bajo la forma de una piedad simple. Muchas veces se ha dicho que los primeros monjes egipcios eran hombres ignorantes, campesinos coptos empobrecidos y marginados sociales, que buscaban en el desierto y los monasterios un refugio. Así pudo ser en muchos casos, y la simplicidad y la espontaneidad es un rasgo de los padres del desierto que se encargó de difundir la literatura hagiográfica. Pero muchos ascetas eran miembros de familias de buena posición socio-económica, que habían adquirido una cultura clásica y conocían el griego. El mismo Antonio era uno de éstos, a pesar de la imagen que de él da su biógrafo Atanasio. Sus cartas, escritas en griego, algunas de las cuales han llegado hasta nosotros, lo testimonian. Pero, cultos o incultos, los padres del desierto egipcio alcanzaron fama internacional y recibían visitas, consultas y solicitud de prodigios de todo género de personas. Se podrían aducir muchos ejemplos, pero tal vez el más sobresaliente sea el de Juan de Licópolis (*Hist. monach.* 1; *Hist. Laus.* 35), que vivió recluido en una cueva durante 48 años. Tenía poderes taumatúrgicos y adivinatorios y hasta él llegaban peregrinos de las regiones más lejanas, que le asediaban sin tregua y a quienes atendía a través de una pequeña ventana. Los campesinos le consultaban sobre las crecidas del Nilo, de las que dependía su cosecha, los enfermos le pedían curación y los mismos emperadores le solicitaban consejo y predicciones. Del emperador Teodosio el Grande (379-395) se dice que no tomaba ninguna gran decisión política sin antes haber consultado al «adivino de la Tebaida», Juan de Licópolis. La anécdota es exagerada, pero es también reveladora de la fuerza espiritual y la influencia que llegó a alcanzar en la Antigüedad tardía el movimiento monástico.

3.2. Siria y Mesopotamia

El monacato sirio, que se desarrolló de una forma independiente del de Egipto, presenta rasgos peculiares desde sus orígenes. Hemos mencionado más arriba el rigor ascético que caracteriza a la iglesia siria, muy influida por el encratismo, y la existencia en ella de una antigua institución ascética, la orden de los «hijos y las hijas del pacto». En el siglo IV el movimiento ascético alcanzó una magnitud y unas manifestaciones originales que han hecho de los monjes sirios personajes tan influyentes y evocadores como los padres del desierto egipcio. La fuente más importante para conocer este fenómeno es Teodoreto de Ciro, autor de una colección de 30 noticias de ascetas del norte de Siria (28 de hombres y 2 de mujeres) de diferente extensión, reunidas bajo el título de *Historia Philothea* o *Historia religiosa* (444). Teodoreto, que se dedicó a la vida ascética y fue luego obispo de Ciro, habla de los monjes del desierto y también de los que habitan en los alrededores de las grandes ciudades, como Antioquía, Ciro y Edesa, muchos de ellos conocidos por él personalmente y otros de los que ha oído hablar. En la *Historia religiosa* ocupan un lugar privilegiado los anacoretas, cuya vida se caracteriza por un extremo rigor, por la competición en alcanzar las más altas cotas de virtud y por la extravagancia de sus formas de vida, que Teodoreto muchas veces censura. Éste se refiere a menudo a la vida ascética como una competición atlética y con la metáfora de la *militia Christi*, términos que se aplicaban habitualmente a los mártires y que adoptaron para sí los monjes.

La tipología del anacoretismo sirio abarca casi todas las formas imaginables. Hay ascetas errantes (conocidos en latín como «giróvagos»), que viven de la caridad y que suscitaron enseguida las críticas de la Iglesia por su carácter incontrolado, y hay ascetas sedentarios. Entre éstos, algunos viven a la intemperie, bajo los rigores del frío y el calor extremos en la región, alimentándose sólo de hierbas e imitando la vida de los animales salvajes; otros se recluyen a perpetuidad en sus celdas, que en algunos casos están desprovistas de techumbre; algunos arrastran cadenas de hierro, se exponen al ataque de las fieras o del fuego, ayunan días y días, permanecen de pie orando sin cesar, se posan en las rocas como pájaros, se suben a los árboles (los griegos les llaman «dendritas») o, en la forma más peculiar del ascetismo sirio y mesopotámico, se instalan sobre columnas («estilitas», del griego *stylos*, columna). El más famoso de los estilitas, y a quien se atribuye la invención de este género de ascesis, es

Simeón el Grande (ca. 390-459). Teodoreto, que fue testigo de sus proezas ascéticas, le dedica un largo capítulo (*Hist. Rel.* 26) y se han conservado dos *Vidas*, una griega y otra siríaca. En su juventud Simeón fue pastor e ingresó luego en el célebre monasterio de Teleda en Antioquía, de donde fue expulsado diez años más tarde por sobrepasar la medida del rigor ascético: en una ocasión pasó dos años enterrado hasta el pecho en el jardín, permanecía días sin dormir sobre un taco de madera, se ató una argolla al cuello, etc. Se instaló entonces en una cisterna a las afueras de la ciudad, donde inició una carrera ascética en solitario. Ayuna durante toda la cuaresma, se ata con una cadena en un monte cercano, y su popularidad es tal que decide buscar una forma eficaz de alejarse de la muchedumbre que lo visita: se sube a una columna, donde permanece siempre en pie, orando o pronunciando sermones que tenían un efecto inmediato en la conversión de los paganos, judíos y herejes que le visitaban. En un intento de alejarse de los que le asediaban (Teodoreto dice que 200 de sus discípulos se encargaban de organizar las peregrinaciones), Simeón cambia varias veces de columna, subiéndose cada vez a una más alta: la primera de 6 codos (unos 2,60 metros), la segunda de 12, la tercera de 22 y la cuarta de 36 (unos 16 metros). Desde allí practica curaciones, hace de intermediario en pleitos, conforta al pueblo y da consejos. Alcanzó fama internacional y a él acudían muchedumbres de peregrinos de todo el mundo conocido⁶. Como muchos ascetas sirios, Simeón actuaba de intermediario espiritual y social y con sus sermones diarios colaboró con la Iglesia en la misión evangelizadora. Murió sin que nadie se apercebiera, tras casi cuarenta años de estancia en las columnas, y tuvo muchos imitadores, el más conocido Daniel el Estilita, a quien nos referiremos más adelante. En el lugar donde permaneció Simeón se construyó una gran iglesia, convertida enseguida en centro de peregrinación y de la que hoy quedan impresionantes ruinas (Qalat Siman) alrededor de un fragmento de la base de su última columna.

Aunque los anacoretas son los grandes protagonistas del ascetismo sirio, también existieron en la región ascetas moderados, como el gran Efrén de Nísibe (ca. 306-373), monje, predicador, poeta y autor de una rica literatura en lengua siríaca. A lo largo del siglo IV y sobre todo a partir de la segunda mitad fue instaurándose también el cenobitismo, especialmente cerca de las ciudades, aunque no estamos bien informados de cómo se desarrolló este proceso, puesto

6. Cf. Apéndice documental 6, pp. 681-682.

que las fuentes prestan a este fenómeno mucho menos interés. Como en Egipto, las primeras comunidades surgen en torno a la figura de un maestro. Uno de estos líderes espirituales legendarios fue Julián Saba (muerto ca. 366), que vivió en la región de Osroene, al norte de Mesopotamia, y cuyo celo ascético fue celebrado en sus versos por Efrén. Según Teodoreto, en torno a él se concentraron primero unos diez eremitas, que vivían aislados y se reunían por la mañana y por la noche, y que con el tiempo llegaron a ser un centenar (*Hist. Rel.* 2). Algunos de sus discípulos, como Jaime el Persa y el noble Asterio, fueron a su vez fundadores de nuevos monasterios. En las cercanías de Alepo existía un monasterio antiguo, en la llanura de Teleda, que alcanzó prestigio en tiempos del *bigúmeno* Eusebio, quien atrajo allí a experimentados ascetas como el antes mencionado Jaime el Persa, que abandonó el que él dirigía para ingresar en éste como un asceta más. Discípulos de Eusebio fundaron otro en la misma zona, en el que ingresó Simeón el Estilita. En Zeugma, al lado del Éufrates, el noble Publio fundó un monasterio doble para albergar a monjes de lengua griega y siríaca. En los alrededores de Antioquía existieron varias fundaciones, la más famosa la del eremita Teodosio en el monte Escopelos. A diferencia de Egipto, en los monasterios sirios, al menos en los de las primeras generaciones, se llevaba vida sólo contemplativa y se excluía el trabajo manual. Cuando un número elevado de monjes exigía una organización reglada y unas prácticas ascéticas controladas, voces críticas, como la de Isaac de Antioquía, arremetían contra estos monasterios por afanarse en los bienes temporales y coartar el individualismo.

Sobre otras formas de ascetismo distintas a las que hemos visto hasta ahora nos informa Juan Crisóstomo (ca. 344-407), apodado «Pico de Oro» por sus extraordinarias dotes oratorias. Juan procedía de una familia cristiana acomodada de Antioquía y recibió una exquisita educación clásica como alumno del gran rétor Libanio. Su madre, Antusa, era una devota del círculo ascético de Diodoro de Tarso, partidario de un ascetismo moderado, integrado en la sociedad y basado en la práctica de la virginidad, el desprecio de las riquezas y la oración. En este ambiente se inició Crisóstomo en los estudios de teología y, abandonando la vida profana, ingresó en la Iglesia como lector (375). Unos meses más tarde decidió dedicarse al ascetismo, primero bajo el magisterio de un eremita, durante dos años, y luego en soledad total en una cueva durante otros dos, sin apenas dormir. La dureza de estas condiciones de vida le hizo caer gravemente enfermo y abandonar su retiro. Desde entonces se dedi-

có plenamente a la Iglesia, combinando el servicio a la comunidad con la práctica ascética. Gran conocedor de la vida del desierto, escribió en los años siguientes un número de obras dedicadas a defender el ideal monástico (entre ellas el *Paralelo entre el monje y el rey* y *Contra los acusadores de la vida monástica*) y a ensalzarlo y recomendarlo a los fieles de Antioquía mediante sermones, donde presenta un retrato idílico de la vida monástica. Para Crisóstomo, el monje es el cristiano perfecto. Todo cristiano debe aspirar a convertirse en asceta, mediante la penitencia y la oración, sin que sea necesario el retiro del mundo, conforme a la primitiva tradición cristiana. Él mismo dio ejemplo de esta filosofía: ordenado presbítero en Antioquía y luego obispo de Constantinopla (398-404), se dedicó plenamente a la actividad evangelizadora y pastoral mientras vivía austeramente en su residencia episcopal como un solitario dentro del mundo. En este último período de su vida Juan Crisóstomo endureció su opinión sobre los monjes, censurando a aquellos que, en un exceso de celo, exaltaban la vida contemplativa y rechazaban todo cargo eclesiástico. En Constantinopla, capital del Oriente, inició una campaña de reclutamiento de monjes al servicio de la Iglesia y ocupados en tareas misioneras. Un grupo de monjes traídos de Siria fueron enviados por él a una misión en Fenicia, que incluyó la destrucción de templos paganos. Por la misma época, el gran asceta Alejandro, apodado Acemeta («el que no duerme»), fundó varios monasterios en Mesopotamia, Siria y Constantinopla. Al frente de 150 monjes sirios inició una campaña de evangelización semejante. Con su criticismo, que llegó hasta miembros de la corte imperial, Juan Crisóstomo se ganó muchas enemistades en la capital. La emperatriz Eudoxia ordenó que fuera enviado al destierro en Armenia, donde murió (407).

Si Teodoreto de Ciro nos ha dejado una imagen variopinta de los ascetas del desierto sirio, con sus formas de vida independientes, radicales y extravagantes, Juan Crisóstomo nos acerca a un tipo de compromiso ascético moderado, integrado en la vida de la Iglesia y al servicio de ésta. Con el paso del tiempo, será esta última modalidad la que impere en la mayoría de las iglesias. No obstante, durante los siglos siguientes muchos ascetas sirios siguieron siendo fieles al modelo original del anacoreta que busca individualmente la perfección en condiciones vitales límites.

3.3. *Palestina y península del Sinaí*

En Palestina el monacato está ligado a la presencia de los Santos Lugares, que a partir del siglo IV, y gracias a la promoción iniciada por el emperador Constantino y su madre Helena, ejercieron gran atracción para peregrinos venidos de los lugares más remotos del Imperio. Uno de los primeros monjes conocidos en Palestina fue uno de estos peregrinos, Charitón, originario de Asia Menor. Hacia el 330 se asentó en el desierto de Judea (*wâdi Phara*), atrayendo a numerosos discípulos, tantos que se vio impelido a fundar en la región tres «lauras», un término griego que significa «desfiladero» y que en Palestina designa a las colonias de eremitas situadas en terrenos escarpados; como en Egipto, los monjes que habitan las lauras viven aislados en sus celdas, algunas excavadas en la roca, durante la semana y se reúnen el sábado y el domingo en torno a una iglesia y otros edificios comunes. La originalidad de la laura, una institución que fue perfeccionándose con el paso del tiempo, consiste en que los monjes reciben formación antes de pasar a formar parte de ella, sometiéndose a un entrenamiento ascético programado.

También a un extranjero, Eutimio de Melitene, se le atribuye la primera fundación de un cenobio, hacia el 411, a partir de la experiencia en una de estas lauras en el desierto de Judea. A pesar de su retiro en el desierto, Eutimio participó activamente en dos de los concilios más conflictivos de la historia de la Iglesia, Éfeso (431) y Calcedonia (451). Sus discípulos continuaron su obra monástica en Palestina, especialmente Sabas (439-523), originario de Capadocia, que llegó a ser archimandrita general de los eremitas del patriarcado de Jerusalén. Se conserva una *Vida* suya, escrita por su discípulo Cirilo de Escitópolis.

Aunque los extranjeros desempeñaron un papel fundamental en la historia del monacato palestino, y no sólo en sus orígenes, existe una tradición que le atribuye un fundador autóctono, Hilarión de Gaza, cuya biografía escribió Jerónimo (*ca.* 390). Hilarión cumple en el monacato palestino un papel paralelo al de Antonio en Egipto. Educado en Alejandría durante la persecución de Diocleciano, se convirtió al cristianismo en su juventud y se dirigió a Antonio para aprender de él. Más tarde volvió a su patria y se instaló cerca de Maiouma, el puerto de Gaza, donde se le unieron varios discípulos procedentes de Egipto y Siria. Hacia el 330 había allí una colonia poblada, dice Jerónimo, por una «multitud» (*Vita Hil.* 29). Fue tanta la afluencia que Hilarión abandonó Gaza y, tras varios años de pe-

regrinación, acabó en Chipre, donde murió en 371 a la edad de 80 años. La biografía de Jerónimo, que atribuye a Hilarión también la paternidad del monacato sirio, es digna de poca credibilidad. Las afinidades con la figura de Antonio y la presencia de elementos pertenecientes a la tradición novelística le restan veracidad. No obstante, Hilarión responde al modelo por excelencia de monje palestino, viajero e interesado en conocer otras formas de monacato, sobre todo el egipcio.

A finales del siglo IV, cuando la peregrina Egeria visitó el Oriente y escribió su relato de viajes (*Itinerarium*), se encontró en Palestina con un gran número de monjes (*monazontes*) y monjas (*parthenae*, como las denomina ella latinizando el término griego, *Itin.* 24,1) pertenecientes a tradiciones, razas y lenguas variadísimas, no sólo agrupados en los Santos Lugares sino también en otros enclaves de reminiscencias bíblicas. Egeria conoció ascetas que vivían en celdas aisladas o en monasterios en torno al monte Nebo, donde la vara de Moisés hizo brotar una fuente (*Itin.* 10-11), en Aenón, el lugar donde Juan el Bautista solía bautizar (*Itin.* 15) o al lado del pozo de Jacob (*Itin.* 21). Sin embargo, los lugares que concentraban un mayor número de peregrinos y monjes eran los que estaban ligados a la vida, la pasión y muerte de Jesús. En Belén, junto a la iglesia de la Natividad, la aristócrata romana Paula, una rica viuda con varios hijos, fundó en 386 un monasterio doble, uno de mujeres, dirigido por ella, y otro de hombres, a cuya cabeza situó a su director espiritual, Jerónimo. Antes de elegir Belén, Jerónimo y Paula habían realizado un largo peregrinaje por el Mediterráneo oriental, Egipto y Palestina, visitando a obispos y monjes (Jerónimo, *Ep.* 108). En Jerusalén, Egeria vio ascetas en torno al santuario de la Anástasis, en el lugar de la Resurrección (*Itin.* 24). En el Monte de los Olivos se instaló una de las ascetas más célebres del siglo IV, Melania la Vieja, una mujer de la aristocracia romana que cuando se quedó viuda dejó atrás a su familia —incluyendo un niño pequeño— para seguir al pie de la letra el mandato evangélico. Melania vendió parte de sus inmensas propiedades, dispersas por todo el Imperio, y después de visitar a los monjes de Egipto fundó en Jerusalén dos monasterios, uno femenino, regentado por ella, y otro masculino, por Rufino de Aquileya (ca. 380). Según Rufino, Melania fue la primera noble romana que partió a Oriente por motivos ascéticos. Tras enfrentarse a múltiples conflictos, en los que jugaron un papel importante los monasterios de Jerónimo y Paula, Melania y Rufino volvieron a Roma hacia el 400. En 403 Melania regresó a Tierra Santa, donde murió (Pal-

Hist. Laus. 46⁷). Unos años más tarde, su nieta Melania la Joven repitió el itinerario de la abuela. Convenció a su marido Piniano de la conveniencia de dedicarse al ascetismo, dejaron entonces Roma y tras un largo peregrinaje se aposentaron en Tierra Santa. En el Monte de los Olivos fundaron primero (417) un monasterio femenino, que reunía a 80 vírgenes, dirigido por Melania, y luego (432) otro de hombres a cargo de Piniano. Conocemos los detalles de la azarosa vida de esta pareja y de la reacción que su conversión suscitó en los medios aristocráticos de Roma gracias a una *Vida de Melania la Joven*, escrita por un discípulo directo, el monje Geroncio. En el monasterio de Piniano se formó como monje un príncipe georgiano, Nabarnugi, conocido más tarde como Pedro el Ibero. Éste fundó su propio monasterio en el Monte Sión, que abandonó para ir a vivir a otro en Maiouma de Gaza (Juan Rufo, *Vida de Pedro el Ibero*). Unos monjes del Monte de los Olivos visitaron en 394 Egipto y de este viaje, como hemos visto, surgió el relato conocido como *Historia monachorum in Aegypto*.

En la península del Sinaí, entre Egipto y Palestina, se encontraban también colonias de eremitas organizadas al modo egipcio, que Egeria visitó en su peregrinación (*Itin.* 3-4). Éstos se agrupaban en gran número en torno al monte donde Moisés recibió las Tablas de la Ley (en la actualidad Djebel Mousa), donde se erigía una iglesia. La tradición monástica, sobre todo mantenida por monjes venidos de otros lugares, tendrá en el Sinaí una larga historia. El monasterio actual de Santa Catalina corresponde al que mandó edificar en el siglo VI el emperador Justiniano.

3.4. Asia Menor

El historiador cristiano Sozomeno (HE III,14) relaciona los orígenes del monacato en Asia Menor con la persona de Eustacio de Sebaste, cuyas ideas ascéticas fueron condenadas en el concilio de Gangra (ca. 355) por su radicalismo y heterodoxia. Se han conservado las Actas de este concilio, que constan de 20 cánones, a partir de las cuales se puede reconstruir *ex negativo* el pensamiento de Eustacio y el modo de vida de sus seguidores. Los eustacianos valoran por encima de todo la virginidad y rechazan el matrimonio y la familia (los esposos se abandonan entre sí y los padres a los hijos); desprecian el orden social y permiten a los esclavos sustraerse al dominio de sus

7. Apéndice documental 7, pp. 682-683.

señores; se reúnen en grupos aparte en fincas privadas fuera de las ciudades, no admiten la autoridad del clero casado, condenan las riquezas de la Iglesia y no siguen algunas de las prácticas habituales: ayunan los domingos, no asisten a las fiestas de los mártires, no comen carne, llevan un hábito particular que los distingue de los cristianos ordinarios y las mujeres se visten de hombres y se cortan el pelo⁸. Eustacio proponía una vuelta al ideal evangélico original, exigido a todos los cristianos, que la Iglesia condenaba por su radicalismo, sus implicaciones sociales y su componente crítico y perturbador. El carácter polémico de las Actas, que sólo exponen los excesos de las prácticas eustacianas, no permite conocer el complejo de ideas que las sustentaban. Pero, sin duda, las propuestas reformadoras de Eustacio fueron atractivas para muchos y la condena del concilio tuvo resultados, cuanto menos, limitados. En efecto, Eustacio fue nombrado obispo de Sebaste (Armenia) poco más tarde (356), donde fundó un albergue para pobres y atrajo a un nutrido grupo de seguidores. Entre éstos se cuentan las figuras más insignes del ascetismo en Asia Menor, los llamados Padres «capadocios», Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, todos ellos obispos de ortodoxia intachable.

Basilio (330-379), a quien sus contemporáneos llamaron el Grande, representa la síntesis del ideal ascético de inspiración neotestamentaria con la cultura griega, una espiritualidad que caracteriza a los capadocios. Originario de Cesarea de Capadocia, Basilio pertenecía a una familia terrateniente con una refinada cultura clásica y cristiana. Su padre era abogado y su abuela paterna había sido discípula de Gregorio el Taumaturgo. Su madre, Emelia, descendía de un mártir y como el resto de la familia era seguidora de Eustacio. Basilio estudió en su ciudad natal y luego continuó su formación en Constantinopla y Atenas. Aquí conoció a Gregorio, hijo del obispo de Nacianzo y más tarde obispo él también de la misma ciudad, con quien guardó amistad durante toda su vida. En Atenas se produjo su conversión y, tras un viaje por Siria, Mesopotamia, Palestina y Egipto para visitar a los padres del desierto, se retiró a una propiedad rural de la familia en Annisia, junto al río Iris (358). Allí se encontraban ya algunos miembros de su familia, llevando vida ascética: su hermana Macrina, dedicada a la virginidad desde la infancia, quien fue su maestra espiritual, su madre Emelia, que había enviudado unos años antes, y sus hermanos Naucracio, que vivía como eremi-

8. Cf. Apéndice documental 8, p. 683.

ta, y el más pequeño, Pedro. Basilio se instaló en las cercanías y junto a él acudió su hermano Gregorio, futuro obispo de Nisa, y algunos antiguos compañeros, como Gregorio de Nacianzo. Abandonó esta comunidad ascética en 364, cuando fue ordenado presbítero; más tarde, en 370, fue nombrado obispo de Cesarea. Basilio combinó en este último período su dedicación a la Iglesia con la ascesis y rompió con Eustacio de Sebaste. Fue autor de varios tratados ascéticos, entre los que destacan la *Reglas morales*, un manual de instrucción donde se combina la inspiración bíblica con la filosofía griega, sobre todo el estoicismo y el neoplatonismo, y el *Asceticón*, escrito en forma de preguntas y respuestas que Basilio ofrece a las demandas de los monjes. El *Asceticón* fue enseguida traducido al latín por Rufino de Aquileya y reeditado por el propio Basilio, corrigiendo y aumentando el texto original. A la primera versión se la conoce como *Pequeño Asceticón* y a la segunda como *Gran Asceticón*. Basilio fue un gran organizador, partidario de la vida cenobítica y de un ascetismo que, aun siendo rigorista, modera los excesos y se hace compatible con la vida de la Iglesia. Sus ideas centrales, extraídas del Nuevo Testamento, son el amor al prójimo y la caridad. Las obras ascéticas de Basilio, a las que hay que añadir algunas cartas como la número 22 escrita todavía en Annisia, fueron recopiladas en un *corpus* en el siglo VI y rehechas en varios momentos posteriores. Su influencia en el mundo cristiano ha sido grande, tanto en Oriente como en Occidente, donde inspiraron la obras de Casiano y san Benito.

Las concepciones ascéticas de Basilio, que han sido calificadas de «humanistas», influyeron decisivamente en las de Gregorio de Nacianzo (ca. 330-390) y Gregorio de Nisa (ca. 330-394). El primero, llamado el «teólogo», es un literato de gran altura y poeta. Más moderado aún que Basilio en sus ideas ascéticas, se muestra abierto a cualquier modalidad de ascetismo y se inclina por la vía contemplativa, accesible a todos los cristianos. Gregorio de Nisa es el pensador más profundo de todos ellos y el menos práctico. Compuso varios tratados ascéticos, el más importante, escrito a petición de Basilio, un tratado *De virginitate* (371), puramente especulativo y muy moderado. Lo escribió cuando estaba casado y apenas un año antes de ser nombrado obispo de la pequeña localidad de Nisa. Cuando enviudó, en 386, se dedicó a la vida monástica. Compuso una *Vida de Moisés*, en la que presenta a éste como prototipo del monje y símbolo de la ascensión mística del alma hacia Dios, y un tratado *De instituto christiano* sobre la espiritualidad de la vida cenobítica. Hay que destacar una biografía de su hermana, *Vita Macrinae*, en la que,

siguiendo el modelo literario del encomio clásico, alaba a su hermana, virgen y fundadora de una comunidad de mujeres en Anniesi. Ella y su madre ejercieron una influencia decisiva en la formación de Basilio, Gregorio y sus hermanos.

Existieron, sin duda, otras comunidades ascéticas en Asia Menor al margen de la influencia de Basilio y su círculo, pero de ellas tenemos pocas noticias. Nilo de Ancira (muerto en 430) nos ha dejado varios tratados dedicados a los monjes y numerosas cartas de dirección espiritual. Por otra parte, el movimiento mesaliano, surgido en la segunda mitad del siglo IV en Mesopotamia y Siria y condenado por sus ideas ascéticas radicales (vida exclusivamente contemplativa, rechazo de la jerarquía eclesiástica y el trabajo manual, igualdad de los sexos, vida errante), llegó a Asia Menor y causó graves conflictos en la Iglesia en las primeras décadas del siglo V.

3.5. Constantinopla

Constantinopla, fundada por Constantino como una ciudad cristiana y capital del Imperio de Oriente, ejerció una atracción especial para los monjes, que se reunieron en torno a los múltiples santuarios que albergaban reliquias de mártires. La ciudad, no obstante, alcanzó su esplendor sólo en época del emperador Teodosio I y su dinastía (380-450), quienes la convirtieron en capital de la cristiandad, junto con Roma, y baluarte de la ortodoxia nicena. Es durante la dinastía teodosiana, y sobre todo en el siglo V, cuando eclosiona el movimiento monástico, aunque sus orígenes son más antiguos. Una tradición mantiene que los primeros monjes de la capital fueron los seguidores del arriano Macedonio, obispo en 340 y depuesto veinte años más tarde. El continuador de su obra, Maratonio, había sido discípulo de Eustacio de Sebaste, condenado en el concilio de Gangra. Estas primeras fundaciones monásticas se caracterizan por su independencia con respecto a la Iglesia y su sensibilidad hacia los pobres. El carácter hospitalario y benéfico permanecerá como un rasgo característico del monacato constantinopolitano a lo largo de los siglos.

Los orígenes del monacato en Constantinopla están, pues, teñidos de heterodoxia, de ahí que la tradición católica haya buscado un pionero fiel al credo niceno, el monje sirio Isaac, quien fundó en 381-382 un monasterio extramuros financiado por el senador Saturnino. Su sucesor, Dalmacio (muerto ca. 440), un antiguo miembro de la guardia imperial, colaboró activamente del lado del empe-

rador Teodosio II y el obispo Cirilo de Alejandría en el concilio de Éfeso, lo que le valió el rango de supervisor de todos los monasterios de la capital. Las estrechas relaciones con la corte imperial, aunque no siempre pacíficas, y con la aristocracia cristiana de la ciudad son rasgos que caracterizan también al monacato en Constantinopla. Uno de los monasterios más emblemáticos (Rufiniana) fue fundado en 393 por el noble Flavio Rufino, prefecto del pretorio, en una propiedad suya en el lado asiático del Bósforo, cerca de Calcedonia. Para esta primera fundación se hicieron venir monjes importados de Egipto. Muerto Rufino por orden del emperador Arcadio, hacia el año 400 tomó la dirección Hipacio, un monje procedente de Frigia que hizo del monasterio un gran centro de atracción. Rufiniana se destacó bajo su mandato por la actividad evangelizadora, llevada a cabo por monjes celosos que periódicamente emprendían expediciones destructivas contra los templos paganos de la región. Durante un tiempo se alojó en el monasterio de Hipacio uno de los monjes más controvertidos y populares de su tiempo, Alejandro Acemeta («el que no duerme»). Originario de una isla del Egeo, Alejandro practicó la ascesis en Siria y luego en Mesopotamia, donde fundó un monasterio a las orillas del Éufrates que reunía a monjes de cuatro lenguas, sirio, copto, griego y latín. Alejandro alcanzó gran renombre por su rigor ascético, su dedicación a la oración y su celo misionero. Sus monjes, que podían moverse en grupos de más de cien, eran temidos en las ciudades, donde ejercían la violencia y causaban disturbios. Alejandro fue detenido por agitador, pero logró escapar y huir a Constantinopla, donde fundó un primer monasterio hacia el 420, en donde en poco tiempo reunió a 300 monjes. Acusados de herejes y perseguidos, Alejandro y sus seguidores se refugiaron en Rufiniana, desde donde iniciaron la fundación de otros monasterios. El más famoso, conocido como monasterio de los Acemetas, fue obra de su discípulo Marcelo. Éste llevó al extremo las ideas de su maestro: pobreza estricta, vida contemplativa y oración constante. Reunió también una importante biblioteca, lo que hizo de su monasterio un destacado centro de espiritualidad y cultura.

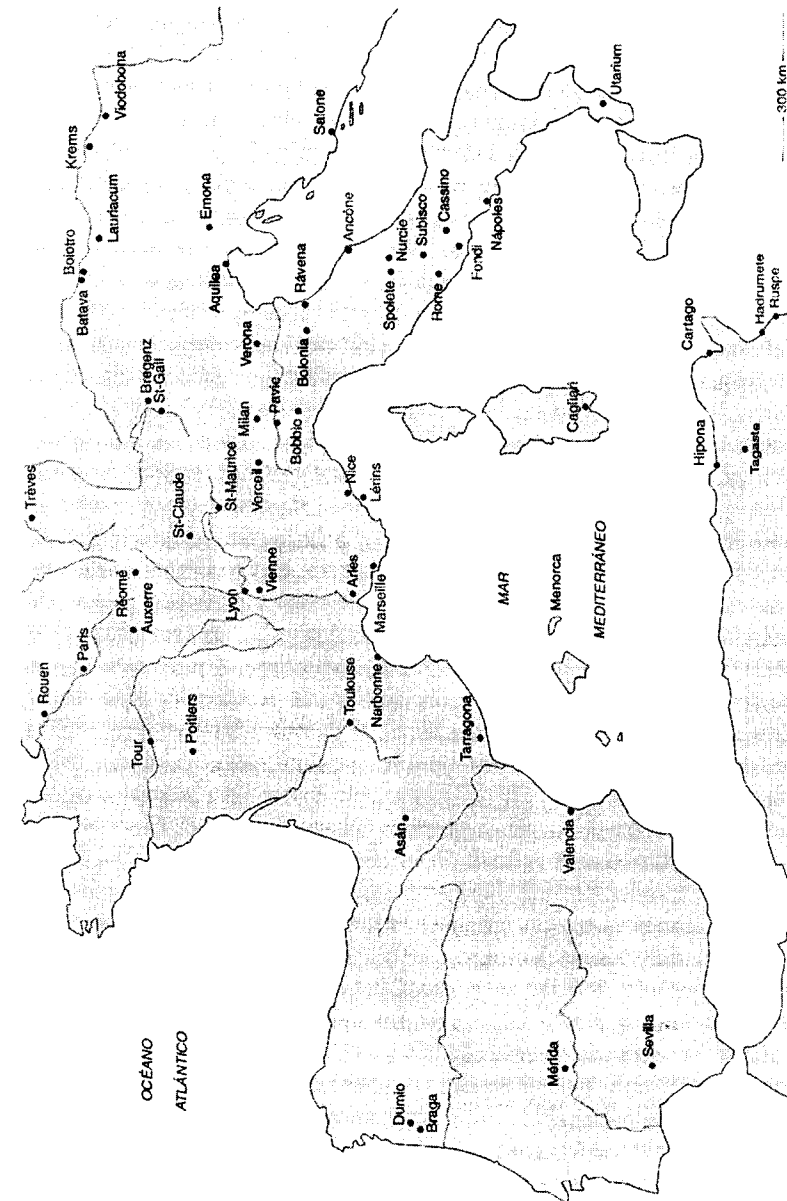
En Constantinopla hubo también prestigiosos monasterios femeninos, dedicados sobre todo a la caridad. En la década del 390 la aristócrata Olimpia, emparentada con el emperador Teodosio I, fundó una institución junto a la iglesia de Santa Sofía que albergaba a 250 mujeres de distinta extracción social. Olimpia desempeñó un papel importante en la iglesia de la capital como diaconisa y persona de máxima confianza del obispo Juan Crisóstomo, a quien dio

también apoyo financiero. Cuando éste fue exiliado, Olimpia desplegó toda su influencia a favor de su causa, aunque sin éxito. Finalmente, también ella fue enviada al destierro, donde murió. Unas décadas más tarde Matrona, una mujer originaria de Perge (Asia Menor), fundó un monasterio al lado del que había levantado su maestro Basiano, un afamado monje sirio. A finales del siglo V el monasterio de Matrona gozaba de gran prestigio.

En el siglo V los monasterios se cuentan por decenas en Constantinopla. En 448 se reunieron 23 archimandritas para decretar la deposición de Eutiches, superior también de un convento. Medio siglo más tarde, en 516, 53 archimandritas firman una petición al concilio que se reunía entonces en la ciudad, y en 536 son 63 los presentes en otro concilio. No obstante, a pesar de que el cenobitismo fue el modelo monástico imperante en la capital, Constantinopla tuvo también eremitas. Uno, al menos, llevó una vida espectacular, Daniel Estilita (409-493), un asceta sirio discípulo e imitador de Simeón el Grande, quien pasó largos años de su vida sobre una columna, cada vez más alta, a las afueras de la ciudad en el lugar de las ruinas de un antiguo templo pagano. Daniel, que operaba milagros y profecías, gozó de gran renombre en todo el Imperio. La última de sus columnas fue regalo del emperador León I, quien se hizo construir junto a ella un palacio para obtener el mayor beneficio de las virtudes del santo.

4. EL MONACATO OCCIDENTAL

La expansión del monacato en Occidente se produjo de forma simultánea a Oriente, pero el fenómeno no alcanzó aquí las mismas proporciones ni igual riqueza de formas. Las fuentes latinas son más escasas, menos precisas y, sobre todo, menos abundantes en personajes excepcionales. No tenemos en Occidente nada comparable a las biografías de los padres del desierto coptos o sirios, en parte por una diferente tradición literaria, pero también porque no existió tal proliferación de ascetas singulares. Se ha debatido acerca del origen del monacato latino y durante mucho tiempo se ha sostenido que es un producto del monacato oriental, en cuyas fuentes, especialmente en Egipto, se inspiró y cuyos modelos imita, incluso en el vocabulario monástico. Esa idea procede de la importancia excepcional que algunos autores antiguos, y en particular Jerónimo, conceden a la labor de propaganda realizada por Atanasio de Alejandría. Atanasio,



MAPA 10. El monaquismo occidental en los siglos V y VI. Fuente: J. M. Mayeur y otros, *Histoire du Christianisme*, 14 vols., Desclée, Paris, 1995-2000, mapa 13.

que vivió probablemente en su juventud con Antonio y que conoció bien el monacato egipcio, visitó en varias ocasiones la Galia e Italia a partir del 339, en sucesivos exilios debidos a su defensa de la fe nicena contra el arrianismo. En sus viajes le acompañó un monje egipcio, Isidoro, hombre de excepcional virtud que impresionó a sus anfitriones de la aristocracia itálica. La traducción de la *Vida de Antonio* al latín apenas un año después de su publicación proporcionó a los occidentales un modelo literario de gran fuerza evocadora, como lo expresaron ellos mismos. Hoy, sin embargo, se tiende a relativizar esta influencia, poniendo de relieve el peso de la tradición del ascetismo en la iglesia latina, que, como ya se dijo, es un fenómeno arraigado desde muy antiguo en todas las regiones de Occidente. De hecho, el ascetismo fundado en la virginidad y vivido dentro de la sociedad, muchas veces en la propia casa familiar, de forma individual o en pequeños grupos, pervive durante siglos en Occidente y domina el panorama hasta entrado el siglo V sobre otras formas de vida monástica. No obstante, la influencia del Oriente no puede negarse, tanto en lo que se refiere a motivos literarios (lo testimonian las traducciones al latín de obras hagiográficas, la *Regla de Pacomio*, los escritos ascéticos de Basilio) como a intercambios personales directos (peregrinos, viajeros, exiliados, monjes que viajan de un lugar a otro). No sin razón los monjes de Occidente se consideraban imitadores de los de Oriente, cuyas virtudes pretendían emular. También en los últimos años se han sometido a discusión otras ideas adquiridas sobre el primer monacato occidental, en particular la que mantiene su talante más bien intelectual. El monacato latino prendió con más arraigo en la aristocracia cultivada de las grandes ciudades, frente al carácter popular e iletrado del monacato oriental, aunque muchos ejemplos orientales, como el de los capadocios o el del mismo Antonio, desmienten esta última presunción. Ocurre que en Occidente tenemos más noticias sobre el ascetismo en los medios urbanos y no sabemos apenas nada de los ambientes rurales. Finalmente, se ha hablado a menudo del carácter cercano a las estructuras eclesiásticas del monacato occidental y ésta parece una realidad irrefutable. En efecto, fueron los obispos quienes en muchos casos se encargaron de difundir el ideal ascético y de fundar monasterios, adosados a sus palacios episcopales, en los que se formaban futuros clérigos-monjes. Desprovisto de sus manifestaciones más radicales e integrado en la Iglesia, el primer monacato occidental es más dúctil y menos violento en sus relaciones con la sociedad y la jerarquía eclesiástica.

4.1. Roma e Italia

Las primeras noticias abundantes sobre un grupo de ascetas organizado en Roma proceden de Jerónimo, que vivió en la Urbe entre los años 382 y 385. Allí, donde desempeñó el cargo de secretario personal del papa Dámaso, ejerció su magisterio sobre un círculo de mujeres de la aristocracia, convertidas al cristianismo en medio de familias mayoritariamente paganas e interesadas en adquirir una sólida cultura cristiana sobre la que fundamentar su impulso ascético. Jerónimo era entonces una figura prestigiosa, que había viajado por Oriente y practicado el anacoretismo en Siria, y estaba bien relacionado con las élites eclesiásticas. Jerónimo tomó bajo su dirección a dos grupos de matronas, liderados por Marcela y Paula, ambas viudas y a su vez con contactos en los ámbitos eclesiásticos al más alto nivel —Marcela había tratado personalmente a Atanasio y luego al obispo Pedro de Alejandría durante los exilios de éstos—. Las cartas de Jerónimo, muchas escritas desde Tierra Santa, son una fuente inagotable de información sobre estos círculos. En torno a Marcela y Paula se agrupaban otras mujeres de su familia, amigas y esclavas, para llevar una vida de estudio, oración y ayuno en la residencia familiar, evitando los contactos sociales con los ambientes paganos. Algunas de ellas, como Lea y Marcela al final de su vida, se retiraban a sus propiedades de los suburbios buscando un lugar más sosegado. También algunos hombres, como el senador Pamaquio, yerno de Paula, se unieron al grupo. Cuando enviudó, Pamaquio dedicó sus cuantiosos bienes a la atención de los pobres, fundando un albergue para extranjeros (*xenodochium*) en Portus, el puerto de Roma. No obstante, este aristócrata seguía cumpliendo con sus deberes sociales y asistiendo a las sesiones del senado, aunque lo hacía vestido pobremente. Cuando Jerónimo, sometido a una campaña de críticas, se vio forzado a abandonar Roma y decidió instalarse en Palestina, algunas mujeres le siguieron, entre ellas Paula y su hija Eustoquia, fundadoras de los monasterios de Belén (386). Otras mujeres de la aristocracia romana, fuera del grupo de Jerónimo, adoptaron decisiones semejantes, como los casos ya mencionados de Melania la Vieja (ca. 370) y la pareja formada por su nieta, Melania la Joven, y Piniano. Marcelina, la hermana del obispo Ambrosio de Milán, vivía recluida en su mansión de Roma junto con su madre y una esclava. También en otras ciudades de Italia se practicaba el mismo tipo de ascesis. Ambrosio de Milán menciona grupos de vírgenes en Verona y Bolonia (*De virg.* 1). A mediados del siglo IV en la iglesia

romana, y seguramente también en otras, las vírgenes contraen un compromiso público (*votum*) en una ceremonia presidida por el obispo, quien recita una oración e impone las manos. La virgen recibe un velo (*virgo velata*), signo externo de su compromiso, equiparado a un matrimonio (*sponsa Dei*). El incumplimiento del voto se califica de adulterio y se castiga en los concilios con penitencias severas. Pero no podría calificarse a estos grupos de «monásticos», en cuanto que no suponen una ruptura total con el mundo ni se organizan conforme a unas normas cotidianas rígidas. Son, más bien, círculos piadosos interesados en llevar una vida cristiana integral. Cuando, avanzado el siglo V, comienzan a documentarse los primeros monasterios, tanto masculinos como femeninos, en torno a las basílicas de los mártires (San Sebastián en la Via Appia, San Lorenzo *in agro verano*) todavía sobrevivirán los grupos de vírgenes, así como un tipo de asociación ascética muchas veces criticada, las parejas de dos o tres monjes que andan errantes por la ciudad viviendo de la caridad, que horrorizaban a Jerónimo (*Ep.* 22,34) y que todavía fustiga León Magno (*Ep.* 109).

Tenemos muy pocas noticias acerca de los inicios del movimiento monástico tanto en Roma como en Italia, en el que tampoco destaca ninguna figura excepcional. Parece que entre los primeros monasterios se cuenta el fundado por Eusebio, obispo de Vercelli, en el norte de Italia, exiliado en Oriente por oponerse a los arrianos en el concilio de Milán (355). Según Ambrosio (*Ep.* 63,2), Eusebio fue el primero en Occidente que impuso la vida monástica a los clérigos de su *presbyterium*. El monasterio, que tal vez fue fundado antes de aquél se exiliara, estaba dentro de la ciudad, seguramente en un lugar cercano a la iglesia. Agustín de Hipona, que vivió en Milán en la década del 380, conoció a las afueras de la ciudad un monasterio de hombres bajo la supervisión de Ambrosio (*Conf.* 8,6) y cuando pasó por Roma de regreso al norte de África vio allí monasterios (*cenobia*) masculinos y femeninos, donde se ayuna y se trabaja, bajo la dirección de un supervisor (*De mor. eccl.* I,33). Jerónimo menciona una comunidad de vírgenes en Emona (actual Ljubljana) (*Ep.* 11) y un monasterio en Aquileya, formado por los presbíteros dependientes del obispo Valeriano (*Chron.* a. 374). En Nola (Campania), en torno a la tumba de san Félix, se instalaron hacia el 394 el aristócrata galo Paulino, antiguo cónsul, y su esposa, la hispana Terasia. Allí fundaron una «fraternidad» masculina y tal vez otra femenina (él lo denomina *fraternitas monacha*, *Ep.* 23,8), en donde se llevaba una vida de estudio, retiro y prácticas litúrgicas, pero se mantenía con-

tacto con los de fuera, atendiendo a numerosas visitas de amigos y peregrinos. Paulino fue nombrado obispo de Nola en 409, combinando así el servicio a la comunidad con el retiro ascético.

Las islas de la costa itálica fueron el lugar de retiro para los ascetas más exigentes. En Gallinaria, frente a Albenga, se instaló Martín de Tours, el padre del monacato galo hacia el 360 antes de fundar el monasterio de Marmoutier. Hacia el 400, Jerónimo habla de «coros» de monjes que viven en las islas del Tirreno (*Ep.* 77,6) y en 417, cuando el aristócrata y poeta galo Rutilio Namaciano volvía por mar a su casa desde Italia, vio a numerosos monjes en las islas del litoral, que le produjeron horror por su aspecto desaseado y su forma de vida incívica (*De reditu suo*). Un número de ascetas itálicos, finalmente, se trasladó a Oriente para vivir en Egipto, Siria o Palestina, bien de forma temporal (como la aristócrata romana Fabiola, que dejó Belén a toda prisa y regresó a casa ante el temor de una invasión bárbara, Jerónimo, *Ep.* 77) o bien para vivir toda una vida, como Jerónimo, Paula o las dos Melanias.

4.2. Galia

Como en las demás regiones de Occidente, el ascetismo debió de preceder en la Galia a la implantación de la vida monástica, pero apenas si tenemos alguna información sobre ello. Eusebio de Cesarea menciona entre los mártires de Lyon y Vienne del año 177 a un asceta de nombre griego, Alcibíades, que sólo se alimentaba de pan y agua (*HE* V,3). Debieron de existir también grupos de vírgenes, pero la primera referencia a ellas se debe a un texto del *Código Teodosiano* fechado en 368 (*CTh* XIII,10,4). Las primeras noticias acerca de la creación de instituciones propiamente monásticas datan del último tercio del siglo IV, contemporáneamente a lo que sucede en el norte de Italia.

A diferencia de las demás regiones de Occidente, la Galia tiene un héroe ascético fundador, Martín de Tours (*ca.* 316-397), cuya biografía escribió uno de sus discípulos y gran admirador, Sulpicio Severo, cuando todavía Martín estaba vivo. Martín pasó por todas las fases de la experiencia ascética, desde el anacoretismo hasta distintas formas de cenobitismo, asumiendo mientras tanto el episcopado, y su ejemplo fue crucial, según su biógrafo, en la difusión del monacato en Galia. Martín, originario de Panonia, era hijo de un militar y él mismo desempeñó esta profesión con éxito durante 25 años. Convertido al cristianismo, abandonó el ejército (356) y se

puso bajo la dirección del obispo Hilario de Poitiers, quien tal vez regentaba una comunidad de clérigos-monjes. Hilario fue enviado al exilio en Oriente durante la crisis arriana y Martín inició entonces una trayectoria ascética personal. Tras vivir durante un breve período en un eremitorio en Milán (ca. 358-359), se retiró en total soledad a la isla de Gallinaria. Al regreso de Hilario hacia el 360, volvió a Poitiers, donde fundó un eremitorio a unos pocos kilómetros al sur de la ciudad, en Ligugé, a donde enseguida acudieron muchos seguidores. Es ésta la primera fundación monástica conocida en la Galia, en la que Martín pasó diez años. Nombrado obispo de Tours en 371, fundó a las afueras de la ciudad un nuevo monasterio en Marmoutier, cuya forma de vida describe Sulpicio Severo (*Vita Mart.* 10,4-8). Rodeados de un muro, los monjes (unos 80) llevan vida semianacorética, aislados en cabañas o cuevas, reuniéndose para la oración y la comida; son sólo contemplativos y no trabajan, con la excepción de la copia de manuscritos; parece que no se rigen por ninguna regla escrita. Los monjes no estaban completamente aislados de la sociedad y era frecuente que grupos de ellos acompañaran a Martín en sus expediciones misioneras por las áreas rurales, cuyo objetivo era convertir paganos y destruir sus lugares de culto. Martín obró numerosos prodigios, que facilitaron su misión evangelizadora⁹. Múltiples fundaciones surgieron en torno a Tours, siguiendo el modelo de Marmoutier. Según Sulpicio Severo, a los funerales de Martín acudieron casi dos mil monjes, junto a una multitud de gente y de vírgenes (*Ep.* 3,18). Su *Vida* se convirtió en un manual ascético para los latinos y contribuyó a difundir un tipo ideal de monje que combina la ascesis con el servicio a la Iglesia y la actividad misionera. El monasterio de Marmoutier fue abandonado poco después de la muerte de Martín y luego reocupado. En el 470 el obispo Perpetuo mandó construir una basílica en Tours sobre la tumba del santo, que se convirtió en un gran centro de peregrinación en la Edad Media.

Los últimos años del siglo IV y los primeros del V vieron crecer en la Galia el impulso monástico tanto entre los hombres como entre las mujeres, junto a otras formas variadas de experiencia ascética. Sulpicio Severo, por ejemplo, cuando enviudó, se retiró a su finca de Primuliacum, donde pasó el resto de sus días viviendo al modo aristocrático, dedicado al estudio y rodeado de amigos que compartían sus mismos intereses espirituales. El obispo Victricio de Rouen

9. Apéndice documental 9, pp. 683-684.

(ca. 380) enumera en su discurso *En alabanza de los santos* las categorías de personas que acudieron a una procesión de bienvenida de unas reliquias: primero los clérigos, luego los monjes, después los niños y detrás vírgenes, continentes y viudas (*De laude sanct.* 2-3). Las mujeres practicaban distintas formas de compromiso, basado en la abstinencia sexual, generalmente en el ámbito doméstico. Pero algunas emprendieron experiencias más severas. Sulpicio menciona el caso de una reclusa tan radical que se negó incluso a recibir a su obispo Martín (*Diálogo* 2,12). Múltiples monasterios urbanos están constatados a principios del siglo V en ciudades como Lyon, Arlés, Toulouse, Rouen o Marsella. La fundación más célebre fue la de Honorato en Lérins, un islote en la costa provenzal, hacia el 400-410, bien conocida gracias a la *Vida de Honorato*, escrita por Hilario de Arlés. Tras un viaje de peregrinación por Oriente que resultó frustrado, Honorato se instaló allí, tal vez con algunos seguidores, y fue nombrado presbítero. El monasterio, que seguía los modelos egipcios (seminanacoresis, trabajo manual), atrajo enseguida a hombres de diversos lugares y se convirtió en un centro de cultura cristiana y formación para futuros obispos. Entre ellos estuvo Euquerio, futuro obispo de Lyon y autor de una obra, *De laude eremi*, donde describe el monasterio de Honorato como si de un paraíso se tratara, con abundante agua y vegetación, lleno de flores y de placeres para los sentidos, muy lejos del duro desierto egipcio.

Hacia el 416 fundó dos monasterios en Marsella, uno masculino y otro femenino, Juan Casiano, de quien ya hemos tratado al hablar del monacato egipcio. Casiano nació hacia el 360 en Escitia y se interesó a lo largo de toda su vida por conocer a fondo la experiencia monástica y ponerla en práctica, combinándola con la vida eclesiástica. Fue primero monje en Palestina y luego en Egipto, hacia el 400 se hallaba en Constantinopla, donde fue nombrado diácono, más tarde vivió en Antioquía, donde se le ordenó presbítero, y, finalmente, hacia el 415 viajó a Marsella, donde fundó sus propios monasterios siguiendo el modelo de los egipcios. Fue uno de los grandes propagadores de los ideales del desierto entre los occidentales, para quienes compuso dos obras de contenido ascético, las *Instituciones cenobíticas* y las *Colaciones*. Casiano representa el prototipo de asceta occidental, a pesar de su origen griego: viajero curioso, culto, fascinado por el ascetismo del desierto egipcio, pero, lejos de los extremos, adaptado a las peculiaridades de la cultura y la geografía local y cercano a las instituciones eclesiásticas.

4.3. Hispania

Las noticias acerca de la difusión de los ideales ascéticos en Hispania se encuentran, como hemos visto, entre las más antiguas de Occidente. En los primeros años del siglo IV, el concilio de Elvira se ocupa en varios cánones de regular el comportamiento sexual de los miembros de la jerarquía eclesiástica y de las vírgenes consagradas. Sin embargo, apenas si sabemos nada de cómo evolucionaron luego estos ideales, a no ser en los ambientes priscilianistas, ni sobre la implantación y las características de los primeros monasterios. Hay indicios de que, al compás de lo que estaba sucediendo en otros lugares, en Hispania existieron ya instituciones monásticas a finales del siglo IV y principios del V, pero debemos esperar hasta el siglo VI, fuera por tanto de nuestros límites cronológicos, para que las fuentes aporten información abundante y más detallada.

Cuando, después de Elvira, volvemos a oír hablar de prácticas ascéticas en la península Ibérica esto sucede en un contexto polémico, la crisis priscilianista, que alcanzó su punto álgido en la década del 380, y que ya ha sido tratada en el capítulo VIII. Prisciliano, según el retrato que nos ha transmitido Sulpicio Severo, era un aristócrata laico, culto, apasionado por los ideales ascéticos, que había aprendido de fuentes orientales, y de discurso brillante y personalidad carismática (*Diálogo* 2,46). En la década del 370 reunió en torno a sí a un grupo de seguidores de ambos sexos y de todas las clases sociales. No sabemos más detalles del origen y la entidad de este círculo ascético hasta que en el 380 aproximadamente se reunió un concilio en Zaragoza, compuesto por unos pocos obispos hispanos y galos, al que se convocó a Prisciliano, que para entonces era obispo de Ávila. Ante su negativa a asistir, se condenaron una serie de prácticas ascéticas (reuniones de hombres y mujeres para estudiar textos sagrados, ayunar en domingo, andar descalzos por las montañas, retirarse en villas privadas cuando se debía participar en los oficios de la Iglesia, guardar la eucaristía para consumirla en otro momento, atribuirse el título de doctor) que debían ser propias de los priscilianistas, aunque no se menciona a éstos por su nombre. Prisciliano y algunos discípulos, entre los que se contaban miembros de familias de la aristocracia hispana y gala, trataron de defenderse ante el papa Dámaso en Roma y luego en la corte de Milán, pero no fueron oídos. Un concilio en Burdeos volvió a juzgarlos (se les acusaba de maniqueísmo e inmoralidad) y un juicio civil en Tréveris celebrado en 385 los condenó, acusados de maniqueísmo e inmoralidad.

dad. Prisciliano y sus seguidores más cercanos fueron condenados a muerte y otros lo fueron al exilio. A pesar de ello, sus propuestas ascéticas, que entraban en algunos puntos en conflicto con la jerarquía de la Iglesia, siguieron siendo atractivas para muchos cristianos en Hispania. En el año 400 los priscilianistas volvieron a ser anatematizados en el concilio de Toledo y perseguidos. La cartas inéditas de Agustín publicadas en 1981 por J. Divjak (CSEL, 88) han revelado que en las primeras décadas del siglo V miembros de la más alta nobleza de la provincia Tarraconense eran seguidores suyos (*Ep.* 11*).

La sospecha que los ideales defendidos por Prisciliano levantaron en la Iglesia y la persecución a la que se vieron sometidos muchos ascetas bajo sospecha de priscilianismo no favoreció el proceso de consolidación de otros grupos ascéticos. Y verdaderamente tenemos pocas noticias de los que pudiera haber. Es muy probable que Egeria, la peregrina que visitó a los monjes del Oriente entre 382 y 384 y que escribió un relato de este viaje (*Itinerarium Egeriae*) para sus compañeras, fuera originaria de Hispania. Tal vez estaba emparentada o tenía contactos con algún miembro de la corte imperial de Constantinopla, donde ella empezó y acabó su viaje. Era entonces emperador el hispano Teodosio I, cuya esposa, la emperatriz Flacila, y otros miembros de su entorno eran celosos cristianos, interesados en promocionar la vida monástica en la capital. Pero no sabemos nada de la vida de Egeria, a no ser su interés piadoso por visitar los lugares bíblicos y a los padres del desierto. Ella se dirige a las destinatarias de su relato con los términos *dominae sorores*, mujeres que compartían sus intereses pero que no necesariamente, como se ha dicho a veces, eran monjas de un monasterio dirigido por Egeria. Es probable que se tratara sólo de compañeras de estos círculos ascéticos tan queridos por las aristócratas de este tiempo.

No obstante las limitaciones, se puede hablar en los últimos años del siglo IV de la existencia de formas monásticas organizadas. En el concilio de Zaragoza se menciona el término *monachus* (can. 6), aludiendo a aquellos clérigos que, descontentos con la vida lujosa de la Iglesia, abandonaban su oficio y se hacían monjes. Unos años más tarde, en 385, el papa Siricio de Roma responde a unas consultas realizadas por el metropolitano de Tarragona, Himerio, acerca de qué debía hacerse con aquellos *monachi et monachae* que rompían su compromiso y si debía admitirse a los monjes en las filas del clero (Siricio, *Ep.* 1). Una carta del obispo Severo de Menorca fechada en el año 418 alude a una mujer consagrada (*deodevota*) y a monjes que tomaron parte activa en el incendio de una sinagoga

(*monachi*, Severo, *Encíclica*, 11 y 20). Estas noticias dispersas y casuales permiten constatar que también existían en Hispania desde los últimos años del siglo IV comunidades llevando vida cenobítica, aunque nada más pueda añadirse al respecto.

4.4. El norte de África

A pesar de la larga tradición en la práctica del ascetismo, que se documenta extensamente en Cartago desde el siglo III, no hay constatación cierta de la existencia de instituciones cenobíticas en el norte de África hasta una fecha muy tardía (finales del siglo IV-principios del siglo V), en cuya difusión fue central la figura de Agustín de Hipona (354-430). Educado en la cultura profana en Cartago y atraído por el maniqueísmo, Agustín se trasladó a Milán para ejercer la profesión de maestro de retórica, un viaje que fue crucial en su vida. Allí entró en contacto con un grupo de intelectuales paganos, seguidores del neoplatonismo, con quienes compartió un retiro filosófico cuasi-monástico en una villa a las afueras de la ciudad, en Casiciaco. Durante una estancia en Tréveris su amigo Ponticiano le había dado a conocer la *Vida de Antonio*, que le produjo un gran impacto (*Conf.* 8,6). Se convirtió al cristianismo y se hizo bautizar (ca. 386) por el obispo Ambrosio, quien ya entonces supervisaba monasterios en la ciudad, al que Agustín visitó. Decidió entonces regresar a África y en una parada en Roma visitó algún monasterio, que describe con admiración en una obra escrita por esa época (*De mor. eccl.* 33). De vuelta en África, Agustín inicia en Tagaste una experiencia ascética en un círculo reducido, semejante a la que vivió en Casiciaco, junto con su hijo Adeodato y algunos amigos íntimos, entre quienes destaca su más fiel compañero Alipio, futuro obispo de Tagaste. Sólo en 391, cuando es nombrado presbítero en Hipona, Agustín se decide a renunciar formalmente al mundo y a fundar un monasterio en un huerto al lado de la iglesia. Cinco años más tarde es nombrado obispo y crea entonces un nuevo monasterio de clérigos junto al palacio episcopal. Esta institución (*monasterium clericorum*), donde se combinaba la ascesis con la formación de nuevos clérigos, servirá de modelo para muchas otras en el norte de África, fundadas por sus discípulos (Severo en Milevi, Posidio en Calama, autor de una biografía de Agustín, etc.). A su muerte en 430, cuando África estaba siendo invadida por los vándalos, existían ya múltiples monasterios masculinos y femeninos, que sufrieron terribles ataques (incendios, asesinatos, violaciones de vírgenes). No obstante, algunos de ellos sobre-

vivieron y hombres como Fulgencio de Ruspe (426-527), inspirados por la obra de Agustín, supieron dar en medio de las dificultades renovado impulso a la institución del monacato.

A Agustín se debe también la primera regla monástica en lengua latina de carácter autóctono, destinada a los monjes-clérigos de Hipona y con una versión femenina. Consta de un texto breve (*Praeceptum*), completado por un segundo (*Ordo monasterii*), en el que se fijan una serie de normas para el funcionamiento cotidiano del monasterio (horarios, vigiliias, oración, ayunos). La *Regla* de san Agustín ha ejercido una influencia muy notable en las futuras reglas monásticas occidentales.

5. CONCLUSIONES

El ascetismo y su posterior evolución hacia formas monásticas marcaron profundamente la espiritualidad de los primeros cristianos y han dejado una huella de primera magnitud en la historia posterior del cristianismo y de la Iglesia. El primer monacato destaca por la pluralidad de formas, la espontaneidad y la libertad, lo que no siempre hizo fácil la convivencia social y las relaciones con una Iglesia que se hacía cada vez más jerárquica y secular. No existen en los primeros siglos reglas monásticas como las que luego encontraremos en los monasterios medievales. Las que se redactaron en la Antigüedad (*Regla* de Pacomio, *Regla* de Basilio, escritos ascéticos de Casiano, incluso la *Regla* de Agustín) dejan mucho espacio para el individualismo. El retiro en soledad para propiciar la cercanía con Dios, bien fuera en la soledad física del desierto o en la soledad interior de una estancia en la propia casa, junto con la abstinencia sexual, constituyen la esencia del primer monacato. El vocablo *monachos*, «solitario», que en la Antigüedad designaba ambos tipos de retiro, físico y espiritual, ha evolucionado luego en sentido restrictivo para designar sólo a los ascetas cenobitas, un hecho revelador del rumbo que seguirá el monacato a partir de la Edad Media. Al «retiro en soledad» se vieron llamados hombres y mujeres de todos los orígenes sociales y de todas las regiones del Imperio romano de forma masiva a partir del siglo IV, sin que todavía sepamos bien por qué. Cada uno escogió la forma más adaptada a su entorno, sus posibilidades y su cultura. El Oriente, en particular Egipto y Siria, conoció los casos más espectaculares de renuncia y resistencia ascética, de los que ha guardado recuerdo una literatura riquísima y de deliciosa lectura.

Occidente fue menos espectacular en sus formas, pero a cambio supo canalizar este gran potencial espiritual para ponerlo al servicio de la Iglesia. No siempre los monjes de la Antigüedad fueron santos. Muchos se mostraron orgullosos y competitivos, excéntricos, radicales y violentos. Sin embargo, pocas figuras como la del monje cristiano resultan tan atractivas y misteriosas en el panorama del mundo antiguo.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Antonio, modelo de asceta

Antonio, que había aprendido de las Escrituras que muchas son las insidias del enemigo [*i.e.* el demonio], se entregaba continuamente a la ascesis, pensando que, si aquél no pudo seducir su corazón con el placer del cuerpo, sin duda lo intentaría con otra trampa, pues el demonio es amigo del pecado. Más y más sometía su cuerpo y lo reducía a la servidumbre, para que, habiendo vencido en algunos combates, no sucumbiese en otros. Y decidió así acostumbrarse a una gran austeridad. Muchos quedaban admirados, pero él soportaba esta prueba fácilmente. Pues el ardor de su alma, durante mucho tiempo perseverante, había producido en él una buena disposición, de manera que, si recibía de otros una pequeña ocasión, mostraba gran celo en esto. Vigilaba tanto que a menudo pasaba la noche entera sin dormir. Y suscitaba la admiración porque esto lo hacía no una vez sino muchas. Comía una vez al día tras la puesta de sol; algunas veces probaba el alimento cada dos días, muchas veces cada cuatro. Su comida era pan y sal, y bebía sólo agua. Es superfluo hablar de la carne y el vino, porque tampoco otros hombres llenos de celo probaban este tipo de alimentos. Para dormir le bastaba con una estera, pero la mayoría de las veces dormía sobre la tierra. No quería unirse con óleo y decía que a los jóvenes les conviene más dedicarse con ardor a la ascesis y no buscar lo que relaja el cuerpo, sino más bien acostumbrarse a las fatigas, meditando las palabras del santo Apóstol: *Cuando soy débil, entonces soy fuerte*. Pues Antonio decía que la inteligencia del alma se hace fuerte cuando se debilitan los placeres del cuerpo. Y tenía este pensamiento realmente admirable: pensaba que no era justo medir el camino de la virtud ni el retiro del mundo, que ha sucedido por causa suya, por el paso del tiempo, sino por el deseo y el buen propósito. Por esto no recordaba el tiempo transcurrido, sino que cada día, como si empezara la ascesis, se esforzaba más por progresar (*Vida de Antonio* 7,3-11. Trad. de P. Rupérez Granados, pp. 40-41).

2. Jerónimo critica los «matrimonios espirituales»¹⁰

Vergüenza me da hablar de ello: la cosa es lamentable, pero verdadera. ¿Por dónde se ha metido en las iglesias la pestilencia de las «agapetas»? ¿De dónde viene ese nombre de esposas sin que medie casamiento? O mejor, ¿de dónde viene esa nueva clase de concubinas? Añadiré más: ¿De dónde esas ramerías de un solo hombre? Conviven en la misma casa, en la misma alcoba, a veces se acuestan también en una sola cama, y si pensamos algo, nos llaman suspicaces. El hermano abandona a su hermana virgen, la virgen desprecia a su hermano célibe, y fingiendo abrazar la misma profesión, buscan el consuelo espiritual de los extraños para poder tener en casa comercio carnal (*Ep.* 22,14. Trad. de J. B. Valero, vol. I, p. 219).

3. La dureza de la vida eremítica según Jerónimo, quien la experimentó durante algún tiempo en el desierto de Calcis en Siria

¡Oh, cuántas veces, estando yo en el desierto y en aquella inmensa soledad que, abrasada de los ardores del sol, ofrece horrible asilo a los monjes, me imaginaba hallarme en medio de los deleites de Roma! Me sentaba solitario, porque estaba rebosante de amargura. Contemplaba con espanto mis miembros deformados por el saco; mi sucia piel había tomado el color de un etíope. Todo el día llorando, todo el día gimiendo. Y si, contra mi voluntad, alguna vez me vencía un sueño repentino, daba contra el suelo con mis huesos, que apenas si estaban ya juntos. De la comida y de la bebida prefiero no hablar, pues hasta los mismos enfermos sólo beben agua fría, y tomar algo cocido se considera un lujo. Así, pues, yo, que por miedo al infierno me había encerrado en aquella cárcel, compañero únicamente de escorpiones y fieras, me hallaba a menudo metido entre danzas de muchachas. Mi rostro estaba pálido por los ayunos; pero mi alma ardía en deseos dentro de un cuerpo helado, y muerta mi carne antes de morir yo mismo, sólo hervían los incendios de los apetitos (Jerónimo, *Ep.* 22,7. Trad. de J. B. Valero, vol. I, p. 211).

4. El modo de vida de los monjes de Nitria

También llegamos a Nitria, donde vimos a muchos grandes anacoretas. Algunos eran nativos de la región y otros extranjeros. Rivalizaban en virtud y competían entre ellos en las prácticas ascéticas, dando muestra de todo género de virtudes y luchando por aventajar a los demás en cuanto al género de vida. Algunos se dedicaban a la contemplación, otros a la vida activa. Cuando un grupo de ellos nos vio acercarnos desde lejos por el desierto, unos vinieron a recibirnos con agua, otros nos lavaron los pies y otros lavaron nuestras ropas. Algunos nos invitaron a comer, otros a conocer sus virtudes y otros a la contemplación y el conocimiento de Dios. Cada uno ejer-

10. Por la misma época Juan Crisóstomo dedicó dos tratados a combatir la misma práctica ascética: PG 47, cols. 495 ss. y 531 ss.

cía la habilidad que poseía en beneficio nuestro. ¿Cómo podrían relatarse tantas virtudes sin el riesgo de no hacerles justicia?

Habitan un lugar desierto y tienen sus celdas a una cierta distancia unas de otras, de forma que no se reconozcan los unos a los otros desde lejos, ni se vean con facilidad, ni se oigan entre sí. Muy al contrario, viven en total silencio, cada uno aislado en sí mismo. Se reúnen en las iglesias sólo los sábados y los domingos y entonces se encuentran. Muchos de los que mueren en sus celdas a menudo no son hallados hasta cuatro días más tarde, porque no se ven entre ellos a no ser en la sinaxis. Algunos, viviendo como viven tan apartados unos de otros, viajan tres o cuatro millas para acudir a la sinaxis. Se aman los unos a los otros y también a los monjes que, como suele suceder, vienen deseando lograr la salvación uniéndose a ellos; a éstos, compiten entre ellos para cederles temporalmente su propio eremitorio (*Hist. monach.* XX,5-8. Trad. de M. Marcos).

5. *Los diferentes tipos de monjes que habitan en Egipto*

Tres géneros de monjes hay en Egipto: los cenobitas, a quienes en la lengua del país llaman *saubes*, y nosotros podemos llamar «los que viven en comunidad»; los anacoretas, que moran solos por los desiertos y reciben su nombre del hecho de retirarse de entre los hombres; el tercer género es el que llaman *remnuoth*, el más detestable y despreciado, y que en nuestra provincia (*i.e.* Italia) es el único y el principal. Éstos habitan de dos en dos o de tres en tres o poco más, viven a su albedrío y libertad, y del fruto de su trabajo depositan una parte para tener alimentos comunes. Por lo general, habitan en ciudades y villas y, como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden. Hay entre ellos frecuentes riñas, pues viviendo de su propia comida no sufren sujetarse a nadie. Realmente suelen rivalizar en ayunos, y lo que debiera ser secreto ellos lo convierten en competición abierta. Entre ellos todo es afectado: anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado basto, frecuentes suspiros, visitas a vírgenes, murmuración contra los clérigos, y, cuando ocurre una fiesta algo más solemne, comen hasta vomitar.

Dejemos a éstos a un lado, como a la peste, y vengamos a los que en número mayor habitan en comunidad, es decir, a los que hemos dicho que se llaman cenobitas. El primer compromiso entre ellos es obedecer a sus superiores y hacer cuanto se les manda. Están divididos por decurias y centurias, de manera que al frente de cada nueve hombres hay un decano y, a su vez, los nueve decanos están bajo las órdenes de un centurión. Viven separados, pero en celdas contiguas. Hasta la hora nona hay una especie de vacación judicial: nadie puede ir a la celda de otro, excepto los que hemos llamado decanos, que, si ven que alguno fluctúa en sus pensamientos, lo consuelan con sus palabras. Después de la hora de nona se juntan todos, se cantan los salmos, se lee según costumbre las Escrituras y, terminadas las oraciones, se sientan todos, y el que está en medio y ellos llaman *padre* les comienza a hacer una plática. Mientras él habla reina tal silencio que nadie se atreve a mi-

rar a otro ni a escupir. El reconocimiento hacia el orador consiste en las lágrimas de los oyentes. Calladamente van rodando sus lágrimas por la cara, sin que el dolor rompa nunca en sollozos [...] Después de esto se disuelve la asamblea, y cada decuria, con su padre, se dirige a la mesa, a la que todos sirven sucesivamente por semanas. Durante la comida no se produce ruido alguno, nadie habla mientras come. Se vive de pan, legumbres y hortalizas, que se condimentan con sal y aceite. Vino sólo lo beben los viejos. A éstos y a los más jóvenes se les pone a menudo un desayuno, a los unos para sostener su edad ya fatigada y a los otros para que no se les quebrante en los mismos comienzos. Después se levantan todos a una y, rezando el himno de acción de gracias, vuelven a sus estancias. Allí, hasta el atardecer, cada uno habla con los suyos [...] La tarea del día está fijada, y una vez hecha se entrega al decano, y éste la lleva al mayordomo, el cual, a su vez, cada mes, rinde cuentas con gran temor al padre de todos. El mayordomo es también el que prueba las comidas una vez preparadas. Y como a nadie es lícito decir: «No tengo túnica ni capa ni jergón de juncos», él lo dispone todo de manera que nadie tenga que pedir nada ni a nadie le falte nada. Si alguno se pone enfermo, se le traslada a una sala más amplia, donde es atendido por los viejos, con tan solícito cuidado, que no echa de menos las comodidades de la ciudad ni el cariño de la propia madre. Los domingos se dedican exclusivamente a la oración y la lectura. Cosa, por lo demás, que hacen el resto de los días una vez terminadas las tareas. Cada día aprenden algo de las Escrituras. El ayuno es igual todo el año, excepto la cuaresma, en que se permite mayor rigor. Por Pentecostés, las cenas se convierten en comida de mediodía, a fin de satisfacer a la tradición eclesiástica y no cargar el vientre con doble comida. Así describen a los esenios Filón, imitador del estilo platónico, y Josefo, el Livio griego, en la segunda historia de la cautividad judaica.

Y ya que tratando de las vírgenes he introducido casi innecesariamente el tema de los monjes, voy a pasar al otro género, a los llamados anacoretas, los cuales, saliendo de los cenobios, se van por los desiertos sin más viático que pan y sal. El iniciador de este género de vida fue Pablo; Antonio lo perfeccionó, y, remontándonos más arriba, el primero de todos fue Juan Bautista [...] En otra ocasión, si lo deseas, te explicaré en detalle los trabajos y manera de vida de estos que, estando en la carne, no pertenecen a la carne (Jerónimo, *Ep.* 22,34-36. Trad. de J. B. Valero, vol. I, pp. 248-252).

6. *La fama de Simeón Estilita según Teodoro de Ciro, que le conoció personalmente*

Yo, por encima de todos estos prodigios, admiro su fortaleza de ánimo. En efecto, noche y día se mantiene de pie a la vista de todos. Como hizo quitar las puertas y demoler una parte bastante grande del muro de cierre, se presenta ante todos cual espectáculo nuevo y maravilloso, tanto manteniéndose en pie durante mucho tiempo como haciendo frecuentes inclinaciones y ofreciendo a Dios su adoración. Muchos de los que están allí cuentan sus prosternaciones. Una vez, uno de los que me acompañaban, después

de haber contado 1.244, dejó de prestar atención y contar. Cuando se inclina, acerca siempre su frente a los dedos de los pies. En efecto, su estómago, que sólo recibe alimento una vez a la semana y en pequeña cantidad, permite a su espalda curvarse fácilmente (*Hist. Rel.* 26,22).

Su fama se extendía por todas partes, todo el mundo venía hacia él, no sólo gentes de las cercanías, sino también los que estaban a varios días de viaje. Unos traían paralíticos, otros pedían salud para los enfermos, otros les pedían ayuda para llegar a ser padres, y pretendían conseguir por su mediación lo que no era posible según la naturaleza. Y cuando los recibían y sus ruegos eran escuchados, entonces regresaban con alegría. Cuanto más proclamaban los beneficios obtenidos, mayor era el número de gente que venía con peticiones. Y así llegaban de todos los sitios, los caminos convertidos en ríos confluyendo en un mar humano en torno a él. Pues no sólo afluyen los habitantes de nuestro Imperio, sino también los ismaelitas [árabes], los persas y los armenios, que están bajo su control, los iberos [gentes que habitaban entre el mar Negro y el Caspio], los homeritas [habitantes del sudoeste de Arabia] y los pueblos que están más al interior que éstos. Vienen también muchos habitantes del extremo Occidente, hispanos, britanos y galos. En cuanto a Italia, no merece la pena hablar, pues, según se dice, [Simeón] se ha hecho tan célebre en la gran Roma que a la entrada de todas las tiendas se le ha erigido un retrato sobre una columna para asegurar a los habitantes protección (*Hist. Rel.* 26,11. Trad. de M. Marcos).

7. La trayectoria ascética de Melania la Vieja según Paladio de Helenópolis

Melania, tres veces santa, era de origen hispano y de patria romana. Hija de Marcelino, de rango consular, se casó con un hombre que desempeñaba un alto cargo, pero de éste no guardo un recuerdo preciso. Se quedó viuda a los 21 años, fue considerada digna del amor divino y, sin decir nada a nadie —esto estaba prohibido en tiempos de Valente, que regía entonces el Imperio—, hizo que se nombrara un tutor para su hijo y, echando en una nave las cosas imprescindibles, navegó a toda prisa hasta Alejandría en compañía de algunos sirvientes. Allí vendió sus bienes, convirtiéndolos en monedas de oro, y se dirigió al monte de Nitria para visitar a los padres del desierto, hombres tales como Pambo, Arsisio, el gran Serapión, Pafnucio de Escete, Isidoro el Confesor, obispo de Hermópolis, y Dióscoro. Permaneció entre ellos seis meses, viajando por el desierto y visitando a todos los santos [...] Después fundó un monasterio en Jerusalén, donde pasó 27 años dirigiendo una comunidad de 50 vírgenes. Con ella vivió también un hombre nobilísimo, semejante a ella en carácter y muy enérgico, Rufino de Aquileya, en Italia, que enseguida fue considerado digno de convertirse en presbítero; no había ningún hombre más sabio y modesto que él. Los dos recibieron durante estos 27 años a los que venían a Jerusalén para orar, obispos, monjes, vírgenes, y a cualquier visitante, manteniéndolos a sus expensas y edificándolos. Resolvieron el cisma de Paulino —en el que participaron unos 400 monjes— y juntos trabajaron para persuadir a los herejes que negaban el Es-

píritu y los recondujeron a la Iglesia. Honraron al clero de aquellos lugares con donativos y alimentos. Así recorrieron su camino hasta el final, sin haber generado escándalo alguno (*Hist. Laus.* 46. Trad. de M. Marcos).

8. Cánones del concilio de Gangra, donde se condenan las prácticas ascéticas de Eustacio de Sebaste y sus seguidores

Canon 1. Si alguno habla en contra del matrimonio y manifiesta rechazo y condena a la mujer que duerme con su marido, aun siendo creyente y piadosa, como si éstos no pudieran entrar en el reino de los cielos, que sea anatema.

Canon 3. Si alguno, bajo pretexto de servir a Dios, enseña a un esclavo a despreciar a su dueño y a hacer «anacoresis» de su trabajo servil, en vez de realizar este trabajo con buena voluntad y respeto hacia su dueño, que sea anatema.

Canon 5. Si alguno profesa que la casa de Dios es despreciable, así como las reuniones que se celebran en ella, que sea anatema.

Canon 8. Si alguno da o recibe ofrendas al margen del obispo o de aquel a quien éste ha propuesto para su administración, que quien da o recibe sean anatemas.

Canon 13. Si una mujer, por razón de ascesis, cambia de vestido y en lugar de la ropa femenina habitual adopta hábito de hombre, que sea anatema.

Canon 14. Si una mujer abandona a su marido y pretende hacer «anacoresis» a pesar de él, detestando el matrimonio, que sea anatema.

Canon 15. Si alguno abandona a sus hijos y no los cuida, ni hace lo que debe por educarlos en la piedad, sino que, bajo pretexto de ascesis, los deja abandonados, que sea anatema.

Canon 20. Si alguno, alimentado por un sentimiento de orgullo, condena o aborrece las sinaxis de los mártires o los servicios litúrgicos que se celebran en su memoria, que sea anatema.

(P. P. Joannou, *Les Canons des Synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, pp. 85-99).

9. La actividad evangelizadora de Martín de Tours según Sulpicio Severo

Voy a contar qué sucedió en un lugar del territorio de los eduos. Mientras estaba asimismo derribando un templo, una muchedumbre de paganos enfurecida se lanzó contra él. Y como uno, más audaz que los demás, lo atacó espada en mano, deshaciéndose del manto ofreció su nuca desnuda a quien iba a asestarle el golpe. No vaciló el pagano en herirle, pero, como hubiese elevado excesivamente la mano, cayó hacia atrás y derribado comenzó a pedir perdón por temor a Dios. Y parecido a esto fue lo siguiente. Como, cuando estaba destruyendo unos ídolos, un personaje hubiese pretendido herirle con un cuchillo, en el momento del golpe, el arma escapándosele de las manos desapareció. Y con frecuencia, cuando los campesinos

se le oponían de palabra para que no destruyera sus santuarios, aplacaba su espíritu pagano con su santa predicación de tal modo que, mostrándoles la luz de la verdad, ellos mismos echaban abajo sus templos (*Vida de Martín* 15. Trad. de C. Codoñer, p. 157).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Agustín de Hipona, *Ordo monasterii, Praeceptum*. Ed. y trad. de T. C. Madrid, BAC, Madrid, 1995, pp. 533-591.
- Ambrosio de Milán, *De virginibus*. Ed. y trad. de D. Ramos-Lissón, Ciudad Nueva, Madrid, 1999.
- Apophthegmata Patrum*. Ed. y trad. de J.-C. Guy, Cerf, Paris, 1993; trad. esp. de L. Mortari, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994.
- Atanasio, *Vida de Antonio*. Ed. de G. J. M. Bartelink, Fondazione L. Valla, 1974; trad. esp. de P. Rupérez Granados, Ciudad Nueva, Madrid, 1995.
- Basilio de Cesarea, *Asceticon*, PG 31, cols. 889-1305.
- Calínico, *Vida de Hipacio*. Ed. y trad. franc. de Bartelink, Cerf, Paris, 1977.
- Juan Casiano, *Colaciones*. Ed. y trad. franc. de E. Pichery, SCh 42, 54 y 64, Paris, 1955-1959.
- Juan Casiano, *Instituciones cenobíticas*. Ed. y trad. franc. de J.-Cl. Guy, SCh 109, Paris 1965; trad. esp. de L. M. Sansegundo, Madrid, 1958 y 1961.
- Corpus Pacomiano*: A. Boon y Th. Lefort, *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de St. Pachome, Epître de St. Théodore et «Liber» de St. Orsiesius*, Louvain, 1932; trad. esp. del *Libro de Orsiesio* de M. De Elizalde, «Libro de nuestro padre san Orsiesio»: *Cuadernos Monásticos* 4-5 (1967), pp. 173-244.
- Egeria, *Itinerario*. Ed. y trad. franc. de P. Maraval, SCh 296, Paris, 1997; trad. esp. de A. Arce, BAC, Madrid, 1996.
- Geroncio, *Vida de Melania la Joven*. Ed. y trad. franc. de D. Gorce, SCh 90, Paris, 1962.
- Gregorio de Nisa, *De virginitate*. Ed. y trad. franc. de M. Aubineau, SCh 119, Paris, 1966.
- Gregorio de Nisa, *Vida de santa Macrina*. Ed. y trad. franc. de P. Maraval, SCh 178, Paris, 1971; trad. esp. de L. F. Mateo-Seco, Ciudad Nueva, Madrid, 1996.
- Hilario de Arlés, *Vida de san Honorato*. Ed. y trad. franc. de M.-D. Valentin, SCh 235, Paris, 1977.
- Historia de los monjes de Egipto*. Ed. y trad. franc. de A. J. Festugière, Bruxelles, 1971.
- Jerónimo, *Cartas*, 2 vols. Ed. y trad. esp. de J. B. Valero, BAC, Madrid, 1993-1995.
- Jerónimo, *Vida de Hilarión*. Ed. y trad. it. de A. A. E. Bastiaensen y otros, Col. Vita dei Santi IV, Fondazione L. Valla, 1975.

- Paladio, *Historia lausiaca*. Ed. de G. J. M. Bartelink, col. Vita dei Santi II, Fondazione L. Valla, 1974; trad. esp. de L. Sansegundo Valls, Apostolado Mariano, Sevilla, 1991.
- Sulpicio Severo, *Vida de Martín*. Ed. y trad. franc. de J. Fontaine, SCh 133, Paris, 1967; trad. esp. de C. Codoñer, *Sulpicio Severo. Obras completas*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Teodoreto de Ciro, *Historia religiosa*. Ed. y trad. franc. de P. Canivet y A. Leroy-Molinghen, SCh 234 y 257, Paris, 1977-1979.

Estudios modernos

- Brown, P., 1971: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity»: *Journal of Roman Studies* 61, pp. 80-101.
- Brown, P., 1993: *El cuerpo y la sociedad*, El Aleph, Barcelona.
- Colombás, G. M., 1998: *El monacato primitivo*, BAC 588, Madrid.
- Chitty, D. J., 1991: *El desierto: una ciudad*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Elm, S., 1994: *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford.
- García de Cortázar, J. A. y Teja, R. (eds.), *Seminarios sobre Historia del Monacato*, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, XVI vols., 1987-2002.
- Guillamont, A., 1979: *Aux origines du monachisme chrétien*, Abadía de Bellefontaine.
- Marcos, M., 2000: 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, pp. 201-233.
- Masoliver, A., 1994: *Historia del monacato cristiano I. Desde los orígenes hasta san Benito*, Encuentro, Madrid.
- Piñero, A., 1991: «Monaquismo precristiano: Qumranitas y terapeutas»: *Codex Aquilarensis* 5, pp. 11-30.
- Pricoco, S., 1992: *Monaci, Filosofi e Santi*, Rubbettino, Messina.
- Rousseau, Ph., 1985: *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, California.
- Rousseau, Ph., 1995: *Basil of Caesarea*, California.
- Rouselle, A., 1989: *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial: del siglo II al siglo IV de la era cristiana*, Península, Barcelona.
- Teja, R., 1988: «Los orígenes del monacato y su consideración social»: *Codex Aquilarensis* 2, pp. 11-31.
- Vogüe, A. de, 1991-1998: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité I-V*, Paris.
- Vööbus, A., 1958-1960: *History of Asceticism in the Syrian Orient I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia. II. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain.

Capítulo XIII

EL CRISTIANISMO Y LOS PUEBLOS GERMÁNICOS

Pablo C. Díaz

1. CONVERSIÓN FRENTE A CRISTIANIZACIÓN. UN PROBLEMA DE INTERPRETACIÓN

La vocación universalista del cristianismo aparece como un elemento esencial en su definición dogmática desde sus orígenes. La culminación del proceso de redención del género humano que habría de alcanzar su meta definitiva con la segunda venida del Salvador, marcando así el fin de los tiempos terrestres, necesitaba de la masiva conversión de los pueblos. Este proceso adquirió nuevos matices cuando, tras la asimilación entre los destinos del Imperio romano y de la Iglesia de Cristo, la idea del Imperio como dominio cristiano sobre todo el orbe pareció el vehículo más adecuado para alcanzar el objetivo final de instalar el reino de Dios en la tierra. El sentimiento por el cual «ser cristiano» y «ser parte del Imperio romano» se asimiló como un todo, como parte de una visión del mundo, no fue necesariamente inmediato a la ambigua política de Constantino, ni siempre fácil con sus sucesores, cuando las pugnas teológicas parecían empeñarse en contradecir el ideal de unidad. Pero, para finales del siglo IV, especialmente tras la instalación de la dinastía teodosiana con su decidida política exclusivista, no hubo ya lugar para la ambigüedad: ser romano y ser cristiano parecían sinónimos. Las resistencias fueron cada vez menores, se reducían a ciertas minorías intelectuales, restos del neoplatonismo y sus postreras asimilaciones con la teúrgia, sectores de la aristocracia, especialmente en Roma, vinculados con una percepción tradicionalista de la gloria del Imperio, sectores marginales de paganismo agrario y, por supuesto, los ju-

díos, quienes habían hecho de la preservación de su religión su razón última de ser.

Sin embargo, cuando las conciencias volvieron su mirada al cristianismo de forma masiva, la Iglesia tuvo que hacer frente a un gran número de problemas que a duras penas podía resolver. Ante todo necesitaba formar a los que solicitaban su entrada en la comunidad de los creyentes. El catecumenado era lento, exigía la explicación de una serie de principios teológicos que, elaborados esencialmente en griego, no siempre encontraban una traducción fácil a lenguas que eran poco aptas para los desarrollos litúrgicos que los rituales cristianos necesitaban. El proceso podía ser más fácil para quienes procedían de religiones que ya habían participado de conceptos escatológicos de salvación, pero se podía convertir en un irresoluble galimatías para aquellos que partían de presupuestos creenciales animistas, cuya relación con lo divino se percibía en términos de categorías físicas inmediatas, de respuestas próximas y no de abstractas reflexiones intelectuales. No siempre era posible encontrar buenos maestros, sacerdotes, misioneros, capacitados para dar una formación que reflejase fielmente las enseñanzas evangélicas y las sofisticadas elaboraciones trinitarias. Incluso, cuando su capacidad era indiscutible no era seguro que su mensaje fuese a ser comprendido de acuerdo a la misma categoría explicativa. La Iglesia no disponía de pastores para rebaño tan numeroso, y en muchos casos la responsabilidad sobre el control de la fe de sectores importantes de población recayó en conversos recientes, poco capacitados para discernir la ortodoxia de las prácticas y para identificar las creencias de quienes oficialmente cristianos apenas lo eran en sus formas más superficiales. En estas circunstancias la intrusión de los principios cristianos con las creencias y prácticas tradicionales de los nuevos bautizados se prestaba a formas sincréticas que el cristianismo asimilaría a la larga de modo más o menos consciente. Por ello, el masivo proceso de cristianización que el Imperio romano conoció a lo largo del siglo IV no siempre debe valorarse en términos de «conversión» individual. No tenía en muchos casos como punto de partida una renuncia total de las viejas creencias y la asimilación consciente y completa de una concepción decididamente diferente del mundo y de sus relaciones con él. La experiencia profunda en la que priman fenómenos psicológicos de identificación con un mundo sobrenatural nuevo y, en muchas ocasiones, radicalmente distinto, debe valorarse simultáneamente con el prestigio social y cultural de la nueva religión, su capacidad como vehículo de integración y de respuesta a problemas

sociológicos, políticos, incluso económicos, hasta ahora desconocidos. Por supuesto, el nivel de compromiso, individual y colectivo, frente a la nueva religión será igualmente importante: si éste es bajo, si no hay integración en las estructuras «sacerdotales», si no se consigue una identificación en el nuevo contexto religioso, la reversibilidad del proceso puede ser inevitable.

Estas valoraciones pueden ser necesarias si queremos entender los mecanismos por los cuales los pueblos germanos que se instalaron en los límites del Imperio romano a partir de finales del siglo IV se incorporaron al cristianismo. Se ha de tener en cuenta que, especialmente en su caso, el cristianismo estaba inseparablemente unido con la realidad cultural y de poder que el Imperio romano representaba, y su aproximación a la nueva religión estaba más condicionada por la fuerza de ese modelo que por el deseo escatológico de salvación que la religión de los cristianos ofrecía, tanto si esta salvación era entendida a un nivel individual como grupal. Con escasas excepciones, las incorporaciones bárbaras al cristianismo tuvieron un carácter colectivo y se vincularon con el proceso de aproximación y penetración de las tribus en los límites del Imperio. Antes de la caída del Imperio de Occidente, ningún pueblo germano, con la excepción de los rugios, se convirtió fuera de sus fronteras. Es cierto que la incorporación colectiva a una religión no implica necesariamente cambios inmediatos en la estructura de la comunidad, pero es posible que en el caso germano la aceptación del cristianismo estuviese en cierto modo provocada por la pérdida de buena parte de su identidad tribal. El asentamiento en tierras del Imperio supuso, en la práctica, un drástico proceso de aculturación social y económica que puso en entredicho el sistema tribal vigente en el proceso de las migraciones. La estructura militar y la idea del liderazgo guerrero se mantuvieron y se incorporaron a la esencia de los futuros reinos medievales, pero buena parte de los elementos de solidaridad colectiva y de identificación con las fuerzas de la naturaleza iban a sufrir una dura prueba en el nuevo contexto que se abría. Por otro lado, aunque no sea necesario cargar las tintas, es posible que la civilización romana ejerciese sobre los recién llegados un indudable grado de seducción, y la religión formaba parte de ese nuevo conglomerado. En el escaso período de una generación todos los pueblos que entraron en el Imperio asumieron el cristianismo, generalmente en su forma arriana, y en ningún caso esta condición parece haber formado parte de los acuerdos entre el Imperio y los bárbaros, cuando tales acuerdos existieron.

En el cambio religioso de los germanos dos factores tienen una especial importancia. Por un lado, la tarea de los misioneros, y, por otro, la vinculación entre los germanos y sus líderes político/militares, sus reyes, y la voluntad de éstos de aceptar la nueva fe. El papel de los primeros misioneros será recordado puntualmente más adelante, pero es indudable que tras la conversión del Imperio los bárbaros periféricos eran la primera frontera a conquistar, el primer contingente a integrar en las filas de la Iglesia. Las cualidades de los misioneros no son explicación suficiente para entender las conversiones masivas, especialmente si asumimos el carácter superficial que en muchos casos tuvieron; sin olvidar que, en general, estos intérpretes del cristianismo no eran genios de la sutileza; siendo incapaces de apreciar la enorme distancia de sus concepciones y la religiosidad germánica, acababan aceptando el bautismo como símbolo suficiente de conversión, mientras los germanos daban por buena la inclusión de Cristo y sus santos en el panteón propio de divinidades para asumir el título de cristianos. En una buena parte de los ejemplos que podemos aportar para las primeras conversiones formales, los mismos misioneros eran germanos recién convertidos, y en esas circunstancias la capacidad que tendrían para transmitir el significado profundo de la escatología cristiana puede ser puesta en duda.

En ese proceso tuvieron una relevancia mayor las conversiones individuales de algunos líderes representativos. Esto debe ponerse en relación con el papel tradicionalmente desempeñado en la comunidad, donde a su función de jefe militar, fuente de riqueza y garante de la prosperidad, se unirá su condición de jefe religioso. Los reyes bárbaros no alcanzaban rango divino, pero sí eran considerados vehículos de comunicación con las fuerzas sobrenaturales: a través de los reyes el poder de los dioses podía llegar al pueblo. Este papel del jefe bárbaro fue una de las líneas de continuidad desde la sociedad tribal en disolución hacia la nueva coyuntura, y los misioneros cristianos conscientes de este hecho buscaron en su tarea evangelizadora alcanzar el favor del monarca, sabiendo que la religión que él aceptase sería fácilmente seguida por sus súbditos. Es indudable que este mecanismo dejaba muchas dudas sobre la sinceridad de la nueva creencia, en muchos casos adquiría matices claramente utilitarios y políticos, en tanto que la práctica cotidiana apenas se vería alterada. Este fenómeno explica también la aparente facilidad con que se daban cambios colectivos de fidelidades, incluso una vez dentro del cristianismo, del catolicismo al arrianismo, o viceversa.

El empeño arriano mostrado por los pueblos germanos una vez convertidos puede igualmente interpretarse de distintas maneras. En algunas ocasiones puede verse como una muestra de la sinceridad de su conversión. Una vez asumida esa percepción no igualitaria de la Trinidad cristiana la habrían hecho suya, hasta tal punto que renunciar a ella, cuando el caso se dio, fue visto por muchos germanos como una traición. Pero también cabe valorar su aceptación del arrianismo como una manera de buscar una identificación religiosa propia, diferente de la catolicidad que predominaba entre la población romana. Toda vez que la religión tradicional había dejado de dar respuesta a las nuevas realidades imperantes, el arrianismo podía convertirse en su nueva religión étnica, distanciada del conjunto de normas emanadas por las instancias ortodoxas, apegadas a las tradiciones romanas y sus todavía poderosos grupos de poder, o a la autoridad de Bizancio. Distanciada de todo concepto centralista, la cristiandad arriana de los germanos se plegó a la figura de su rey; en este sentido, la continuidad con las mal conocidas prácticas de la religión germana podía encontrar un hilo conductor en su condición de jefe religioso. Incluso la sumisión de personas divinas del dogma arriano podría salvaguardar la posición preeminente del rey germano frente a los nobles de su entorno.

Por último, se ha de valorar la forma que adoptó la nueva religión entre los germanos. Una conversión individual, cuando implica un proceso radical de inmersión en la cultura dominante que acompaña a esa nueva religión, puede asumir todos sus valores y dogmas, renunciando a las experiencias pasadas. Los germanos se adaptaron a la nueva realidad social, económica y política que encontraron en el Imperio o en sus antiguos territorios. Asumieron las formas de propiedad dominantes, si es que no eran ya equivalentes desde tiempo atrás, reinterpretaron sus propias categorías sociales a la luz de aquellas que el mundo romano conocía, incluso copiaron los modelos áulicos y cancellerescos del poder romano, pero, durante mucho tiempo, se mantuvieron aislados de la población romana. Apenas se dieron matrimonios mixtos y buena parte de los rasgos culturales distintivos del período de la migración, incluidos su lengua, sus vestimentas y adornos personales, sus tradiciones épicas y su folclore, se mantuvieron intactos. La fuerza colectiva que esto suponía hizo que, una vez consumada su adhesión al cristianismo, interpretasen la nueva religión de acuerdo a sus patrones culturales. El resultado de esta adaptación fue un proceso de sincretismo que desde hace mucho tiempo se denomina «germanización del cristianismo». La

manera en que estos procesos se plasmaron puede a veces ser muy sutil; en general la religiosidad germánica estaba en principio muy alejada de los conceptos urbanos e individualistas que el cristianismo había cultivado en sus primeros siglos de experiencia, y se vinculaba estrechamente con elementos de paganismo popular en torno a árboles sagrados, manantiales, rocas, así como prácticas mágicas. Por otro lado, las tradiciones germánicas de tipo guerrero, la asociación entre el jefe militar y su séquito, chocarán con premisas pacifistas del cristianismo y se impondrán con tal fuerza que serán elemento recurrente en toda la épica medieval. Las virtudes germánicas de lealtad guerrera y fuerza del grupo se acomodaron en la hagiografía altomedieval con los valores cristianos «mediterráneos» de caridad, atención a los desvalidos y poder de las virtudes individuales como méritos aceptables ante Dios. Los bárbaros conversos no parecen oprimidos por ningún sentimiento profundo de pecado, no sienten la imperiosa necesidad de ser redimidos, quieren protección ante los poderosos, los animales dañinos, los fenómenos atmosféricos, los malos espíritus y la enfermedad; probablemente, la multiplicación del culto de los santos con sus habilidades perfectamente particularizadas y la sacralización de lugares y fenómenos naturales también recibió un fuerte impulso al contacto con esta religiosidad germánica, contribuyendo a dar forma a la genuina cristiandad occidental.

2. LOS GODOS COMO PARADIGMA. LA PRIMERA CRISTIANIZACIÓN

La presencia de un tal Teófilo, obispo de Gothia, entre los asistentes al concilio de Nicea en el 325 ha dado pie a pensar que el contacto de este pueblo con el cristianismo fue especialmente temprano. Sin embargo, el análisis de los datos disponibles debe llevarnos a ponderar la importancia y trascendencia de esos contactos. La proximidad goda a la frontera junto a sus grandes incursiones en territorio romano, ya en el siglo III, había colocado a este pueblo en una temprana disposición para conocer mejor que otras tribus algo de la sociedad romana. Por supuesto, la contratación de soldados godos como mercenarios en el ejército romano, e incluso algunas relaciones pacíficas de tipo comercial, eran vehículos de conocimiento. Sin embargo, los primeros cristianos en tierra de godos fueron los prisioneros cristianos esclavizados por los bárbaros, quienes habrían conservado sus creencias. Con este grupo se relaciona la figura más conocida del cristianismo godo primitivo: Ulfila. Hijo de padre ca-

padocio y madre goda, Ulfila conocía el griego, el latín y el godo, y quizás por esta amplia cultura formó parte de una delegación que antes del 341 envió la federación gótica ante el emperador en Constantinopla. En aquel momento el arrianismo era la ortodoxia en la capital de Oriente; de acuerdo a tal credo, Ulfila fue consagrado obispo por Eusebio de Nicomedia en el año 341 y se le encomendó que de vuelta a territorio godo ejerciese como pastor de la comunidad de los cristianos, que eran, en su mayoría, cautivos y esclavos cristianos ya en origen, como él mismo. Quizás su elección venía a suceder al mencionado Teófilo.

La mayoría de los autores están de acuerdo en que la misión de Ulfila fue un asunto imperial: misionero tanto como «espía», puede haber sido considerado por los godos como un representante de Roma. Quizás fue ésta la razón por la cual el alcance de su misión no parece trascender fuera del grupo minoritario de los cristianos no godos. En principio, la actitud de los líderes godos hacia la religión del poder romano se movió en función de las propias relaciones políticas con el Imperio, lo que posibilitó que Ulfila desempeñase sus funciones en Dacia durante siete años. En torno al 348 volvió a Constantinopla, donde continuó siendo a los ojos del Imperio el obispo de Gothia durante más de treinta años; parece haber muerto en el 381. Este oportunismo político también permitió que misiones cismáticas, como la encabezada por un tal Audius, o católicas, como aquella que habría ganado para la ortodoxia a Sabas y sus compañeros con su obispo Godda, predicasen entre su gente. En los momentos de distanciamiento el desencuentro llevó incluso a la persecución. La primera conocida tendría lugar en el 348-349, cuando Ulfila vuelve a Constantinopla, la segunda en 369-372; en ella los convecinos de la aldea de Sabas acaban con su vida por negarse a participar en sus rituales ancestrales. A través de la vida de este primer mártir godo podemos concluir que los pocos godos que para el 370 se habían convertido al cristianismo pertenecían al sector más pobre y marginado de la comunidad y que eran vistos por los demás godos como un peligro para la cohesión del grupo, ajenos a sus valores: Sabas y sus tres compañeros, igualmente godos, fueron ejecutados por ahogamiento, el mismo método que Tácito había recordado para los cobardes, los desertores y los sodomitas.

La orientación de los godos hacia el cristianismo es interpretada por los distintos escritores de la época como la respuesta a una necesidad de buscar alianzas con Roma. En una versión muy extendida, justo cuando se encontraban acosados por los hunos, una parte

de los godos se dirigió al emperador Valente, en torno al 376, pidiendo que les enviase sacerdotes para que les instruyesen en su religión. En la descripción de Sozomeno, Fritigerno pidió ayuda al Imperio para liberarse de su rival Atanarico; ayudado por Valente, Fritigerno salió victorioso y mostró su agradecimiento abrazando la religión del emperador y convenciendo a los suyos para que siguiesen el mismo camino. Estas versiones parecen encaminadas a justificar el arrianismo de los bárbaros por su vinculación con un emperador arriano, exculpando así a cualquier personaje del entorno teodosiano, incluso a Ulfila. En la práctica es muy probable que la aceptación de la nueva religión no sea anterior al 382, cuando los godos, ya bajo Teodosio, fueron admitidos como federados en Mesia. Para el 390 Ambrosio de Milán les reconoce como cristianos, mientras que en 381 les había retratado aún como paganos; cuando en el año 395 dejan esta provincia romana todos los consideran ya cristianos y la misma condición es enfatizada por Orosio cuando Alarico saqueó Roma en el 410. La razón por la cual los godos eligieron conservar el credo arriano que el poder imperial abandonaba ahora, con la llegada al poder de la dinastía teodosiana, sigue siendo objeto de desacuerdo. Más allá de una posible adecuación entre sus sutilezas trinitarias y las concepciones germanas de poder, parece claro que la elección fue consciente y deliberada.

Por desgracia nuestro conocimiento sobre los años de estancia en Mesia es tan débil que no nos permite siquiera elucubrar los medios por los cuales la nueva religión les fue transmitida a los recién llegados. Cuando murió en el 382, el arriano Ulfila fue enterrado tras un espléndido funeral, independientemente de la condición católica del emperador y de la persecución de que el arrianismo era objeto tras el concilio celebrado en Constantinopla en el 381. En el año 376 participó en la embajada goda ante Valente para negociar la entrada en el Imperio. En esos años, junto a un grupo de colaboradores, Ulfila dotó a la lengua gótica de una estructura alfabética con la sola finalidad de traducir la Biblia desde el griego. El esfuerzo filológico y teológico que esto comportó sólo se puede justificar si se pretende con ello crear un lenguaje litúrgico propio, un vehículo para integrar las complejas abstracciones de la religión cristiana en la mentalidad germánica, evitando cualquier palabra que pudiese llevar a equívoco o confusión con las tradiciones precedentes. Ninguno de los godos que en este momento se asentaban en Mesia podía leer esta Biblia, que era el primer testimonio de una lengua que sólo ahora es dotada de una forma literaria con criterios lingüísticos

nuevos. Pero sí podía leerla un grupo selecto de discípulos de Ulfila; Auxencio, Maximinus y Selenas fueron los más afamados, conocedores del godo y del griego, arrianos convencidos, misioneros itinerantes, podían de esta manera predicar en la propia lengua germana con una precisa terminología arriana. Tenemos noticias de que Ulfila escribió mucho, aunque nada se ha conservado; es posible que sus últimos textos se encontrasen entre los que Recaredo hizo quemar tras la conversión de los visigodos; no obstante, por el testimonio de algunos de sus discípulos, parece que tenía una clara percepción teológica y que diferenciaba nítidamente el arrianismo y el catolicismo, siendo perfectamente consciente de cuáles eran sus enseñanzas. El citado Maximinus es autor de una obra teológica de gran entidad, que demuestra que no sólo Ulfila estaba capacitado para una especulación de alto nivel. Cuando Ulfila con un *populus immensus*, dice Jordanes con indudable exageración, dejó Gothia a consecuencia de las persecuciones del 348, y fue aceptado en el Imperio por el emperador Constancio II, quien concedió tierras a sus seguidores en torno a la ciudad de Nicópolis, precisamente en Mesia, allí se comportó, dice Teodoreto de Ciro, como un monarca absoluto, un líder religioso consciente de que la nueva creencia podía aglutinar una nueva sociedad. La elitista Biblia de Ulfila se habría transformado en talismán y seña de identidad, acercaba a los godos al horizonte cultural romano, pero no tanto que anulase su propia idiosincrasia; ningún motivo eficaz les impulsaba ya a tornarse católicos.

La Iglesia católica, centralizada y fuertemente jerarquizada, directamente vinculada al Imperio romano a partir de Teodosio, no podía ser la meta de un pueblo godo que iba ganando fuerza según avanzaba por el interior de las provincias romanas, que estaba reconstruyendo una identidad propia, una jerarquía particular en torno a un *rex Gothorum* que no podía presentarse bajo la bandera del mismo credo que el emperador. No podía someter a su pueblo a los obispos obedientes a la política teodosiana. Alarico entró en Roma en el año 410; no podemos precisar si deseaba un golpe de efecto, ya sea contra la antigua capital imperial, frente al obispo católico o el senado aún mayoritariamente pagano, o sólo botín para seguir contando con el apoyo de sus *optimates*, pero a los ojos de los escritores cristianos contemporáneos fue una afrenta religiosa. Cuando sus sucesores, bien Walia (415-418) o Teodorico I (418-451), recibían Aquitania para instalar a su pueblo, sin duda empezaron a imaginar un orden nuevo, una tierra que cultivar, un pueblo que gobernar, todo ello asociado a una renovada identidad goda. Desechados ya

los viejos dioses, un nuevo orden religioso eficaz era imprescindible, el arrianismo hace poco adoptado puede ser controlado por el rey, quien será capaz de orientar su funcionamiento en razón de sus intereses, organizando un episcopado personal y no territorial que se convertirá en una especie de consejo religioso del monarca.

3. DE AQUITANIA A TOLEDO. LOS VISIGODOS ARRIANOS

En muy pocos años los visigodos van a construir en el sur de la Galia el más poderoso de los reinos sucesores del Imperio romano. El citado Teodorico I, pero especialmente Teodorico II (453-466), Eurico (466-484) y Alarico II (484-507) se encargaron de dar a su poder unas bases lo más sólidas posibles. Para conseguirlo tuvieron que legitimar su posición sobre suelo romano. Eurico rompió su tratado con Roma en el 466 y lo renovó en el 475 en condiciones totalmente nuevas que olvidaban ya cualquier imagen de poder delegado; para entonces, sus concepciones del poder apenas recordaban su pasado tribal y se habían construido otras nuevas que emulaban el modelo romano, con títulos y funciones que procedían de la práctica imperial. El rey visigodo en Toulouse era el jefe militar de su ejército tribal, era también la máxima autoridad legislativa y el juez supremo del Estado, llevaba la política exterior y controlaba la administración civil (en su mayoría en manos de romanos), era la cabeza de la iglesia arriana, que en el contexto que nos movemos podía entenderse como la religión tribal visigoda, y se convirtió igualmente en cabeza de la Iglesia católica de sus súbditos romanos. Esta posición obligó a los reyes visigodos a definir sus posturas religiosas, no sólo sus creencias, que pasaban a ser las de su pueblo, sino también la política que iban a llevar con relación a la Iglesia católica, a la que seguían la inmensa mayoría de los provinciales del territorio que ellos dominaban.

En principio, el arrianismo de los reyes visigodos de Toulouse debe ser considerado tolerante hacia los católicos, aunque surgiesen conflictos particulares, por ejemplo, cuando los sacerdotes arrianos pretendían apropiarse de las iglesias católicas. Desde una óptica política, Eurico pretendió que las instituciones eclesiásticas se sometiesen a su criterio; cuando éstas se mostraron contrarias a sus designios él actuó en función de sus intereses y, por ello, pudo ser visto como anticatólico por parte del episcopado galo. Su percepción política no estaba mediatizada por la religión y no estaba interesado en

un conflicto religioso, lo que no impide que en su corte se mantuviesen debates religiosos, o que desde Toulouse se enviasen misioneros arrianos, como Ajax que habría convertido a los suevos de Braga, en una misión claramente política. Algunos obispos sufrieron el exilio, Sidonio tuvo que ausentarse de su sede de Clermont y marchar a Burdeos, y sabemos que sedes importantes permanecían vacías porque el rey se negaba a aprobar nuevas elecciones, probablemente a la espera de candidatos dispuestos a colaborar con sus planes políticos. En algún momento del reinado de Eurico la cuarta parte de los obispados galos estaban sin ocupar. Su política no fue anti-católica y los acontecimientos así interpretados por el clero, especialmente por el mismo Sidonio o por Gregorio de Tours algo después, tienen más connotaciones políticas que religiosas. Sidonio había organizado la resistencia contra Eurico en Provenza y tras unos años de exilio no tuvo ningún reparo en acercarse de nuevo a los godos. Las sedes vacantes serían ocupadas con el consentimiento de Alarico II, quien incluso auspició la convocatoria de concilios católicos en un momento en que los francos presionaban sobre la frontera visigoda y su rey Clodoveo intentaba ganarse a los católicos prometiéndoles su protección. Ni siquiera a un nivel intelectual parece apreciarse una hostilidad excesiva. Cesáreo de Arlés, expulsado de su sede en el 504-505 volvió un par de años después para asistir al concilio de Agde y participaba en los preparativos de un gran concilio hispano-galo a celebrar en 507 cuando los visigodos fueron derrotados por los francos en Vouillé.

El concilio de Agde, celebrado el 10 de septiembre del año 506, fue un momento importante en la historia religiosa del primer reino visigodo. Su celebración debe analizarse, junto a la redacción de su *Breviarium*, como parte de una política de integración que, cuanto menos, pretendía dar cabida la estructura territorial de la organización episcopal católica en los límites de su gobierno. No en vano los obispos allí reunidos, tres cuartas partes de los del territorio visigodo de la Galia, abrieron las sesiones del concilio elevando oraciones por el reino, por el rey y por el pueblo godo, calificando a Alarico II de glorioso y piadoso, y reconociéndole como su señor. En primer lugar el concilio previó la eliminación de cualquier rémora anticatólica en la política del reino; fue, por lo tanto, un acto de reconciliación no tanto religiosa como de política eclesiástica. Probablemente hubo un fondo de oportunidad política en su convocatoria, como la apreciamos igualmente en la promulgación del *Breviarium*: se trataba de lograr estabilidad, de ganarse para su causa tanto a la aristo-

cracia galo-romana como al episcopado católico y contrarrestar así la propaganda de los francos. Es posible que tuviese cierto éxito, pero fugaz, por cuanto la derrota de Vouillé arruinaría durante un tiempo el proyecto visigodo, pero anticipaba esfuerzos de unificación que tardarán casi un siglo en ejecutarse de manera definitiva.

Se abría ahora un período en el cual entraban en escena otros godos, los ostrogodos, que, liderados por Teodorico y tras diversas pugnas y negociaciones con la corte oriental, habían irrumpido en Italia en el 490. Desde finales de esa década, Teodorico había sido reconocido como rey tanto por el emperador Anastasio como por un sínodo católico celebrado en Roma. Los ostrogodos se habían convertido al arrianismo probablemente en los años 456-472, cuando residían en Panonia, parece que por influencia de misioneros arrianos llegados del grupo de «godos menores» que habían acompañado a Ulfila en su asentamiento en torno a Nicópolis. Su intervención ahora, en apoyo de sus parientes visigodos, tenía más de estrategia política, a la búsqueda de un equilibrio entre los distintos pueblos germánicos que se disputaban la Galia y podían amenazar sus territorios italianos, que de solidaridad étnica. En cualquier caso consiguió salvaguardar la pervivencia del reino visigodo mediante la tutela que entre el 509 y el 526 iba a ejercer sobre su nieto Amalarico. En los años siguientes la política religiosa en los territorios godos de Italia e Hispania estuvo marcada por la corte de Rávena.

Teodorico fue el más romano de los reyes germanos, su emulación del Imperio, al que había llegado comparativamente tarde, también se reflejó en el respeto hacia la Iglesia católica, con la que cooperó mucho más allá de lo esperado en un monarca arriano. En realidad fue parte de su política de continuidad que partió del principio de conservación del viejo orden, con la finalidad expresa de ser reconocido como el único poder legítimo de Occidente; en términos prácticos daba tolerancia a cambio de lealtad. Curiosamente, su búsqueda de acomodo con la Iglesia católica coincidió con la organización de su propia iglesia arriana, que en el caso de Rávena fue dotada de notables construcciones y de un clero amplio que casi con seguridad utilizaba una liturgia gótica. Parece evidente que en el proceso de fuerte romanización que la monarquía ostrogoda asumía como propia, el credo arriano era casi el único elemento de identidad formal que les diferenciaba de sus vecinos y súbditos; mantenerlo tenía motivos sociales y políticos, más que religiosos, pues en el entorno familiar y personal de Teodorico abundaban los católicos y eso no parece haber generado conflicto alguno. Las actas de los

concilios provinciales de Tarragona y Gerona, celebrados en los años 516 y 517 respectivamente y fechadas por los años de su reinado, ponen de manifiesto que el rey ostrogodo permitió a los obispos de la Tarraconense y de la Cartaginense celebrar reuniones sinodales para decidir sobre cuestiones litúrgicas y disciplinarias. Además, sabemos que ordenó al duque Ibba encargarse de restituir a la iglesia narbonense todas las posesiones cuya propiedad ya había sido reconocida con anterioridad por el rey visigodo Alarico II.

A partir del 523, y hasta su muerte en el 526, el difícil equilibrio construido por Teodorico empezó a desmoronarse. Fracasos exteriores frente a burgundios y vándalos, incluso problemas en Hispania, donde su legado Teudis actuaba con absoluta independencia, se siguieron de un cambio en la política religiosa bizantina, que se volvió abiertamente antiarriana. En el 523 el emperador Justino emitió una ley válida para Italia, por la que excluía a paganos, judíos y herejes, es fácil entender arrianos, del servicio público. Teodorico, que consideraba estar en espléndidas relaciones con el emperador de Oriente, lo entendió como un ataque personal y reaccionó contra los católicos en su propio territorio, hasta el punto de ejecutar a Boecio y Símmaco, dos conspicuos representantes de la aristocracia terrateniente romana que habían colaborado con la corte de Rávena. El mismo papa Juan fue encerrado en una prisión cuando regresaba de una embajada a Constantinopla; en este caso la sospecha de que conspiraba con los bizantinos probablemente estaba fundada. El papa murió en la cárcel, pero esto no parece haber minado las relaciones con la Iglesia católica, que no se mostró especialmente belicosa en ningún momento de su reinado. La verdad es que, a pesar de esta etapa de diferencias, el nivel de integración entre godos y romanos en Italia fue bastante bueno hasta la desaparición del reino ostrogodo, que se produjo ante la presión de los francos y sobre todo ante las ambiciones de los bizantinos y su emperador Justiniano, que para el 561 había acabado con toda resistencia. La evolución ostrogoda parecía llevar hacia una fácil conversión al catolicismo, probablemente asociada al proceso final de consolidación política que Teodorico estaba construyendo; sin embargo, la guerra contra los imperiales obligó a reforzar los elementos diferenciadores, y el arrianismo político de la monarquía era esencial en este punto. De hecho, tras la conquista los ostrogodos se asimilaron de manera rápida e inmediata como parte del nuevo orden y la conversión tomó ahora el camino de la individualidad. El clero arriano se integró en las estructuras católicas, la nobleza hacía tiempo que se movía den-

tro de un mismo horizonte cultural y el pueblo llano vivía un complejo mundo de creencias, donde Cristo aparecía mezclado con demonios, supersticiones, culto de reliquias y un sinnúmero de fenómenos naturales, propios del paganismo agrario, que les asimilaba a las creencias del campesinado romano. Los ostrogodos se disolvieron inmediatamente en el orden bizantino y no vuelven a ser recordados.

Tras la muerte de Teodorico, y a pesar de la presencia de los ostrogodos Teudis y Teudigiselo hasta el 549, los visigodos, desplazados hacia la Narbonense y el norte de la península Ibérica volvieron a recuperar parte de la iniciativa perdida. Realmente es casi imposible entender la historia religiosa de los pueblos germanos si la desvinculamos de la historia política que estaba remodelando las fronteras y el juego de intereses de lo que en el futuro sería Europa. La historia visigoda del siglo VI es una buena muestra de ello. Presionados por los francos desde la Galia, por los bizantinos desde el sur y el Levante poco después y con la incómoda presencia del reino suevo en la antigua provincia de Gallaecia, los cuarenta años que van de la subida al poder de Agila a la celebración del III concilio de Toledo en el 589 son el ejemplo mejor conocido de supervivencia y transformación de un poder arriano hostil en un reino católico baluarte de los valores de la tradición clásica.

El 17 de mayo del 527 nueve obispos católicos se reúnen en Toledo bajo la presidencia del metropolitano Montano, obispo de la ciudad. Este concilio no destaca por la importancia de sus contenidos, una colección de cinco cánones que se ocupan de aspectos morales y de disciplina eclesiástica, sino por sus circunstancias y su contexto que nos ayudan a entender la historia del cristianismo hispano del siglo VI antes de la conversión visigoda. En primer lugar, el concilio se celebra con el permiso del arriano Amalarico, nieto de Teodorico y en ese momento rey visigodo bajo la tutela de Teudis, según el encabezamiento de las actas fechadas en el año quinto de su reinado. Tal permiso implica un buen nivel de relación con el poder, tolerancia que ya habría permitido las celebraciones precedentes en Tarragona y Gerona. Buena relación que se hace evidente por la petición que los obispos elevan a Dios solicitando «la divina clemencia para el señor y glorioso rey Amalarico, a fin de que nos dé su permiso para tratar de lo que toca al culto de la fe, durante innumerables años de su reinado». Es probable que se trate de un encuentro provincial, como los dos anteriores, donde los cinco primeros obispos de la lista lo serían de la provincia Cartaginense. Llama la atención que al final de las actas se llame al obispo de Toledo metropo-

litano, anticipando una realidad que aún tardaría años en hacerse efectiva. De los cánones no se deduce un conflicto teológico abierto; sin embargo, uno de los obispos firmantes, de nombre Marciano, afirma en la suscripción encontrarse «por causa de la fe católica exiliado en la ciudad de Toledo», y dos obispos procedentes de la Tarraconense, Justo de Urgel y Nibridio de Egara, que ya había asistido a los concilios de Tarragona y Gerona, llegan tarde a la reunión, quizás por problemas en la zona costera dominada más directamente por los visigodos. Cabe suponer una relación diplomática donde la Iglesia católica consigue desarrollar su actividad y obtiene permisos para celebrar concilios regionales, pero no evita que algunos de sus obispos deban abandonar su sede, o tengan dificultades para moverse con libertad.

Además, con las actas del concilio se han transmitido dos cartas del mismo Montano, una dirigida a los hermanos del territorio palentino y otra a un tal Toribio, quizás obispo, que parece moverse en el mismo entorno de la Meseta septentrional. En ella se ponen en evidencia los verdaderos problemas de la catolicidad hispana en la primera mitad del siglo VI. Por un lado, el priscilianismo seguía siendo un telón de fondo que enturbiaba la unidad de los católicos por cuanto su actuación no había sido convenientemente limitada ni perseguida. Por otra parte, el cristianismo no llegaba aún a todos los rincones del territorio diocesano y se continuaban realizando prácticas idolátricas. No se respetaban las preeminencias episcopales, incluso se aceptaban obispos llegados de tierras extranjeras. En este caso, como se reconoce que es un obispo católico, debemos entender que pueda ser franco, o quizás llegado de Gallaecia; sea como fuere, esto no sólo alteraba la jurisdicción que Toledo se arrogaba, sino que además provocaba la ira del rey visigodo. Las desviaciones dogmáticas, las consagraciones indebidas, la falta de clérigos y el desorden jurisdiccional en la iglesia hispana están presentando una imagen que se corresponde con el caos que la Península vivía en esos momentos. El obispo de Toledo advierte en la carta que si tales problemas no eran remediados pondría el caso en manos del rey. Este llamamiento no es retórico; de igual manera que los godos habían asociado su concepto de poder con la tutela sobre la Iglesia, ésta parecía sentirse más segura si se veía amparada por un poder civil fuerte, capaz de imponerse sobre los desórdenes cotidianos.

Esta sintonía entre el poder religioso y la monarquía tardará un tiempo en alcanzarse; sin embargo, salvo durante el reinado de Leovigildo, no parece haberse dado una injerencia mutua llamativa. Los

católicos celebraron concilios en Barcelona (540), Lérida (546) y Valencia (549), antes de interrumpirse tal actividad por 40 años. Este largo período va a coincidir con la refundación del reino visigodo y su definitivo traslado a Toledo. En ese período se sentaron las bases de la futura monarquía territorial hispana y las relaciones religiosas van a ser fundamentales. De hecho, la interrupción de la «normalidad» en el 549 coincidió con la subida al trono de Agila y la posterior revuelta de Atanagildo, de resultas de la cual los bizantinos llegaron a la Península y ocuparon una parte de la Bética y la Cartaginense. El ambiente de guerra civil y la irrupción de los católicos imperiales enriquecieron las relaciones entre nicenos y arrianos. El problema se complicó cuando en esas mismas fechas un misionero oriental, probablemente enviado por Constantinopla, el panonio Martín, llegó a la corte de Braga y consiguió que el rey suevo adoptase la ortodoxia católica. En los años siguientes los reyes visigodos, empeñados en someter a su soberanía los territorios hispanos, debieron hacer frente a múltiples revueltas, especialmente en la Bética, donde la sombra del apoyo bizantino se proyectó de manera evidente. En el norte debieron soportar el hostigamiento y las incursiones de los francos, cuya connivencia con los intereses de Bizancio parece clara. Por su parte, los suevos eran demasiado débiles para lanzarse abiertamente contra los visigodos, pero en ningún caso se alinearon en la órbita visigoda. En ese contexto político y estratégico los visigodos cerraron filas en torno a su arrianismo, que de nuevo volvía a adquirir un matiz sociológico y psicológico independientemente de las connotaciones especulativas teológicas. La fidelidad a la causa visigoda se medía ahora en términos religiosos, situación que alcanzó su punto culminante cuando un rey de gran capacidad, Leovigildo, se quedó como monarca único en el 571.

Leovigildo encaja perfectamente en el modelo de rey germano seducido por las formas imperiales. Es, en primer lugar, el jefe guerrero de su pueblo y como tal su primer objetivo fue consolidar un territorio y una monarquía territorial. En este sentido consiguió ir eliminando la resistencia de los poderes locales que el vacío de poder dejado por el Imperio había propiciado en amplias zonas de la Península, al mismo tiempo que recuperó buena parte de los territorios perdidos por Atanagildo y consiguió fijar unas fronteras estables frente a los francos y a los bizantinos, aunque fracasó en su intento de expulsarles de la Península. Al final de su reinado consiguió anexionarse el reino suevo de Gallaecia después de casi dos siglos de existencia. Igualmente importante fue su tarea como legislador: ela-

boró un código, hoy perdido (aunque 324 de sus leyes pasaron al *Liber Iudiciorum*), que superaba aquel elaborado por Eurico, al tiempo que reestructuraba la corte de Toledo, donde, siguiendo el modelo de Constantinopla, supo rodearse de todos los atributos del poder imperial y de buena parte de sus esquemas administrativos. Pero lo que más nos interesa es la manera en la cual Leovigildo intentó convertirse en la cabeza de una iglesia nacional no sólo goda —ya era la cabeza de la iglesia arriana—, sino de una iglesia aceptada por todos sus súbditos, visigodos y romanos. En su legislación, aunque la distinción entre romanos y godos aún se mantiene, incluyó algunos elementos que pretendían aparentemente la fusión de ambos pueblos, o que al menos no la rechazaban; así cabe interpretar la posibilidad de los matrimonios mixtos, que el *Breviario* de Alarico castigaba con la pena de muerte. La unificación religiosa pretendía ser el espaldarazo definitivo a su política. Toledo, la *urbs regia*, debe transformarse en la capital religiosa. Leovigildo promovió el culto de santa Leocadia como patrona local de prestigio; para ello proyectó la construcción de una gran basílica dedicada a su memoria y buscó reliquias que la ensalzase. Las razones de su iniciativa parecen más políticas que religiosas. De hecho, hasta donde alcanza nuestra información, Leovigildo estaba dispuesto a transigir en una parte de los maximalismos arrianos sobre la interpretación de la Trinidad, así como a facilitar la incorporación ritual de los católicos, de todos los católicos y no sólo de los godos católicos como se ha planteado en alguna ocasión, eliminando la necesidad de volverse a bautizar. El momento en el cual pudo planear esta iniciativa aparece muy confuso en las fuentes. Probablemente porque los escritores de la época encontraron dificultades para obtener la información, cuando no se vieron personalmente interesados en dar una versión subjetiva, pero especialmente porque la revuelta que su hijo Hermenegildo llevó a cabo contra él fue presentada por una parte de los contemporáneos como una iniciativa antiarriana, un primer intento de catolizar la monarquía visigoda.

Leovigildo había asociado al trono a sus dos hijos, Hermenegildo y Recaredo. Dentro de la política de alianzas matrimoniales tendientes a estabilizar las relaciones con sus vecinos del norte había casado a Hermenegildo con la princesa franca Ingundis, católica. Y en una iniciativa que puede dar pie a muchas especulaciones, pero que en principio no tendría por qué ser vista como algo anormal, Leovigildo encargó a su hijo el gobierno de la Bética, y por lo tanto el control de la frontera bizantina, un puesto de enorme responsabili-

dad. Al poco de su marcha a Sevilla el heredero se levantó contra su padre y llamó en su ayuda a bizantinos, suevos y, cuanto menos, a Gontran de Borgoña, en el norte. Una versión extendida de los hechos sugiere que Hermenegildo, bajo la presión de su esposa y de un monje o clérigo local, Leandro, que luego llegaría a ser obispo de la ciudad, habría adoptado el catolicismo bautizándose con el nombre de Juan. En el contexto de reivindicación arriana al que antes hemos aludido tal iniciativa habría sido interpretada por Leovigildo como una traición, dando paso a un enfrentamiento abierto. Es posible otra interpretación: el cometido de hacerse cargo de la Bética pudo ser visto por Hermenegildo como una maniobra para apartarlo de Toledo, lo cual beneficiaba a Recaredo. Llegado allí se levantó contra su padre para recuperar su poder, o el de la facción que lo amparaba, y ante la expectativa del fracaso llamó en su auxilio a los católicos. En esta lectura la conversión adquiere un carácter absolutamente político e interesado. El resultado inmediato fue que Hermenegildo se proclamó rey y los godos se escindieron en dos bandos, dos facciones que no necesariamente implicaron una lucha de católicos contra arrianos; de hecho la población católica no parece tomar partido por Hermenegildo, lo que probablemente sólo signifique que se interpretó como un asunto exclusivamente godo, una pugna más por el control del poder, como la que unos años antes había enfrentado a Agila y Atanagildo.

La revuelta duró algo más de tres años; se resolvió esencialmente con el asedio de Sevilla y la toma de algunas otras ciudades que se sumaron a la revuelta, caso de Córdoba, que ya se había levantado en tiempos de Agila y que quizás lo hiciese ahora no por simpatía con Hermenegildo sino en función de sus propios intereses. Aristocracia local y episcopado católico habían colaborado durante años para mantener la autonomía de una parte de la Bética y ahora buscaban recuperar esa situación, quizás esperaban obtener un trato de favor si Hermenegildo salía victorioso frente a su padre. Hermenegildo, abandonado por sus aliados suevos y bizantinos y sin opción de buscar nuevas alianzas, fue convencido por su hermano Recaredo para que se entregase; se presentó ante su padre y éste, tras despojarle de sus vestiduras regias, lo envió al exilio, primero a Valencia y luego a Tarragona, donde en el año 585 fue asesinado por un godo de nombre Sisberto, probablemente con conocimiento de su padre y su hermano. La imagen de Hermenegildo como mártir católico pudo convenir a Gregorio de Tours y al papa Gregorio Magno, evidentemente a una élite política y religiosa interesada y muy

particular que en el siglo XVI decidió elevarlo a los altares; sin embargo, tal imagen no trascendió a la historiografía oficial del reino visigodo católico, que ignoró su condición de católico y mucho más la de campeón de la causa nicena. Evidentemente esta información procede del campo vencedor, del entorno de la corte en el período de Recaredo, el verdadero artífice de la conversión y posiblemente implicado en la muerte de su hermano. Pero esto no significa que el alcance religioso del conflicto deba ser minimizado: tanto Leovigildo como Hermenegildo acuñaron monedas donde utilizaron la propaganda religiosa, proclamando ambos la ayuda de Dios en su beneficio. En sus ámbitos de influencia el uso de la fuerza o de cierta dosis de violencia probablemente fue inevitable. Sin duda alguna Hermenegildo expulsó al clero arriano de Sevilla, Mérida, Córdoba y las demás ciudades que se sumaron a su revuelta; las noticias que aluden a la persecución religiosa de Leovigildo deben entenderse en este contexto.

En el año 580 Leovigildo había reunido en Toledo un concilio de obispos arrianos que debían preparar la integración de los católicos en la iglesia del reino; es probable que la iniciativa fuese independiente de la revuelta de Hermenegildo y formase parte de planes a más largo plazo. No contamos con un relato detallado del debate: todos los documentos escritos de la iglesia arriana hispana parecen haber sido destruidos tras la conversión, pero algunos de los acuerdos se reflejaron en las posturas religiosas del momento. En principio se pretendía atenuar el radicalismo de la profesión de Ulfila conocida por el testimonio de Auxencio: acusado de subordinacionismo, donde la tercera persona de la Trinidad se presenta claramente inferior a la segunda, y la segunda absolutamente sometida a la primera. Consideraban, dice Isidoro, «que el Hijo era inferior en majestad al Padre y posterior en eternidad». Además, se niega toda «divinidad» al Espíritu Santo, condición que, aunque atenuada, aún se le reconoce al Hijo, «de modo que ya no se honraba según la tradición de la sagrada Escritura, a un solo Dios y Señor, sino que se veneraba a tres dioses, según la superstición de la idolatría». Ésta era la *antiqua haeresis* que según el cronista Juan de Biclario seguían los visigodos hasta el 580, confirmada por las opiniones que un embajador de Leovigildo, Agila, aparentemente un laico, sostuvo ante Gregorio de Tours ese mismo año. En sus planteamientos hay, sin embargo, un tono de tolerancia que implicaba ya el deseo de acercamiento a los católicos, a la vez que marcaba una diferencia con aquéllos: «No ha de considerarse un crimen que una y otra creencia

puedan coexistir a un tiempo», lo que no le impide afirmar que prefiriere morir antes que recibir la bendición de un sacerdote católico. Por supuesto, el arrianismo anterior al 580 exigía que cualquier converso procedente del niceísmo volviese a bautizarse, aunque fuese por la fuerza, como pudo ser el caso de la princesa franca Ingunda, casada con Hermenegildo, a la que, de nuevo según el testimonio de Gregorio de Tours, su abuela Goswintha habría arrojado a la piscina bautismal cuando llegó a la corte de Toledo.

El concilio III de Toledo llamará en su anatema 16 *libellus detestabilis* a lo que Juan de Biclario llamó *novellus error*, esto es, a la propuesta dogmática y ritual que los obispos arrianos presentaron en el año 580 para facilitar la asimilación de los católicos. Además de la mencionada eliminación de la necesidad de un nuevo bautismo se propuso una nueva fórmula trinitaria. Se admitía ahora la divinidad de Cristo, Hijo de Dios e igual al Padre, aunque se seguía rechazando la divinidad del Espíritu Santo. Sus planteamientos se aproximaban así al macedonianismo, que había sido condenado en el concilio de Constantinopla del año 381. Se mantenía el principio subordinacionista con respecto a la tercera persona y la divinidad del Hijo tenía aún un tono devaluado inaceptable para los católicos. De nuevo es un embajador visigodo quien nos da cuenta de estos planteamientos y de las actitudes que conllevaban. Oppila, un emisario visigodo ante la corte franca, se entrevistó con Gregorio de Tours en el 584, cuando la revuelta de Hermenegildo ya había sido acallada y Leovigildo aún tenía esperanzas de conseguir la unidad religiosa en torno al arrianismo. Según sus planteamientos, la propuesta doxológica que ellos defendían se ajustaba a la de san Pablo, una especie de «monarquianismo» del Padre que consideraba más correcta que la de los católicos, razón por la cual se negó a participar en la comunión de la misa celebrada por Gregorio, a la que asistió.

Por primera vez el arrianismo godó se hace proselitista. Leovigildo se dirigió a los sepulcros de los mártires y a los templos católicos a orar, en lo que el embajador franco Ansovaldo consideraba un acto destinado a crear confusión, un acto de propaganda: «que creía aquello que los católicos creen», como le había dicho Oppila a Gregorio de Tours. Según Juan de Biclario, Leovigildo parece llevar este elemento de asimilación al punto de llamar *romana religio* a la obediencia niceísta y *nostram catholicam fidem* a su propuesta de 580. Y con tal apelativo llegaron a consagrarse iglesias arrianas, como la de Santa María en la misma ciudad de Toledo en el año 587, ya con referencia cronológica al reinado de Recaredo, o aquellas

que, según denuncia el concilio de Zaragoza del año 592, habían consagrado los obispos arrianos antes de abjurar. Estos gestos se acompañaron con el intento de atraerse a algunos obispos católicos. Conocemos especialmente el caso de Masona, obispo de Mérida, un godo católico cuya voluntad el rey intentó ganarse por todos los medios, recurriendo al debate teológico con el obispo arriano de la ciudad, intentando comprar su voluntad o con amenazas que culminaron en el exilio temporal. A pesar de la afirmación de Isidoro en el sentido de que Leovigildo habría confiscado los bienes de las iglesias y que muchos obispos habrían sido exiliados de sus sedes, hay que anotar que sólo tres casos de exilio, además del de Masona, son recogidos por las fuentes: fueron Fronimius de Agde, Juan de Biclario y uno más cuyo nombre no ha sido transmitido. Los tres casos conocidos son godos convertidos al catolicismo, parece que Leovigildo les perseguía más por traidores que por católicos; no debe olvidarse que en buena medida el conflicto religioso era una oposición entre godos y romanos: quienes se convertían desde el arrianismo godo, de alguna manera, renegaban de su pueblo tanto como de su religión. Parece que el rey confiaba más en el halago y en la propaganda positiva que en el uso de la fuerza, aunque sólo en un caso, Vicente de Zaragoza, sus gestiones tuvieron éxito. Es indudable que su estrategia era adecuada: la conversión de una serie de figuras significativas del alto clero podría haber sido un acicate, especialmente cuando los obispos arrianos habían aceptado sustituir la necesidad de un nuevo bautismo por la mera imposición de manos y aceptar la comunión de un sacerdote arriano. Es posible que la ofensiva en torno de un reino exclusivamente arriano se reforzase coincidiendo con la revuelta de Hermenegildo, pero, en cualquier caso, la presión sobre los católicos enseguida cedió y los exiliados volvieron a sus sedes. Sólo en el conquistado reino suevo Leovigildo parece haber impuesto obispos arrianos en buena parte de las ciudades sometidas, pero incluso en aquel caso tal imposición probablemente se asoció a la instalación de guarniciones militares, y no tenía necesariamente connotaciones de represalia.

Probablemente Leovigildo percibió lo utópico de su empresa, no hasta el punto de haberse convertido al catolicismo en el lecho de muerte, como quiso Gregorio Magno, pero sí asumiendo que el credo arriano no sería aceptado por la población católica. De alguna manera el tiempo del arrianismo había pasado en Occidente, pero además si el arrianismo había sido para los visigodos un recurso para preservar su identidad, no es menos cierto que el catolicismo lo ha-

bía sido para la población romana, y dado que existía por ambas partes la voluntad de colaboración y entendimiento era razonable que la mayoría se impusiese. Además la mayoría católica contaba con los teólogos e intelectuales más capacitados, por supuesto con los medios de una organización estable, territorialmente articulada, frente a un episcopado arriano que a duras penas había superado el carácter de prelatura personal.

4. EL REINO CATÓLICO VISIGODO

4.1. *La conversión de Recaredo*

Recaredo asumió como propia la idea de que la unidad del reino pasaba por la unidad de credo; la experiencia fallida de la iniciativa de su padre le llevó a cambiar el enfoque y asumió que la religión del reino unificado fuese la católica niceísta. El ritmo de los acontecimientos, así como la articulación de las medidas que el rey hubo de tomar para que el tránsito fuese asumido por la nobleza goda y por el clero arriano sin excesivas protestas, sólo los conocemos parcialmente. Probablemente porque los detalles ni siquiera trascendieron, pero también porque el mismo criterio que había llevado a ignorar la vertiente religiosa de la revuelta de Hermenegildo cerró filas en torno a una versión oficial, construida esencialmente para fortalecer a la monarquía visigoda y dejar clara la unidad de destino que ahora la unía con la iglesia católica hispana. En ese sentido, los contemporáneos, de forma especial el más próximo a los hechos que es Juan de Biclario, se mueven entre el providencialismo agustiniano y el triunfalismo político-religioso puesto al servicio de la monarquía católica.

Recaredo es el eje central en torno al cual gira el proceso, definido como la antítesis de su padre, con quien sin embargo es indudable que compartía la misma idea de gobierno; es presentado por el biclarense como émulo de Constantino y de Marciano, si el primero es el mentor del concilio de Nicea y el segundo del celebrado en Calcedonia, Recaredo ha reunido a los obispos en Toledo y puesto fin a la herejía de Arrio. El concilio cerraba en su percepción el ciclo de 280 años, a contar desde el vigésimo del emperador Constantino, durante el cual la Iglesia católica había sufrido la hostilidad arriana. Desde la perspectiva local y distante con la que la ciudad de Mérida percibió el acontecimiento, el cuadro narrado por las *Vidas*

de los Padres de Mérida es muy similar. Después de repasar la perfidia de Leovigildo, ejemplificada en su persecución del obispo local Masona, Recaredo emerge ortodoxo y católico: no hay en este texto, cuyo motivo central es construir una leyenda dorada de los prelados de la sede, la menor duda de que Recaredo ha sido elegido por Dios para llevar a cabo la conversión. Incluso Isidoro, que escribe cuarenta años después aunque era completamente consciente cuando los acontecimientos tuvieron lugar, construye su *Historia gothorum* como un gran panegírico del pueblo godo, donde la conversión supone un acto definitivo de reconciliación entre el rey, el pueblo —godos y romanos— y los designios de Dios.

Juan de Biclario dice que «Recaredo en el primer año de su reinado, en el décimo mes, se hace católico». Quizás en ese momento, febrero de 587, se hizo bautizar, según Fredegario, en secreto. La decisión es presentada como una iniciativa personal, a la que sigue un sapiente *colloquium* con el clero arriano, quienes «más por la razón que por la fuerza» aceptan el dogma católico. Es probable que Recaredo reuniese para la ocasión un concilio semejante al que su padre había convocado siete años antes para fijar las posturas macedonianas o semiarrianas que facilitasen la integración de los católicos. En este concilio se pactarían las condiciones mínimas para que el clero arriano pudiese integrarse con dignidad en la poderosa estructura eclesiástica niceísta. Según Gregorio de Tours, en ese encuentro, Recaredo les conminó a celebrar un encuentro con los obispos católicos para discutir la verdadera fe, especialmente la capacidad que cada parte tenía de hacer milagros; de este debate salieron victoriosos los católicos, el rey puso fin al mismo y en otra reunión con los obispos católicos, tras una instrucción sobre el dogma trinitario delante de dichos obispos, habría hecho pública su profesión. Acto seguido llama al pueblo de los godos y de los suevos a que se sumen a la Iglesia católica. Juan de Biclario utiliza el término «gente», pero debemos entender que llevaría a cabo conversaciones con la aristocracia, especialmente con aquella más próxima al entorno de la corte. Es probable que la decisión de la unificación en torno a la fe católica formase parte de los planes trazados por Recaredo para su reinado; cabe incluso la posibilidad de que su padre hubiese aceptado tal decisión, lo que en alguna tradición fue entendido como una postrera conversión, y los diez meses, perfectamente contados por el cronista, fuese el tiempo dedicado a las negociaciones citadas. Ésta es la quinta entrada de la crónica para el año 587; la séptima recoge la devolución que voluntariamente hace Recaredo

de los bienes incautados por sus predecesores y unidos al fisco. No se especifica quiénes son los receptores de esa devolución, pero en la misma entrada y sin solución de continuidad se recuerda igualmente que el rey funda y enriquece iglesias y monasterios. La política pacificadora y conciliadora de Recaredo habría incluido la restitución de los bienes incautados, probablemente a laicos y eclesiásticos, en unos casos por motivos religiosos, en otros por razones políticas. En cualquier caso, la pacificación y la concordia del reino son sutilmente asociadas con la conversión al catolicismo.

La conversión no parece haber sido tan fácilmente asumida como la escueta declaración de Juan de Biclario da a entender. La primera entrada del año 588 está destinada a describir una primera rebelión arriana, aunque no es la única: el texto recoge sus principales instigadores: el obispo Siuma, que es condenado al destierro, y Segga, probablemente un aristócrata, quien, tras sufrir la amputación de ambas manos, es igualmente desterrado, en este caso en Gallaecia. Aclara el texto que su objetivo último era sustituir a Recaredo, probablemente por el citado Segga. Este Siuma es Sunna, el obispo arriano de Mérida que había protagonizado, según el relato de las *Vidas de los Padres de Mérida*, un fracasado debate con el católico Masona en tiempos de Leovigildo. Este texto emeritense también da cuenta de su conjura (aunque en su caso el primer objetivo es acabar con Masona), a la que habría arrastrado a numerosos nobles godos que ya se habían convertido al catolicismo, entre ellos al futuro rey Witerico, quien en última instancia se volvió atrás y denunció a los conjurados. Según el relato, a pesar de que se ofreció a Sunna la posibilidad de una conciliación, la rechazó y embarcó para Mauritania, donde se dedicó a buscar conversos para el arrianismo.

De nuevo el año 589 lo abre el cronista con una noticia similar. En este caso los conspiradores parecen moverse en el mismo círculo palaciego; se trata de la reina viuda y madrastra de Recaredo, Goswintha, y del obispo Uldila, probablemente el obispo arriano de Toledo, quienes no sólo conspiraron contra el rey sino que sacrilegamente mancillaron la comunión que recibían como conversos. Es probable que la palabra dada a Recaredo por algunos nobles fuese una forma de ganar tiempo mientras se aclaraban las posiciones de cada uno. En cuanto a Goswintha, su arrianismo parece lo bastante fundado como para perseverar en el mismo hasta el final de su vida. Uldila fue enviado al destierro. El efecto propagandístico negativo de estas disidencias debió de ser muy fuerte, hasta el punto de que

la noticia siguiente dada por el cronista parece claramente un esfuerzo por contrarrestar sus efectos: Claudio, el duque de la Lusitania, había derrotado al ejército del franco Gontran en las proximidades de Carcasona. El hecho de que Claudio contase sólo con 300 hombres y destrozase a un contingente de casi 60.000 soldados lo explica el texto porque «obró la gracia divina y la fe católica que el rey Recaredo adoptó fielmente con los godos». Es difícil saber cuántos lectores pudo tener el texto en forma escrita, pero es muy probable que el testimonio de Juan no haga sino recoger una forma oral rápidamente transmitida y mitificada inmediatamente después de la batalla con esa finalidad ejemplificadora y providencialista. Además, el enemigo es el propicio, los francos son católicos y, sin embargo, Dios ha elegido a Recaredo para obrar el prodigio de una victoria impensable. Esta invasión franca se produjo a petición de un obispo arriano, Athaloc, y dos nobles visigodos, Granista y Wildigerno, quienes, «junto a muchos otros», se rebelaron en Narbona cuando tuvieron noticia de la decisión de Recaredo.

Parece, pues, claro que la opción de la conversión católica no era sentida unánimemente. No es fácil saber si se trataba de una sincera disidencia religiosa, teológicamente fundada, más allá de hasta donde a veces se quiere reconocer, o si la oposición tenía un fondo político, o étnico. En este sentido la asociación entre el arrianismo, como iglesia cuasi-tribal, y la idiosincrasia de los visigodos como pueblo debe haber sido bastante fuerte. No hay por qué dudar de que la pugna entre un bando arriano recalcitrante y otro pro-católico dentro de la aristocracia visigoda fuese el reflejo del enfrentamiento entre un sector más apegado a las tradiciones tribales, a su condición de orgullosa minoría dominante, y otro proclive a la integración y la conformación de una monarquía territorial más próxima al modelo romano. No en vano, los tres ejemplos de revuelta que acabamos de mencionar parecen asociar claramente a obispos con aristócratas, incluso con la misma reina viuda, en lo que parece una comunión de intereses. En este sentido la discusión sobre la sinceridad de su creencia puede ser un prejuicio marcado por la idea de que la opción teológica católica era superior, ignorando de nuevo que la identificación religiosa no se mueve sólo por categorías teológicas, sino también por un cúmulo de sensaciones psicológicas y sociológicas, donde la identidad grupal se realza. En el ejemplo de la revuelta de Mérida parece claro que los que se rebelan habían dado ya el paso de la conversión, habían aceptado la decisión de su rey, que seguía siendo su guía militar tanto como religioso, pero la decisión probablemente



MAPA 11. Obispos hispanos representados en los concilios III y IV de Toledo. Fuente: J. M. Mayeur, *Histoire du Christianisme*, 14 vols., Desclée, Paris, 1995-2000, vol. III, mapa 8.

chocaba con los presupuestos de identidad generados con la conversión doscientos años atrás.

Por parte de los obispos arrianos había también un rechazo natural a dejarse absorber por la Iglesia católica. En su caso no hay que dudar de sus convicciones teológicas, evidentes en el caso de Sunna: polemista con Masona, rechaza el ofrecimiento de una nueva sede episcopal y marcha a la Mauritania Tingitana a buscar adeptos en una empresa sin perspectiva de futuro. Su actitud resulta extrema pero su sentimiento no tuvo por qué ser excepcional. Para un observador externo la resistencia arriana puede parecer poco consistente, socialmente irrelevante, pero cuando llegue la hora de la conversión oficial, el momento decisivo de renunciar a sus postulados, sólo ocho renunciarán solemnemente al subordinacionismo heredado desde los tiempos de Ulfila. Esta resistencia fue simbólica. En poco tiempo los libros arrianos fueron destruidos al tiempo que se dismantelaban los restos de su iglesia, los que se mantuvieron en la fe fueron apartados de todo cargo público y las conversiones forzadas no debieron de ser extrañas; cuando Recaredo muere, ningún recuerdo del arrianismo visigodo vuelve a emerger en las fuentes.

4.2. El concilio III de Toledo

La conversión visigoda está asociada en las fuentes a la figura de Recaredo, pero el acto simbólico que ha universalizado ese momento es sin duda el concilio convocado en la sede regia el 8 de mayo del año 589, transmitido en las colecciones canónicas hispanas como III concilio de Toledo. Su objetivo parece haber sido dar fe pública del proceso, sellar en una gran acta notarial el compromiso y los términos precisos del mismo pero se lleva a cabo sólo cuando se han acallado las protestas, cuando cada una de las partes y de los interesados ha fijado sus posturas de aceptación y rechazo. El concilio no se reúne para discutir los problemas, para fijar posturas o dirimir diferencias, lo hace exclusivamente para cerrar el proceso y oficializarlo: de alguna manera para institucionalizar también un nuevo foro político y religioso a la vez (el concilio como punto de encuentro entre el rey y su corte de aristócratas y el clero, ya católico, como garante de los derechos del primero); en la práctica, para construir un modelo de monarquía, de raíz bizantina, donde el rey es situado en la cúspide de la pirámide del poder.

El fondo y la forma de la conversión presupone una organización intelectual, un plan preciso cuyo protagonismo es difícil adju-

dicar únicamente a la capacidad como estadista de Recaredo. «El conjunto del asunto sinodal, sin embargo, estuvo en poder del santo Leandro, obispo de la iglesia hispalense, y del beatísimo Eutropio, abad del monasterio Servitano». Es posible que el mismo cronista que lo narra, Juan de Biclario, participase de alguna manera en el proceso. Leandro y Juan reunían una experiencia adquirida durante su estancia en Constantinopla. Es indudable que al margen de las comparaciones con Nicea y Calcedonia esgrimidas por el cronista, las actas parecen conocer una tradición canónica oriental y una experiencia difícil de adquirir para el clero local. La influencia de estos personajes probablemente arrancaba desde hacía tiempo. Sabemos que Leandro había escrito dos tratados antiarrianos (*duos adversus haereticorum dogmata libros*), hoy perdidos, cuya razón de ser ha de buscarse en una reabierta ofensiva religiosa. Según algunas de las versiones, Leandro habría sido el responsable de la conversión intelectual de Hermenegildo; es creíble que sus escritos influyesen en una élite arriana con cierta cultura y con el convencimiento de que la unidad de credo era conveniente, si no imprescindible. No conocemos los argumentos, pero el contexto político debió ser determinante. La vecindad de francos, bizantinos e incluso suevos, todos ellos católicos, puede haber sido en algún momento un argumento para reforzar la identidad arriana; avanzando el tiempo, la catolicidad será vista como una opción ventajosa, se eliminaba el riesgo de una guerra por razones de fe. Aunque ha de anotarse que las alianzas políticas o matrimoniales, al igual que los conflictos bélicos de la segunda mitad del siglo VI, no parecen tener en cuenta el factor religioso; es indudable que la conversión anulaba cuanto menos los argumentos de los bizantinos. Por otro lado, el clero católico había dado muestras de fidelidad a la monarquía y una clara intencionalidad de vincularse al poder político, a cuya estabilidad podía contribuir. De algún modo, la conversión vino a legitimar de manera definitiva el dominio visigodo sobre Hispania.

La presencia de Eutropio es igualmente significativa. Eutropio era abad del monasterio Servitano, fundado unos años atrás en la zona montañosa del interior de Valencia por un monje africano de nombre Donato. El monasterio Servitano parece haberse convertido en un importante centro de producción literaria y de educación, contando con una importante biblioteca. El clero africano había desarrollado una rica literatura antiarriana y una actitud combativa en su pugna con los vándalos, que no dejaría de influir en los monjes emigrados a la Península. En el caso de Eutropio, no se le conoce

una producción teológica específicamente dedicada a combatir el arrianismo; de hecho los dos breves textos que se le atribuyen tienen un carácter disciplinar y moral, pero es probable que se hubiese destacado como defensor de las posturas católicas. En cualquier caso, su papel en el concilio fue recompensado poco después con la promoción a la sede episcopal de Valencia.

El protagonismo del concilio fue cedido absolutamente a Recaredo, lo cual responde a la lógica del proceso: la conversión sólo era aceptable si se presentaba como una iniciativa suya. De esa manera, es el rey quien convoca a los obispos a concilio, para que se alegren por su conversión y por la del pueblo godo (*gentis gothorum*) y al dirigirse a los asistentes en la apertura declaraba que el objetivo de la convocatoria era restablecer la disciplina y las instituciones eclesiásticas de acuerdo a las antiguas costumbres. A continuación, el rey hacía un breve relato de cómo ha ocurrido el proceso y entregaba al concilio para su lectura el pliego con su declaración de fe en la que aceptaba el dogma sobre la Trinidad tal como fue establecido en Nicea y Calcedonia, cuyas fórmulas de fe se recogen junto al símbolo de fe del concilio de Constantinopla. La declaración fue firmada conjuntamente por el rey y la reina Bado después de declarar «que a nadie le sea lícito proclamar otra fe, o escribir, anunciar, sentir o enseñar de otra manera»; si los que lo hacen son obispos o clérigos serán privados de su dignidad, si son monjes o seglares sufrirán anatema. Tal declaración es el tratado teológico más elaborado sobre la disputa trinitaria de cuantos pudo conocer la tradición hispana. Además, incluye una orgullosa exaltación del valor del pueblo godo, de sus méritos, entre los cuales se encontraba la conquista del reino suevo cuyo pueblo se incorporaba ahora a la verdadera fe, y de su inocencia respecto a la herejía en la que han vivido sólo por la ignorancia y la maldad de sus doctores. Tras su redacción es seguro que hubo acuerdos y discusiones en cuanto a los contenidos. Las excusas sobre su pasado de herejía y los méritos del pueblo godo y de su rey han de proceder directamente de los intereses de la corte, que necesitaba, entre otras cosas, legitimar religiosamente la reciente conquista del reino suevo; al fin y al cabo, la conquista de Leovigildo se había llevado a cabo sobre un reino católico y su conversión al arrianismo había sido forzada por los visigodos. Sin embargo, la parte teológica, cargada de erudición «oriental» y de precisión dogmática, procedía de la pluma de los asesores católicos ya mencionados: Leandro, Juan de Biclario y Eutropio. De ellos el más experto era Leandro, no en vano había escrito dos tratados rebatiendo a los

arrianos, cuyos contenidos probablemente fueron sintetizados en la declaración de ortodoxia de Recaredo.

El paso siguiente era, desde un punto de vista práctico, más importante. No hay ninguna duda sobre la voluntad del rey, sobre la sinceridad de su iniciativa, independientemente del peso que en tal decisión tuviese la oportunidad política del acto; sin embargo, era imprescindible que los aristócratas godos refrendasen con su apoyo la decisión del rey, y que obispos y clérigos arrianos renunciasen definitivamente a sus creencias. Un obispo católico les expuso entonces qué se esperaba de ellos:

Será cosa buena y muy conveniente a vuestra salvación confesar públicamente lo que creéis y oyéndolo todos anatematizar lo que deseáis; entonces podréis perfectamente participar en la fe evangélica y apostólica si comenzáis dicha fe con una pública confesión católica y la suscribís con vuestra propia firma.

Es evidente que suscriben un contrato, por supuesto una renuncia que hacen pública, ya que reconocen haberse convertido y abjurado previamente siguiendo a su rey. Los 23 anatemas que siguen están en la misma línea teológica que la declaración de Recaredo. De nuevo una mano experta ha repasado el arrianismo goda, desde la declaración del credo de Rímini, pasando por las doctrinas de Ulfila, hasta el semiarrianismo adoptado en el encuentro de obispos arrianos hispanos del 580. De nuevo Leandro es el candidato más idóneo para llevar a cabo tal tarea, y no hay por qué dudar de que contó con la colaboración de algunos de los obispos conversos y con la colación de los textos arrianos que poco después van a ser destruidos.

Un problema se plantea cuando leemos las firmas que acompañan dichos anatemas. Sólo 8 obispos parecen suscribir la declaración: 4 procedentes de Gallaecia (Sunila de Viseo, Gardingo de Tuy, Bechila de Lugo y Arvito de Oporto), 3 de Levante (Ugnas de Barcelona, Ubiligiselo de Valencia y Froiselo de Tortosa), y finalmente Murila, de la sede palentina. Sabemos que al menos otros 3 obispos (Udila, Sunna y Athaloc), procedentes de algunas de las sedes más significativas del poder visigodo, que han participado en conjuras y sufrido exilio, han rechazado convertirse. En tal caso sólo suman 11 preladados. Un poco después se nos dice que son todos los obispos (*omnium episcoporum*) del pueblo goda, mientras que alude a los presbíteros y diáconos convertidos, donde no precisa que sean todos (*presbyteri et diacones ex haerese Arriana conversi*). Cabe la posibilidad

de que la iglesia arriana no tuviese más obispos, su organización no parece tan estructurada territorialmente como la de los católicos, se asocian más con las comunidades de población goda y ciertos centros de poder; no olvidemos que en su fase más antigua la iglesia arriana parece vincularse directamente con un obispo, cabeza del clero —caso de Ulfila o de su sucesor—, y ésta puede haber sido la situación durante el período de la migración, también después en Toulouse, e incluso en la primera fase en Hispania. De hecho, la sensación que se desprende de la suscripción de las actas y de la documentación de la conversión parece mostrar la presencia de un obispo arriano en zonas específicas de implantación goda, además de la zona recién conquistada de Gallaecia, que viviría aún en estado de ocupación militar. Las suscripciones incluyen también a la aristocracia del pueblo goda: literalmente se recoge la firma de cinco, denominados *vir inluster*, uno de ellos también *procer*, pero se añade: *et omnes seniores Gothorum subscribserunt*. Ignoramos cuántos individuos conformaban la aristocracia goda en el año 589; es probable que no fuese un número muy alto de familias y que tras las negociaciones de los dos años precedentes y las revueltas ya acalladas todos estuviesen en el concilio. En cualquier caso, la revuelta de Argimundo, miembro del entorno del rey y duque de una provincia, inmediatamente después de la finalización del concilio, es descrita por Juan de Biclario como una conjura doméstica con el afán de matar a Recaredo y apropiarse del trono, pero no se muestra ninguna vinculación arriana; es probable que fuese uno más de los intentos de derrocar al monarca y sustituirlo que, unos con éxito y otros sin él, tuvieron lugar durante toda la historia de la monarquía visigoda.

En la apertura del concilio Recaredo ha reconocido que la amenazadora herejía no permitía celebrar concilios a la Iglesia católica; de hecho desde hacía cuarenta años no se habían celebrado en la Península más que los de la iglesia sueva. Por ello el concilio, además de gran ceremonial de conversión, inició simultáneamente una tarea genuinamente legislativa dando paso a la aprobación de 23 cánones. Algunos de ellos estuvieron directamente relacionados con el hecho de la conversión, ya que parecía urgente definir una serie de normas que marcaran la diferencia con el período precedente. Por ejemplo, Recaredo ha indicado en su discurso a los obispos que da paso a la aprobación de los cánones que, según era costumbre en las iglesias orientales, se recitase el credo de Constantinopla, no sólo como proclamación de ortodoxia, sino por razones de catequesis, puesto que

una vez repetido en múltiples ocasiones nadie podría ya excusarse en la ignorancia. Directamente dirigidas a atajar usos de los conversos están las normas sobre celibato: el comportamiento entre los obispos, presbíteros y diáconos de la iglesia arriana era bastante más permisivo; ahora deben plegarse a las normas católicas de castidad y distanciamiento de las esposas; si no las cumplen han de ser degradados a la condición de lectores. Parece necesario aclarar que las iglesias arrianas pasaban ahora a manos de los obispos de la diócesis correspondiente. Igualmente importante en relación con la conversión es el primero de los cánones: en él se establece la necesidad de restaurar una disciplina canónica unitaria. Se reconocía que la herejía y la gentilidad habían facilitado la relajación, por ello ahora que se dan las condiciones propicias, se ha devuelto la paz a la Iglesia, se debía restaurar el respeto a los antiguos cánones de los concilios y se había de cumplir también lo mandado por las decretales de los obispos de Roma. Curiosamente, en el desarrollo de los cánones se refleja, hasta cierto punto, una realidad parecida a la que Montano había puesto en evidencia en sus cartas setenta años antes. Ahora no se hace referencia explícita al priscilianismo, se habla de herejía y es fácil suponer que se refiere al arrianismo, pero se siguen denunciando, al menos claramente en dos de los cánones, las prácticas mágico-paganas y supersticiosas, y de la misma manera la falta de disciplina y la arbitrariedad en los usos eclesiásticos. Es interesante ver que buena parte de los cánones estaban dirigidos a controlar la actividad de los obispos, a prevenir los abusos en el ejercicio de su autoridad y a velar por los intereses patrimoniales de la diócesis, con lo que se inauguraba uno de los temas más recurrentes en la canonística de la iglesia visigoda.

Un canon puede merecer un comentario particular. Si en más de un caso parece que la voluntad del rey está detrás de algunas de las decisiones tomadas por los obispos, en el canon 18 se establecía la periodicidad en la celebración de los concilios y la necesidad de que en ellos estuviesen presentes los jueces y recaudadores del fisco, aparentemente para que sus actuaciones fueran supervisadas por los prelados. Tenemos noticia de al menos una de estas reuniones tenida en Barcelona en el 592 transmitida en un documento conocido como *De fisco barcenonensi*, donde los funcionarios parecen pedir permiso a los obispos para aplicar una tasa determinada, aunque no sabemos si este tipo de reuniones siguió celebrándose. Este carácter del concilio como auténtica *episcopalis audientia* —en este caso auditores de la actuación de los responsables del fisco— implica una lectura polí-

tica y religiosa de la actividad de los concilios que tendremos ocasión de precisar. Este aspecto es confirmado por una práctica que también emerge ahora: tras la redacción de los cánones, el rey Recaredo emitió un edicto en confirmación del concilio, en su forma, un resumen de los cánones y una validación de los mismos, con una sanción real advirtiendo que su justicia caerá sobre quienes no los cumplan. Recaredo utiliza un tono que recuerda el de un superior hacia sus inferiores. El rey visigodo, de alguna manera, reclamaba con este documento, si no lo había hecho ya en el resto de sus intervenciones, no sólo el protagonismo de la conversión, sino sus derechos a ser cabeza de la iglesia católica visigoda, que refrendó siendo el primero en estampar la firma en las actas, por delante de Masona, Eufemio, obispo de Toledo, el mismo Leandro y los demás prelados.

Por si había alguna duda sobre el papel de Leandro, la réplica eclesiástica al protagonismo y los discursos de Recaredo la dio él mediante una homilía «en gloria de la Iglesia por la conversión del pueblo pronunciada después del concilio y de la confirmación de los cánones», cuyo contenido responde plenamente al enunciado. Algunos creen que la homilía no se leyó al final de las sesiones, sino que fue añadida en un momento posterior, aunque, en cualquier caso, cumple igualmente su cometido de exaltación de la Iglesia universal. Construido con indudable erudición bíblica y patrística, lleno de metáforas y alegorías, el texto está marcado por la idea de que la ortodoxia se impone inevitablemente por ser ésa la voluntad de Cristo, por lo que quien persevera en la herejía al final se extingue. La propagación definitiva de la verdadera fe en Hispania era, pues, parte de un plan de Dios: unir a los visigodos en el cuerpo único de la Iglesia de Cristo, donde toda diferencia de origen y raza es superada. En esta percepción de Leandro encontramos algo que más adelante Isidoro argumentará con más detalle, el conjunto de las razas y los pueblos no es ya el Imperio sino la Iglesia. El texto evita, en la medida de lo posible, ofender a los conversos; al fin y al cabo, para muchos, especialmente para una parte del clero, no ha dejado de ser una claudicación involuntaria, en la que incluso se han visto forzados a una especie de reordenación o validación de su estado religioso mediante una bendición por un obispo católico. Recaredo ni siquiera es mencionado.

Leandro tenía una buena relación con Roma, había conocido personalmente a Gregorio Magno y estaba en contacto con él. La precisa exigencia del canon primero del concilio de que deben seguirse las indicaciones llegadas de la sede romana procede con segu-

ridad de su influencia. Leandro escribió a Gregorio inmediatamente después del concilio para notificarle la buena nueva. La respuesta de Gregorio se ha conservado, está fechada en abril de 591 y el prelado romano encarga a Leandro que vigile al rey para que persevere por el buen camino. Recaredo reconocerá el encomio con el que Leandro le había hablado de su persona cuando le remita una carta que debemos considerar la notificación oficial de la conversión. Curiosamente, esa carta no la envió el rey visigodo hasta mucho tiempo después y en la misma se reconoce que habían pasado al menos tres años desde la celebración del concilio cuando se decidió a hacerlo; el rey se disculpa alegando la gran cantidad de ocupaciones que tiene entre manos, las obligaciones de gobierno y diversos negocios, y que luego, cuando al fin envió a unos abades como legados suyos, éstos tuvieron dificultades en la travesía. La carta que se ha conservado al final de las actas del concilio parece que no llegó a Roma hasta algún momento impreciso entre el 596 y el 599. La respuesta de Gregorio está fechada en agosto de este último año. Probablemente, a diferencia de lo que hubiese sido el deseo de Leandro (de ahí los elogios de la persona del papa que hace ante el rey), Recaredo no tenía prisa por comunicar la nueva situación. En esos momentos la comunión con Roma no estaba estrictamente ritualizada, pero no parece un problema de simple desidia: el rey podía sospechar de las relaciones entre el Imperio y el Papado. Recaredo ha impulsado la conversión como parte de una política de Estado; al fin y al cabo, la doble confesión acababa resultando costosa e incómoda, cara en vidas humanas como podía demostrar la revuelta de Hermenegildo, al margen de sus motivaciones originales; por lo tanto era un asunto interno del reino. Es posible que esta comunicación a Roma fuese la última batalla que Leandro tuvo que ganar como parte de su prolongado afán por incorporar el reino visigodo a lo que sería la cristiandad occidental, y el sofisticado discurso de su homilía un argumento en su favor. En el siglo siguiente la iglesia hispana nunca rompió formalmente con Roma, proclamando reiteradamente el principio de universalidad de la Iglesia, pero, en la práctica, vivió un aislamiento dentro de sus propias fronteras que se materializó en el terreno disciplinar y en una evolución particular de sus usos pastorales y litúrgicos. Mientras que durante el siglo V y una parte del período arriano los obispos católicos hispanos recurrían a Roma con frecuencia y aceptaban de buen grado su mediación, sus criterios y sus vicarios, entre el 604 y el 711 apenas media docena de cartas pontificias hacen

referencia a Hispania, frente a 27 dirigidas a la Galia merovingia y 40 a los anglosajones.

El triunfalismo del concilio del 589 debió enfrentarse después de su celebración con un número elevado de problemas prácticos que resolver. De hecho da la sensación de que hasta el concilio IV de Toledo del 633 no se dio solución a muchas situaciones conflictivas. En principio no era sólo un tema de integración de los arrianos, que obligó a una unificación litúrgica; es posible que una parte de la liturgia arriana todavía recurriese a textos góticos, pero a nivel mucho más práctico las costumbres bautismales y quizás diversos rituales cotidianos necesitaban una práctica que no podía modificarse de la noche a la mañana, sin olvidar que durante un tiempo hubo una serie de sedes duplicadas, algo en principio absolutamente anticatólico, que debió de obligar a compartir, o repartir, patrimonios y autoridad. En el concilio de Barcelona del 599 Froiselo y Julián seguían compartiendo la diócesis de Tortosa. En las actas de la «Colección Canónica Hispana» hay una serie de pequeños concilios provinciales que sucedieron al de Toledo (Narbona, 589; Sevilla, 590; Zaragoza, 592; Toledo, 597; Huesca, 598; Barcelona, 599; incluso Egara, 614), que se reúnen para solucionar problemas derivados de la conversión, o para resolver asuntos pendientes desde el momento en que ésta se produce. Por otro lado, las actas de Toledo III muestran una lista de 72 obispos, pero la mitad de ellos parecen haber sido elegidos para sus sedes después del 585. Cabe la posibilidad de que Leovigildo, como en su momento hizo Eurico, hubiese puesto dificultades a la elección de obispos en algún momento de su reinado, como había hecho con la celebración de concilios y que tras su muerte se eligiesen precipitadamente titulares para las sedes vacantes, o incluso se creasen por primera vez una serie de ellas. Esto implicaba un episcopado reciente e inexperto que se veía obligado a resolver los problemas de una Iglesia renovada. En cualquier caso, los conflictos cristológicos asociados con el arrianismo no volvieron a ser mencionados hasta la desaparición del reino visigodo, aunque el asesinato de Liuva II por Witerico en el 603 podría haber tenido implicaciones religiosas.

4.3. *Isidoro de Sevilla*

Si la conversión y la resolución de sus problemas teológicos se asocia con las figuras de Recaredo y Leandro, la normalización y el gran impulso organizativo de la iglesia visigoda debe mucho a la figura de

Isidoro, sucesor de su hermano Leandro como obispo de la sede sevillana a partir del año 600 y hasta el 636. En el 602 muere Recaredo, por lo que Isidoro representa de algún modo la segunda generación de la conversión. A él se debe no sólo un destacado lugar como guardián de la ortodoxia, escritor de múltiples registros y teólogo, sino una enorme capacidad como organizador, canonista y teórico del poder capaz de asociar definitivamente los destinos de la monarquía de Toledo y de la iglesia hispana, sin olvidar su papel como liturgista, aunque sólo sea por la iniciativa que en tal sentido se desarrolló bajo su presidencia en el concilio IV de Toledo del 633, el gran concilio normativo de la iglesia visigoda. Isidoro de Sevilla fue, sin ningún género de dudas, la figura intelectual y teológica más destacada de la Hispania visigoda y probablemente de la cristiandad occidental en todo el siglo VII.

Isidoro puede ser visto en primer lugar como educador, algo que él asume al plantear que la primera función del obispo es la enseñanza, término empleado aquí en un sentido amplio. Da la sensación de que Isidoro hubiera tenido clara conciencia del papel que su obra iba a desempeñar en la adaptación del conocimiento antiguo a la sensibilidad medieval. En este aspecto su recopilación, conocida como *Etimologiae*, y en no menor medida tratados como *Differentiarum libri*, *Sententiarum libri* o *Sinonimorum libri* parecen empeñados en aclarar conceptos, adecuarlos a las necesidades de su tiempo, y servir como compendio del saber, profano y eclesiástico, a una élite cuyas exigencias eran cada día más prácticas y menos dadas a la especulación. Una parte importante de esa faceta educadora se dirige hacia la tarea pastoral —no en vano buena parte de su obra la escribió siendo obispo de Sevilla—. La preocupación por aclarar conceptos teológicos y dogmáticos, por definir usos litúrgicos y resolver problemas prácticos se aprecia tanto en sus textos, caso del *De ecclesiasticis officiis*, *De haeresibus liber*, o su papel en la primera recopilación de lo que sería la «Colección Canónica Hispana» —recopilación de concilios y cánones—, como en la labor ejercida al frente de los concilios a los que asistió. Sin olvidar su interés por aspectos exegéticos en relación con los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, problemas tan inmediatos como la polémica antijudía, la normalización monástica a través de su *Regula* o su preocupación histórica que se plasma en su *Crónica* o en su *Historia de los godos, vándalos y suevos*, donde parece dar respuesta a la necesidad de una parte de la élite goda por construir una historia propia con afán «nacionalista».

La figura de Isidoro es sin duda excepcional, como lo es la existencia de una minoría culta a lo largo del siglo VII hispano, donde se incluyen especialmente obispos, como el corresponsal de Isidoro, Braulio, junto a Juan y Tajón en Zaragoza, o Ildefonso, Julián y Eugenio en Toledo, Conancio en Palencia, Fructuoso, incluso Valerio, en la más alejada Gallaecia. Da la sensación de que es una élite alrededor de la cual se mueven algunos laicos que parecen tener inquietudes literarias o teológicas, caso del mismo rey Sisebuto, o de algunos nobles que aparecen citados en la correspondencia de algunos de los anteriores, especialmente de Braulio. Es posible que el conocimiento de la minoría culta se acompañase de una conciencia sobre la necesidad de enseñar. Los concilios hispanos se preocuparon reiteradamente por la deficiente formación del clero, y legislaron sobre la necesidad de alcanzar una instrucción mínima. Ya el concilio II de Toledo había marcado la necesidad de establecer centros de formación y las grandes sedes parecen haber constituido escuelas de formación del clero, quizás en el mismo entorno del palacio episcopal o en algún monasterio próximo, caso de Agali, cerca de Toledo, donde se formó buena parte del elenco episcopal metropolitano. Fructuoso estudió en Palencia, junto a Conancio, que parece haber contado con un importante grupo de discípulos. En Mérida sabemos que funcionaba igualmente un centro de formación junto a la iglesia de Santa Eulalia. En Sevilla Isidoro se presenta como el más destacado maestro, quien de una manera más clara asume que no escribe para su propia satisfacción sino para dar respuestas. Como hemos visto, algunas de sus obras están dedicadas a una educación generalista, pero otras estaban claramente orientadas a dar soluciones a los problemas que el clero se encontraba día a día en el ejercicio de su tarea pastoral. Sus comentarios bíblicos no son grandes trabajos de exégesis, sino ejercicios para facilitar la redacción de sermones, y en general para facilitar el acceso de los clérigos a una cultura bíblica básica cuyo conocimiento profundo no estaba a su alcance. En este capítulo podrían incluirse, además de *Las diferencias*, *Las sentencias* y *Los sinónimos* que ya hemos mencionado antes, *Los proemios*, una serie de breves introducciones a los libros bíblicos, que se complementaría con su *Nacimiento y muerte de los personajes bíblicos (De ortu et obitu patrum)*, donde biografía sintéticamente los personajes bíblicos, e incluso con sus *Quaestiones in Vetus Testamentum*.

La erudición puesta al servicio de la pastoral se aprecia especialmente en el tratado sobre *Los oficios eclesiásticos*. No presenta tanto una historia de la situación que se vivía en el momento de su

redacción, en torno al 615, como un conjunto de materiales sobre la historia de la liturgia, los órdenes eclesiásticos, el catecumenado, los sacramentos, recuerdo de controversias teológicas y sus soluciones, etc. Es por lo tanto un instrumento esencial en un momento en el cual es necesario poner orden en las confusiones que la iglesia hispana podía vivir tras la integración del clero arriano, de la iglesia sueva y de un entorno rural donde la cultura eclesiástica parecía más bien escasa. Esta obra parece una acumulación de sabiduría que Isidoro puso unos años después al servicio de la celebración del concilio IV de Toledo, reunido en el año 633 bajo su presidencia, y donde verdaderamente se pretendió poner orden en los usos eclesiásticos y litúrgicos. La mayoría de los autores tienden a considerar que las iniciativas litúrgicas allí plasmadas proceden del mismo Isidoro.

La primera preocupación sobre el particular, inmediatamente después de haber hecho una proclamación de la verdadera fe, aparece ya en el canon 2, donde se advierte que tanto en Galia como en Hispania debe guardarse el mismo modo de orar y cantar, el mismo modo de celebrar las misas, los oficios matutinos y vespertinos, así como la administración de los sacramentos, de manera que se evite el escándalo, puesto que aquellos que están unidos por una misma fe y un mismo reino no deben discrepar en las costumbres eclesiásticas. Los cánones siguientes, hasta el 18 incluido, son un recitado de usos litúrgicos y de aclaración de equívocos sobre el particular. Del canon 19 al 56 prácticamente todos están dedicados a la corrección del orden clerical, incluyendo los problemas de su formación, donde se analiza el lugar y tareas de cada uno de los estados religiosos, sus comportamientos correctos, la limitación de sus funciones y la buena administración de las iglesias y diócesis, apartado este último donde podrían incluirse los cánones 67 a 74, dedicándose del 57 a 66 a tratar el caso judío, que es igualmente visto como un problema eclesiástico. Sólo el canon 75, el último, reconoce salirse de los asuntos dedicados al orden eclesiástico, y lo hace para redactar un último decreto conciliar «que fortalezca la situación de nuestros reyes y dé estabilidad al pueblo de los godos», según se recoge literalmente.

Si se busca una correlación entre los 75 cánones del concilio y la obra literaria de Isidoro no parece quedar duda alguna de que fue él quien dio forma a los cánones. Esto es evidente en lo relativo a los cánones litúrgicos, donde vienen a reflejarse las impresiones recogidas en el libro primero de su tratado sobre los oficios eclesiásti-

cos. No trata tanto de fijar definitivamente la liturgia como de crear un esquema común. Según Isidoro no debía rechazarse la libertad de los obispos para componer oficios y misas; de hecho los grandes obispos de la Iglesia visigoda siguieron haciéndolo en las décadas siguientes, enriqueciendo el patrimonio de la liturgia hispana, más tarde conocido como rito mozárabe. Pero los usos sacramentales, los ritos esenciales y el canon de la misa deben ser iguales, y para ello todos los presbíteros al ser ordenados, dice el canon 26, recibirán de su obispo el *libellum officiale*, para que así no profanen por ignorancia los sacramentos divinos. No sabemos si ese libro ritual, que debía incluir las normas aquí dictadas, fue redactado o modificado tras el concilio, pero es evidente que el concilio manifestaba una clara preocupación por unificar todos los usos litúrgicos. La preocupación seguía vigente en el 675, cuando un concilio provincial de la Cartaginense, el XI de Toledo, insistía en que todas las iglesias deben seguir los mismos ritos que la metropolitana. Su investigación sobre el curso clerical parece igualmente manifestarse en los cánones correspondientes y otro tanto puede decirse de su tratado contra los judíos, donde el interés eclesiástico y el político parecen ir de nuevo de la mano. Los argumentos esgrimidos por Isidoro se reflejan en los cánones como lo habían hecho en la legislación de Sisebuto sobre el particular. Ni que decir tiene que el más largo de los cánones, el 75, que en principio es el único no genuinamente eclesiástico, pues trata de la salvaguarda de los reyes, sintetiza de manera perfecta el pensamiento isidoriano sobre la realeza, concebida como un derecho divino pero validada por la recta actuación del monarca de acuerdo a los designios de Dios. Isidoro, de alguna manera, resume su idea de las relaciones entre la Iglesia y el poder real, a la vez que define la imagen del rey cristiano en oposición a las concepciones germánicas e imperiales, donde el oficio del rey es un deber religioso, y si no cumple como tal puede ser destituido. Sirve el canon además para legitimar en el trono a Sisenando, que se había alzado a la monarquía usurpando a su predecesor Suintila.

El interés de Isidoro es fundamental en la iglesia hispana del siglo VII, su tarea como divulgador teológico y formador de conciencias, esencial para entender la historia toda del reino católico visigodo. Su magisterio parece alcanzar a todos y cada uno de los autores del siglo, una parte de ellos discípulos directos, y su influencia sobre el concilio normativo por excelencia de la Hispania visigoda parece absoluto. Su obra enciclopédica fue piedra angular en la cultura europea medieval; antes de acabar el siglo VII sus *Etimologías* ya ha-

bían llegado al norte de Europa, especialmente a Irlanda, de donde pasó a Britania alcanzando sensiblemente la obra de autores como Beda. Por tierra enseguida llegó a la Galia y norte de Italia, influyendo profundamente en el renacimiento carolingio, donde el entorno de Carlomagno asumió plenamente su concepto de monarquía. La primera copia ilustrada de las *Etimologías* parece haberse realizado en Fulda (centro de Alemania) en torno al 844, donde asimismo fue objeto de una temprana traducción al antiguo altoalemán. Curiosamente, Isidoro nunca manifestó interés en enviar sus escritos fuera del entorno inmediato para el que los produce, entre Sevilla y Toledo, donde él desarrolló toda su carrera eclesiástica e intelectual. A diferencia de lo que había ocurrido con su hermano Leandro o con Juan de Biclara una generación antes, Isidoro en ningún momento mostró deseo ni intención de moverse. Por supuesto, en ningún caso, a Constantinopla, hacia la que manifiesta una hostilidad militante sin concederle ningún tipo de preeminencia patriarcal ni de respeto político; tampoco a Roma, de la que se mantiene virtualmente al margen, probablemente por su estrecha asociación con Bizancio. Isidoro, de alguna manera, miró al mundo desde su sede episcopal: en los últimos años de su vida ni la información de los concilios merovingios, ni los acontecimientos de Roma o las nuevas teologías desarrolladas en Oriente, auspiciadas por el patriarca Sergio y el emperador Heraclio, penetraron en el aislado mundo hispano. Isidoro fue consciente de que los destinos de la Iglesia y el reino visigodos se regían por otros parámetros. Asumió el nivel provincial que religión y poder habían alcanzado en la perspectiva del siglo VII; el universalismo era ya cosa de Dios y, en todo caso, de sus *Etimologías*.

4.4. *El papel de los concilios visigodos*

Las reuniones conciliares generales, al margen aquí las de carácter provincial reunidas para resolver problemas particulares y puntuales, tuvieron en la iglesia y en la monarquía visigoda un papel fundamental. En primer lugar, fueron el supremo órgano legislativo de una iglesia cuyo distanciamiento de la sede romana le obligó a generar sus propias normas y usos. Pero, al mismo tiempo, por la peculiar relación que se va a establecer entre la jerarquía católica y el rey, los concilios fueron la primera asamblea legislativa, encargada de ordenar la marcha del Estado, a la vez que el primer tribunal del reino. Realmente es a través del análisis de las actas de los concilios

generales celebrados en Toledo entre el 589 y el 694, especialmente de los doce que se consideran como tales, como podemos entender la evolución de la monarquía y del gobierno visigodos, con la misma precisión que la evolución eclesiástica. Ello exige comprender las relaciones establecidas entre ambas instituciones en términos de corresponsabilidad o simbiosis, una mezcla de funciones entre la administración eclesiástica y la civil que permitía que un rey recurriese a la excomunión como castigo político o que el rey pudiese perdonar faltas claramente religiosas. Las funciones religiosas de los reyes fueron legitimadas por los obispos, y no parecen verse como usurpación de funciones en ningún caso.

Los concilios, junto a los obispos, reunían a una selección de aristócratas escogidos entre los miembros del *Aula Regia*, el oficio palatino, a los que el rey denomina en alguna ocasión «compañeros en el gobierno». En muchas ocasiones los asuntos más trascendentales resueltos en algunos de los concilios generales fueron de carácter político, cuando cabría esperar la solución de problemas dogmáticos, o de disciplina interna de las iglesias. El concilio III de Toledo había previsto que para el buen orden de los asuntos eclesiásticos los concilios debían reunirse anualmente. Tal medida no fue llevada a la práctica. Por un lado, no era fácil de cumplir, por razones de distancia y orografía, por ejemplo; por otra parte, el carácter monárquico de la autoridad episcopal propiciaba soluciones de tipo interno en cada sede, de manera que los grandes concilios de carácter normativo fueron escasos, lo que dio lugar a problemas de multiplicidad en los usos litúrgicos y eclesiásticos. En la práctica los concilios se reunieron de forma irregular, ocasional, en algunos casos con grandes vacíos temporales que solían estar motivados por la inestabilidad política. En varias ocasiones las convocatorias estuvieron inducidas por la coyuntura del momento, o por la necesidad de un determinado rey de legitimar su propio ascenso al trono: sería el caso de Sisenando en el concilio IV de Toledo del 633, de Ervigio en el XII del año 681 o de Egica en el XV del 688. Una mirada atenta sobre la cambiante evolución de los concilios nos muestra que, en unas ocasiones, el rey parece sometido a los intereses y voluntades de los obispos y que, en otras, sean éstos quienes parecen plegarse absolutamente a la voluntad del monarca.

Durante un tiempo se consideró que los concilios eran un instrumento eficaz utilizado por los obispos para someter al rey. Hoy se impone la idea de que el gran beneficiado por la política conciliar era el rey, que utilizaba estas grandes asambleas para someter a la

nobleza, a la vez que comprometía a los obispos en la administración del país. El rey tomó la iniciativa de convocar todos los concilios generales celebrados en Toledo en el siglo VII. Sólo en dos ocasiones no es expresamente afirmado, pero incluso en estos casos el rey aparece presidiéndolos. Ninguna norma generada por los mismos concilios atribuía esta función al rey; probablemente los convocaba porque los necesitaba: en el concilio encontraba protección y legitimación. De hecho, además de convocar el concilio, el rey proponía la agenda a tratar, que daba a conocer a los reunidos por medio de un *tomus* que presentaba al comenzar la asamblea, lo que no impedía la inclusión de temas nuevos, pero generalmente marcaba la línea a seguir. Por otro lado, las disposiciones adoptadas sólo eran aprobadas una vez que recibían la confirmación real al finalizar las sesiones, presente en siete de los doce concilios generales (en tres de ellos —III, XIII y XVII— con el carácter preciso de *leges in confirmatione concilii*, lo que generalmente revestía el carácter de ley). Es indudable que este mecanismo debe asociarse con el concepto mismo del poder que la realeza visigoda había hecho propio y que la iglesia había sancionado, especialmente a partir de las elaboraciones de Isidoro. Al rey se le reconocía una preeminencia en todos los asuntos del reino, y la iglesia no quedaba al margen, papel que se verá reforzado cuando adquiriera el derecho, confirmado en el año 681 por el concilio XII de Toledo, de nombrar a los obispos. Esto podría verse como una compensación al hecho de que, desde que es enunciado por primera vez en el concilio IV del Toledo del año 633, los obispos serán los encargados de designar, junto a los nobles, al sucesor del rey muerto. No importa que este civilizado método apenas fuese utilizado una vez en toda la historia del reino, a la postre el concilio legitimó en numerosas ocasiones las usurpaciones, con lo que en la práctica mantenía su prerrogativa. La validación de la elección real por parte de la iglesia alcanzó su punto culminante con la instauración de la unción regia. Si bien no se conoce el momento de su instauración, se atestigua su uso por primera vez con Wamba, aunque su justificación parece teorizada ya por Isidoro; en todo caso viene a sacralizar la figura del monarca y deja definitivamente en manos de la iglesia la legitimación de su poder, marcando la supremacía de los sacerdotes sobre el príncipe.

Las sedes episcopales eran poco más de ochenta, y la participación en los concilios por su parte distaba mucho de ser modélica (algunas sedes apenas están representadas a lo largo de más de un siglo de historia conciliar). No podemos presentar criterios para valorar

el entusiasmo o la falta de él a la hora de asistir a las reuniones, y cualquier intento en tal sentido encuentra enseguida excepciones. Asisten 72 obispos a Toledo III y 69 a Toledo IV, los dos grandes concilios conformadores, pero el número baja mucho en algunos de los sucesivos y sólo se recupera en los celebrados en el 688 y el 693. Es imposible valorar si hay mayor interés por participar en los obispos de origen hispano o en los de origen germano, pero se pueden sacar algunas conclusiones. El número de obispos germanos fue creciendo de manera evidente a lo largo del siglo VII: eran el 20 por ciento en el 633 y casi el 45 por ciento en la última década del siglo, distribuidos por todo el ámbito peninsular, cuando en el total de la población los godos no llegarían al 10 por ciento y su distribución geográfica sería en principio muy desigual. No conocemos para el caso hispano de época visigoda la costumbre de que la élite de origen romano tomase nombres germanos y sí sabemos que se dio el proceso contrario. Podríamos interpretar, pues, que el número de obispos godos se incrementó cuando el rey utilizó la prerrogativa de nombrarlos, una manera de repartir poder entre la aristocracia goda, de la que dependía su estabilidad en el trono. De ser así habría que aceptar que, cien años después de la conversión, la estirpe germánica pugnaba conscientemente por hacer suya la iglesia del reino, como era suyo el monopolio del poder real, independientemente de su profunda integración cultural y del hecho cierto de que tal conflicto por el control de las jerarquías eclesiásticas no aparezca testimoniado en las fuentes a lo largo del siglo, como no se detecta conflicto económico ni social alguno entre las hipotéticas facciones del grupo dominante hispano-godo, asimilado en un mestizaje interesado por su condición de poderosos del reino.

5. EL CRISTIANISMO AFRICANO BAJO DOMINIO VÁNDALO

Cuando los vándalos irrumpen en África lo hacen en una provincia próspera, aunque no exenta de conflictos. Su conquista fue fácil y en general sin apenas resistencia. Acuerdos parciales con el Imperio no les detuvieron y en el 439, diez años después de cruzar el estrecho de Gibraltar, ocuparon Cartago. Agustín, a la espera de los invasores, había manifestado que el mayor peligro no estaba tanto en los bárbaros como en el desorden moral que provocaría su llegada, que podía poner en peligro los privilegios de la Iglesia católica, dando oportunidad de nuevo a los herejes y en especial, aunque no los

nombra, a los arrianos. Los vándalos habían adoptado el arrianismo poco después de su entrada en el Imperio, probablemente por mediación de misioneros godos, y los autores africanos describieron la invasión con un indudable catastrofismo. Quodvultdeus y Víctor de Vita, nuestros mejores informadores para los primeros momentos, no son una excepción. Especialmente el primero de ellos es una fuente clave para entender no sólo el efecto de la invasión, sino para apreciar cómo el vehículo retórico y vehemente de la prosa de sus sermones tiene por objetivo esencial resolver los problemas que su llegada causó y, sobre todo, combatir y denunciar la perversidad de los vándalos arrianos, guiados por su odio hacia la Iglesia y la ortodoxia católica. Al mismo tiempo pone en evidencia los problemas religiosos y eclesiales de la capital africana en los años treinta del siglo V, la actuación de los vándalos frente a la población civil y la jerarquía eclesiástica, con cual parecen haber mostrado un desprecio absoluto por el diálogo. Por último, ilustra la reacción combativa del clero católico, donde el mismo Quodvultdeus se erige en figura señera y fundamental, siguiendo el ejemplo de Agustín, quien había alentado la necesidad de atender los deberes sacerdotales, predicar con el ejemplo y no defraudar las expectativas que los fieles ponían en su fortaleza espiritual.

Probablemente su afán propagandístico exageró los acontecimientos, pues, fuera de los destrozos iniciales, la vida social y económica se reanudó relativamente pronto. Aunque es indudable que hubo destrucciones y confiscaciones o abandonos de propiedades, una parte de la población supo acomodarse a las exigencias del nuevo orden. La vida urbana de Cartago, donde los vándalos instalaron su capital, recuperó pronto su pulso y los recién llegados trataron de conservar instituciones y formas propiamente romanas, incluso tribunales de justicia para romanos. Pero esta recuperación de normalidad parece haber excluido a la Iglesia católica. El clero católico fue desposeído de sus propiedades y buena parte de la alta jerarquía exiliada, incluido, tras un tiempo de resistencia, el mismo Quodvultdeus, obispo de la ciudad. Confiscaciones y exilios que inmediatamente redundaron en beneficio de la iglesia arriana, cuyos representantes paulatinamente ocuparon las sedes y las basílicas enajenadas, desde las cuales se dispusieron inmediatamente a difundir el arrianismo por todo el territorio africano y lograr así el ideal de Geiserico de conseguir la unidad del reino en torno al credo arriano.

La obra de Quodvultdeus manifiesta, con una fuerza que a veces pierden otros autores del momento, la complejidad religiosa del

Cartago tardorromano. Por un lado, nos muestra una ciudad con una vitalidad extraordinaria, donde las viejas tradiciones paganas aún mantienen una pujanza evidente, a pesar de haber transcurrido más de tres décadas desde la prohibición de sus cultos y prácticas, de las cuales no se han liberado ni siquiera muchos cristianos que se dejan llevar por las «monstruosidades de los ídolos abandonando a Dios». Su crítica incluye también el rechazo de los espectáculos públicos abarrotados de espectadores mientras los invasores se acercan a los muros de la ciudad: «La sangre de los hombres es derramada todos los días en el mundo mientras crepitan las voces de los insensatos en el circo». La fuerza de su prosa se dirige igualmente hacia los judíos. La presencia hebrea en África era antigua y poderosa, y evidentemente la Iglesia la veía como una amenaza social y religiosa, que alcanzaba incluso a ciertas formas «judaizantes» en la propia práctica cristiana. En este caso el pensamiento del obispo de Cartago no es especialmente original y se coloca en la misma tradición que Agustín y, en general, la patrística occidental, aunque el tono de sus diatribas es particularmente agresivo, lo que parece encajar con su poderosa personalidad. Su animadversión hacia los judíos queda, sin embargo, en un nivel insignificante cuando se compara con su oposición a la herejía. Donatistas, maniqueos, pelagianos, sabelianos, nestorianos y arrianos minaban los sólidos cimientos del edificio católico. A través de las páginas de Quodvultdeus y, en este caso, de su subjetiva percepción podemos valorar la situación en que se encontraban las disputas intraeclesiales en el momento en que los vándalos irrumpen en la ciudad.

Con todo, el elemento más atractivo de la obra de Quodvultdeus probablemente sea que pone en evidencia la capacidad de resistencia de la iglesia africana en el momento de la invasión, y en concreto la de Cartago que él preside. La oposición a los vándalos tiene en Quodvultdeus una doble vertiente: son arrianos y son bárbaros, enemigos religiosos y políticos simultáneamente, en una dualidad que vemos emerger por todo el Occidente romano pero que alcanza en los sermones del obispo de Cartago una incomparable fuerza evocativa. Hace frente, por un lado, a las objeciones teológicas que podían hacer flaquear la firmeza de fe de su congregación, por otro, a la confusión moral que la implantación oficial del arrianismo llevaba a cada faceta de la vida africana, asumiendo hasta sus últimas consecuencias el papel de pastor de almas que a su oficio competía. Desde una percepción milenarista la invasión bárbara era un castigo divino por los pecados y la impiedad de los africanos,

pero eso no le lleva a una aceptación fatalista de la situación. Dios perdonará el arrepentimiento de su grey y acabará castigando a los vándalos porque su perfidia ha sido aún mayor. Expulsado de su sede por Geiserico junto a la mayoría de los obispos disidentes quizás en el 440, Quodvultdeus, desde su exilio en Campania, siguió clamando contra sus enemigos, pero sus esperanzas de una recuperación católica y romana estaban aún muy lejos de cumplirse cuando muere en el 454.

La situación no parece haber sido uniforme, ni en todas las zonas ocupadas ni en todos los momentos a lo largo del siglo (429-534) en que los vándalos mantuvieron su reino norteafricano. En Byzacene y Tripolitana muchas de las iglesias no habían sido confiscadas en un primer momento y sus obispos continuaron en sus puestos, solidarizándose en buena medida con sus colegas exiliados. La reacción de Geiserico fue la prohibición de celebrar el culto católico. Pero a tan drástica medida siguió en el 454, probablemente a solicitud del emperador Valentiniano III, un momento de tolerancia que permitió al obispo Deogratias ocupar la cátedra de Cartago, vacante desde la marcha de Quodvultdeus, a la vez que se autorizó la designación de algunos obispos en la Proconsular, en esos momentos la más importante de las provincias africanas. Incluso pudo Deogratias, antes de su muerte en el 457, mediar para rescatar un elevado número de prisioneros que Geiserico había llevado a África tras el saqueo de Roma en el 455. Tras su muerte la intolerancia volvió a imponerse: en Cartago no se autorizó la elección de un nuevo obispo, fueron cerradas todas las iglesias menos una y la represión sobre los católicos alcanzó ahora cotas de violencia antes desconocidas. En algún momento de su reinado los obispos de la Proconsular parecen haber pasado de 164 a 3. La prohibición del culto era ignorada en muchas zonas, especialmente en aquellas en las que los vándalos no ejercían un dominio directo. La resistencia era atajada con el envío de encargados de confiscar libros y objetos litúrgicos, a lo que en muchos casos seguía una resistencia clandestina. Los católicos que ocupaban algún cargo público eran forzados a convertirse, pero quienes se movían en la órbita privada seguían recurriendo al clero católico. A veces se produjeron enfrentamientos violentos, como cuando los católicos de la no identificada Regiae forzaron las puertas de la iglesia para celebrar la Pascua, a lo que los arrianos respondieron asaltando el templo y matando a la mayor parte de sus ocupantes. Y parece que no fue un hecho aislado. Geiserico no decretó un proceso general de persecución, pero se guiaba por un prin-

cipio legalista, actuando contra quienes desobedecían sus órdenes; por ese principio condenó a muerte a los supervivientes de la matanza de Regiae, de la misma manera que los obispos seguían siendo exiliados. El principio de resistencia de los católicos era probablemente el primer acicate de la política vándala: en sus sermones el clero comparaba a los bárbaros con el Anticristo y se negaba a aceptar el estado de cosas que el poder político vándalo suponía, incluso cuando éste daba muestras de un acercamiento.

En los años 480-481, en este caso a petición del emperador Zenón, Hunerico permitió que el obispo Eugenio ocupara la sede de la capital, vacante desde la muerte de Deogratias, al tiempo que permitió la restauración del culto en la Proconsular. De hecho, Hunerico había comenzado su reinado con una violenta persecución contra los maniqueos, lo que había sido aplaudido por los católicos. Pero, de alguna manera, esta actuación formaba parte de un plan para sacar a la luz la organización clandestina de la que se habían dotado los católicos, a la vez que desenmascaraba a sus fieles, incluidos servidores de su palacio, a quienes tal culto les estaba expresamente prohibido, algunos de ellos vándalos, y fue seguida de una campaña represiva que superaba con mucho a la de su padre. Según Víctor de Vita, casi cinco mil clérigos y monjes, incluyendo obispos, fueron enviados al desierto, exiliados, en unas condiciones infrahumanas. Tal decisión pudo haber tenido lugar en el 482, y cabe la posibilidad de que fuese una respuesta a la participación de algunos obispos católicos en un complot en el entorno de la corte para alterar la línea sucesoria. Simultáneamente, el clero arriano llevaba a cabo una gran campaña de propaganda que culminaría en la convocatoria de un concilio, a celebrar el primero de febrero del 484, con la pretensión de que obispos católicos y arrianos defendiesen sus respectivas posturas. Aunque era evidente que se trataba de una farsa, 466 obispos católicos se vieron forzados a participar, mientras otros, quizás los más preparados, eran encarcelados o exiliados en los meses inmediatamente anteriores. Condenados de antemano, fueron los obispos católicos quienes tuvieron que defender la verdad de su fe por medio de un texto preparado para la ocasión. El concilio fue inútil en cuanto a la controversia y sólo sirvió para legitimar a la iglesia arriana.

Tan pronto como el 7 de febrero Hunerico presentó un primer edicto de represalias contra los que ahora eran oficialmente herejes, las iglesias eran cerradas a las ceremonias católicas y trasferidas con su patrimonio al nuevo culto. Un segundo decreto del 25 de febre-

ro obligaba a los católicos a convertirse al arrianismo antes del 1 de junio. Si no lo hacían quedaban sujetos a las mismas penas que las leyes imperiales preveían para los herejes, incluyendo confiscación de bienes, flagelación y exilio. Las confesiones de fe arrianas debieron de ser abundantes, en bastantes casos, el bautismo forzoso acompañado de violencia y tortura, en unos pocos —aunque Víctor de Vita dice que miles—, la muerte para los más recalcitrantes. Parece claro que la exigencia del rey volvía a ser la misma que en época de su padre: fidelidad inexcusable a la monarquía vándala y a la dinastía que él representaba. La conversión al arrianismo implicaba inmediatas ventajas materiales, conservación de bienes, facilidad en el trato con las autoridades vándalas, posibilidad de entrar en el servicio de la monarquía y por supuesto situarse bajo su protección, pero en la dinámica propia del África del momento es indudable que la oposición arrianos/católicos equivalía claramente a la contraposición bárbaros/romanos y renunciar a la fe suponía renunciar a la propia identidad.

La violenta persecución de Hunerico fue el más duro golpe recibido por la iglesia africana bajo dominio vándalo: expropiaciones de bienes, exilio de prelados y clérigos, junto a la dura prueba que suponía la renuncia al catolicismo de muchos fieles, pero, en especial, la apostasía de un importante número de clérigos, lo que suponía un ejemplo pernicioso. Se alcanzaba el punto más bajo de una de las cristiandades con mayor tradición del Occidente romano. Este período de represión extrema terminó con la muerte del rey a finales del mismo año 484, pero el proceso de arrianización, aunque comparativamente atenuado, siguió con sus sucesores, Guntamundo (484-496) y Trasamundo (496-523), quienes continuaron la persecución «económica» sobre el clero, aunque Guntamundo permitió el regreso selectivo de exiliados y devolvió algunas de las iglesias, a la vez que se daba cierta libertad de movimientos y se restauraba el monacato. Probablemente este cambio de actitud pretendía una forma de reconciliación a la búsqueda de una paz interior, en un momento en que los vándalos se ven presionados por las incursiones bereberes, cuyos miembros, superficialmente cristianizados, habían vuelto a sus antiguas creencias, y los primeros indicios de una amenaza bizantina. Pero Trasamundo, quien personalmente disfrutaba de los debates teológicos, de nuevo prosiguió la política de acoso al episcopado, que otra vez se vio obligado a volver a la clandestinidad, con la consabida reacción real de volver a los exilios masivos, unos hacia Cerdeña, otros hacia lugares apartados de la misma África.

Sólo con Hilderico (523-530) la situación cambia. Poco después de llegar al poder proclamó la libertad de culto para los católicos. Regresaron así los exiliados, se reabrieron las iglesias y se ocuparon las sedes vacantes, a la vez que se volvieron a convocar concilios, primero provinciales y en febrero del 525 uno más amplio en Cartago, aunque la mayoría de las 62 sedes representadas pertenecían a la Proconsular. La impresión que se desprende del mismo parece chocar con la imagen que uno podría esperar del primer encuentro general después de casi un siglo de acoso en el que la comunicación entre las sedes ha sido prácticamente nula. En primer lugar la escasa asistencia en un entorno, el africano, donde el número de sedes en vísperas de la invasión vándala había superado las seiscientas, por una tendencia que llevaba a crear un episcopado donde un presbítero habría sido suficiente. Es probable que muchas sedes aún estuviesen vacantes, incluso algunas podrían haber desaparecido, pero también es cierto que las tradicionales diferencias provinciales y regionales parecían haberse agudizado durante el período de clandestinidad, a la vez que se habían acostumbrado a resolver sus problemas a un nivel muy local, olvidando en la práctica el tradicional referente que Cartago había supuesto desde el siglo II. De hecho, en los dos días de reunión el asunto que más preocupó a los reunidos parece haber sido una disputa sobre el orden jerárquico de los obispos y la autoridad relativa que algunas sedes podrían tener.

La llegada al poder del usurpador Geilimer (530-534) no cambió la situación. Es probable que con el tiempo el peso de la facción romana en el entorno de la corte se hubiese incrementado, que de alguna manera los reyes vándalos se hubiesen romanizado (claramente fue lo que sucedió en el caso de Hilderico, que había pasado varios decenios en Constantinopla y era nieto de Valentiniano III por parte de su madre Eudocia), aunque hay que tener también en cuenta que a estas alturas la amenaza bizantina era ya inminente, y una política de enfrentamiento sistemático con los católicos era un suicidio estratégico. De poco sirvió; en el 534 las tropas de Justiniano, al mando de Belisario, conquistaron los territorios africanos controlados por los vándalos y Geilimer fue llevado a Constantinopla, donde desfiló en el cortejo que festejaba la victoria. Este mismo año Reparatus, obispo de Cartago, convocó otro concilio al que asistieron ya 220 obispos, con el propósito de examinar la nueva situación que se abría con la restauración católica, reafirmar la unidad del cuerpo episcopal y poner orden en una disciplina eclesiástica necesariamente degradada. La recuperación del viejo orden anterior a

los vándalos fue difícil, aunque se restauró el mismo esquema administrativo en siete provincias (muchas de ellas eran ya sólo un referente geográfico), puesto que las tribus bereberes se habían apropiado de las zonas más excéntricas, toda vez que los vándalos no fueron capaces de atender el sistema romano de *limes*. Zonas de importante implantación romana y cristiana en el pasado habían quedado ahora prácticamente en manos bereberes —caso de las Mauritania, Numidia e incluso la misma Byzacene—, proceso que se agravaría en los años siguientes. Es verdad que el celo arriano había librado en buena medida a los católicos de la mayoría de sus competidores doctrinales, aunque el donatismo se recuperó con fuerza en algunas zonas, especialmente en Numidia. El arrianismo, por su parte, se desvaneció rápidamente, pero pronto los obispos se dieron cuenta de que eran meros ejecutores del poder bizantino, al que muy pronto se enfrentaron al rechazar los planteamientos de Justiniano en el conflicto de los «Tres Capítulos». La iglesia africana recuperó sus bienes pero no su independencia ni sus viejos privilegios y pronto se vio inmersa en un sinnúmero de conflictos internos, donde los problemas disciplinares parecen ocupar el primer lugar, lejos ya del esplendor intelectual que en otro momento la caracterizó.

6. ITALIA, LAS GALIAS, BRITANIA

6.1. Lombardos

Los lombardos llegaron a Italia en el 568; presionados por el hambre, penetran desde Panonia a la búsqueda de nuevas tierras. De alguna manera vinieron a ocupar el vacío dejado por el fin del reino ostrogodo en el 561, tras la guerra gótica, pero a diferencia de aquél no entraron como federados imperiales ni tampoco como aliados, sino que desde el principio fueron vistos como enemigos. Su presencia marca un momento clave de ruptura en la historia italiana, responsable en buena medida del comienzo de una etapa de particularismos —los lombardos nunca llegaron a conquistar toda la península— y de idas y venidas de poderes extranjeros en lo que fue un periodo absolutamente caótico. La confederación lombarda incluía un gran número de pueblos, con orígenes étnicos muy diversos, lo que en principio marcó buena parte de su historia inmediata, caracterizada por la falta de cohesión. Sin embargo, a pesar de los problemas iniciales, con los francos en el norte y con los bizantinos

en el este y sur, a partir del 590, con Agilulfo, empezaron a consolidarse en el centro y norte de la Península. Consiguieron hacerse con importantes ciudades en el valle del Po, sometieron al poder central una parte de los ducados que se habían constituido en el norte, aunque los del sur se mantuvieron autónomos de hecho y algunos, como Spoleto y Benevento, completamente independientes, haciendo valer su fuerza con el asalto sobre Roma en el 593-594 y una paz con los francos en el 605. Por su parte, el poder bizantino no aceptó nunca un acuerdo con ellos. Durante dos siglos hizo lo posible por debilitar su poder y ésta fue una de las causas por las que su control sobre Italia fue siempre precario.

El primer contacto con el cristianismo parecen haberlo tomado los lombardos en torno al año 500, cuando ocupaban las tierras abiertas entre los ríos Theiss y Danubio, probablemente por mediación de misioneros godos arrianos que les habrían transmitido un conocimiento muy superficial de sus creencias. Si bien Procopio alude al catolicismo de los lombardos cuando en el 548 solicitaron ayuda a Bizancio contra los gépidos, es probable que la mayoría de ellos fuesen aún paganos cuando llegaron a Italia, aunque el entorno del monarca parece comprometerse con el arrianismo desde aproximadamente el 565, cuando Alboino, rey en el momento en que los lombardos entraron en Italia, se convierte, quizás con la intención de ganarse el apoyo de los godos arrianos recientemente derrotados. Autario (584-590) fue activamente arriano; de Agilulfo (590-616) sabemos con seguridad que no era católico, aunque sí lo eran parte de sus cortesanos, incluida su mujer, la princesa bávara Theodelinda; su hijo Adaloaldo (616-626) fue bautizado como tal. Arioaldo (626-636) y Rotario (636-652) fueron arrianos convencidos. Ariperto I (653-661) y los sucesores de Grimoaldo, a partir del 671, fueron ya católicos.

No hay acuerdo entre los historiadores sobre el efecto que la llegada lombarda causó en Italia. No conocemos en qué medida afectó a la estructura social precedente y si rompió el dominio de la aristocracia tradicional, aunque parece que no, al menos de forma generalizada; esto a pesar de que las guerras que tuvieron lugar entre el 568 y el 605 fueron desastrosas en términos bélicos y coincidieron con plagas y hambre en proporciones apenas recordadas por los cronistas. Por contraste, todos los indicios parecen mostrar que los lombardos tuvieron un gran éxito a la hora de mantener su independencia racial, incluso su propia lengua, hasta un período relativamente tardío, especialmente si lo comparamos con los otros pue-

blos germanos del entorno. Los lombardos probablemente no supusieron más allá del 5/7 por ciento de la población de las zonas que ocuparon, pero consiguieron eclipsar aparentemente todas las realidades precedentes. Los ostrogodos desaparecieron definitivamente de la historia y los recién llegados no mostraron un especial interés en exteriorizar sus actividades. Esta opacidad (sólo a finales del siglo VIII Paulo Diácono escribió su *Historia Langobardorum* y con enormes lagunas para las primeras etapas) ha posibilitado que la propaganda negativa de la aristocracia italiana, de los funcionarios bizantinos en Rávena y de una parte del clero se impusiese, mostrando una imagen absolutamente negativa de su actuación. Es probable que a la población campesina más pobre la invasión no le pareciese tan terrible, y los indicios del período de la conquista franca apuntan a un nivel de integración cultural alto, incluyendo la adopción temprana de costumbres, ropas y peinados mediterráneos.

A diferencia de lo que conocemos para ostrogodos, visigodos, francos o vándalos, la política religiosa de los lombardos no se manifiesta de una manera clara y evidente. Incluso sus vaivenes de credo, del arrianismo al niceísmo y viceversa, son a veces difíciles de interpretar, tanto si se busca una explicación genuinamente religiosa como si optamos por una interpretación política. A diferencia de lo que hemos visto en otros casos, no hubo por parte lombarda un uso racial exclusivista del arrianismo; probablemente este hecho se vincula con el prolongado uso de sus estructuras tradicionales de parentesco, la *fara*, que combinaron aparentemente sin contradicción con la absorción de titulaturas militares romanas. Durante mucho tiempo se ha interpretado que esa aparente incoherencia se debería a una pugna entre dos facciones nítidamente separadas: por un lado, los grupos guerreros tradicionales, esencialmente apegados a sus usos ancestrales, pero que utilizarían el arrianismo como elemento definidor; por otro, elementos dispuestos a integrarse, más romanizados, que buscaban una aproximación al entorno cultural italiano por medio del catolicismo, en la misma línea que hemos estudiado para el caso visigodo y hacia la que parecían evolucionar los últimos monarcas vándalos. Así Agilulfo, sin abandonar el arrianismo, parece haberse rodeado de católicos, caso de su esposa, de Agripino, obispo de Como, encendido defensor de la política tricapitolina, o de Columbano, un monje irlandés al que autorizó a fundar un monasterio en Bobbio, un centro extranjero, totalmente desvinculado de Roma y que hasta veinte años después no adoptó la *Regla* de san Benito. Cuando su hijo Adaloaldo, y especialmente Theodelinda, en

funciones de regente, parecían dar pasos hacia el catolicismo, interviniendo incluso en la polémica sobre los «Tres Capítulos» —pretendía que Roma los aceptase—, los tradicionalistas lombardos le habrían sustituido por el arriano Arioaldo, situación que se habría repetido durante este siglo VII al menos en otras dos ocasiones. Pero una explicación de este tipo puede resultar contradictoria si tenemos en cuenta que, como parece, la deposición de Adaloaldo estuvo apoyada por algunos obispos católicos, en lo que pudo influir el alegado debate sobre los «Tres Capítulos».

A diferencia de los francos o los visigodos, quizás debamos asumir que los lombardos no usaron la iglesia —fuese ésta arriana o católica— para definir su estabilidad política. Es cierto que hostigaron violentamente a los católicos, especialmente en los primeros momentos, cuando los monasterios fueron destruidos (sólo un monasterio, el de San Marcos de Spoleto, parece haber continuado su actividad en el territorio controlado por los lombardos) y muchos obispos expulsados de sus sedes, algunas de las cuales quedaron vacantes durante largo tiempo —en Spoleto y Benevento casi doscientos años—, pero tal actitud estuvo motivada más por la oposición abierta que el clero católico manifestó ante los invasores que por un genuino odio religioso. Paulo Diácono dice que en tiempos de Rotario, un monarca convencidamente arriano, en la mayoría de las ciudades del reino había un obispo arriano y otro católico; los primeros tenían su cabeza visible en el obispo de Pavía, que respondía directamente ante el rey, en el caso de los segundos era más difícil de precisar: unos miraban a Roma y otros, quizás la mayoría, hacia el patriarca de Aquileya, en función de su posicionamiento frente a la polémica cismática de los «Tres Capítulos». El denostado edicto anticatólico de Autario únicamente había prohibido a los lombardos bautizar a sus hijos como católicos, por considerar que el catolicismo era un instrumento del Imperio destinado a minar el vigor guerrero de su pueblo, y durante los primeros años del siglo VII el papado no tuvo grandes problemas de comunicación con los católicos que vivían en territorio lombardo.

Para mediados del siglo VII los lombardos habían asumido plenamente los fundamentos romanos de poder. Su aristocracia se había urbanizado y las nociones legales y propietarias no contradecían las heredadas del mundo bajoimperial. Rotario promulgó un edicto en latín, la lengua de la ley en Occidente, donde, a pesar de su barbarismo (la mayoría de los capítulos son normas consuetudinarias germanas), las influencias romanas y cristianas, sobre todo en as-

pectos morales, son ya claras. Su ideología guerrera y el monopolio de la potestad regia parecen incontestables, pero en este sentido el paralelismo con los godos o los francos es evidente. Es cierto que aquellos monarcas que se comprometen más estrechamente con el arrianismo son los mismos que se vinculan a la tradición de los líderes guerreros, algunos de ellos procedentes de los ducados locales y llegados a la corte por matrimonio, mientras que los reyes ligados más directamente a la corte, en especial la dinastía bávara, gobernante entre el 652 y el 712, tenían mayores lazos con el entorno católico y con las tradiciones romanas, incluso bizantinas —notables en la estética artística—, y acabarían inclinando la balanza hacia el catolicismo. En este proceso debieron influir las gestiones del papa, sobre todo a partir de las relaciones de Gregorio Magno con Theodelinda, quien veía en los lombardos no tanto, o no sólo, enemigos hostiles cuanto un campo abierto para la misión y la conversión. En la práctica, los comportamientos de unos y otros reyes no variaron gran cosa, incluso puede verse cómo los reyes católicos a partir de la «conversión oficial» en el 653, y especialmente los oscuros monarcas que se sucedieron desde el 671, se mostraron muy poco apasionados con sus creencias; sólo con Liutprando (712-744) los reyes lombardos asumieron un claro compromiso católico. Habría que esperar a finales del siglo VIII, cuando los lombardos habían sido ya conquistados por Carlomagno, para que Paulo Diácono, un monje de Montecassino, lombardo él mismo, mirase hacia el pasado y viese en la aceptación del catolicismo el momento más grande de su pueblo.

6.2. Francos

No todos los pueblos germanos hicieron causa común con el arrianismo, del mismo modo que, como ya hemos tenido ocasión de anotar, no todos manifestaron una clara aversión hacia las formas de la cultura clásica. En un sentido estricto el primer reino germánico que parece haberse dado el catolicismo como religión fue el que los suevos instauraron en el noroeste de la península Ibérica en la primera mitad del siglo V. Según el cronista Hidacio, en el 448 el rey suevo Rechila muere en Mérida siendo gentil, e inmediatamente le sucede su hijo Rechiario, convertido al catolicismo pese a la oposición secreta de algunos de sus parientes. El cronista da por supuesto que esto supuso la aceptación mayoritaria de la situación por parte del reino, pues unos años después, en el 465, se lamentará de la con-

versión de los suevos al arrianismo por mediación de un misionero gálata de nombre Ajax enviado por el rey visigodo Teodorico II. Sin embargo, el aislamiento en que vivió el reino suevo, junto a la excentricidad geográfica de su territorio, hizo que el hecho fuese ignorado por sus contemporáneos, si exceptuamos a la población de Gallaecia y a los visigodos que se preocuparon de su arrianización, al igual que por la crítica histórica moderna que ha adjudicado tal primacía a los francos, o cuanto menos a su rey Clodoveo.

«Francos» es un nombre convencional sin significado étnico, aplicado por ellos mismos o por los romanos, para designar a una confederación de tribus que entraron en contacto con el Imperio a mediados del siglo IV, momento en que Amiano Marcelino los recuerda asentados en Bélgica. A partir de esas fechas individuos francos, entre los que destaca Arbogasto, son mencionados al servicio del Imperio. Para el 450 Tournai aparece como la capital de un reino salio que tiene a su frente a Childerico I, quien adquiere un gran prestigio y poder en las regiones al norte del Loira que pone al servicio de oficiales romanos que aún actúan en estas fechas en el norte de la Galia, y en tales condiciones combate a visigodos y sajones. En esos momentos la mayoría de los francos permanece pagana, apegada a sus creencias ancestrales de corte animista, con sus fuentes, árboles, piedras y animales sagrados y algunos dioses como Wodan/Wotan o Donar/Thor, comunes a la mayoría de los grupos germanos. De sus prácticas concretas apenas hay datos, pero, como ocurría en otros pueblos —es el caso de los godos—, los reyes ocupaban un lugar esencial en la vida religiosa de la comunidad, catalizaban la relación entre las divinidades y su pueblo. Los contactos de la gente de Childerico con la población romana, las embajadas y la colaboración militar sin duda alguna les pusieron en relación con el cristianismo. Sabemos que entre los primeros francos de los que se recuerdan sus creencias hay arrianos y católicos, aunque ignoramos quiénes pudieron ser los primeros misioneros que predicaron entre ellos.

En el 481 Clodoveo sustituye a su padre Childerico, quien muere pagano. Ha heredado sus territorios que ya ocupaban una buena parte de la Galia septentrional y continúa imponiéndose sobre otros francos y sobre los turingios, a la vez que lleva a cabo gestiones diplomáticas, entre las que se incluye su boda con la católica Clotilde, nieta del rey burgundio Gundobado. Probablemente debamos entender como parte de esas iniciativas diplomáticas los contactos con el episcopado galo-romano que parece haber tenido desde el co-

mienzo de su reinado. La aproximación que los francos han realizado a la sociedad romana, lenta y pacífica, a través de la colaboración interesada, con seguridad les ha permitido, mejor que a otros pueblos, calibrar las relaciones de fuerza en la sociedad galo-romana y de manera precisa el poder detentado dentro de la comunidad por el obispado católico una vez que la administración imperial se colapsó. El carácter conciliador de estos contactos está claro en la carta que le dirige el obispo de Reims Remigio, no sabemos si a la muerte de su padre o tras la victoria sobre Syagrius, donde le anima a pedir consejo a sus obispos, pues si actúa de acuerdo con ellos, el territorio sometido a su autoridad se volvería más dócil. Las circunstancias y el momento en el que Clodoveo dio el paso hacia la conversión permanecen aún inciertos, pero resulta evidente que él asumió en un tiempo muy breve que la mejor manera de imponerse sobre sus súbditos era aceptando como propias las creencias de la mayoría de ellos: el catolicismo de los galo-romanos.

Gregorio de Tours interpreta la conversión en términos providencialistas, a la vez que otorga un gran papel a la influencia de Clotilde. La invocación del dios cristiano, bajo promesa de convertirse, le habría llevado a la victoria sobre los alamanes en una batalla en la que tenía todo en su contra, y su esposa, que había pugnado para que abandonase los ídolos paganos, le envía a Remigio para instruirlo en la fe católica. El obispo de Tours e historiador de los francos pretende dar un énfasis religioso a la conversión de Clodoveo, a quien explícitamente compara con Constantino, pero su testimonio a duras penas logra disfrazar el carácter político de la decisión: la evidencia de que ha decidido asumir la sucesión de los dirigentes romanos al frente de los territorios galos y que los obispos católicos le reclaman para enfrentarse al visigodo Eurico, el opresor arriano. Los obispos le solicitan una protección, a cambio de la cual le ofrecen su eficaz colaboración. La conversión es sólo el ceremonial que sella la alianza.

La conversión se sitúa entre el 496 y el 508, el bautismo, como en el caso de Constantino parangonado por Gregorio de Tours, se retrasó bastante, quizás por las dificultades para convencer a sus allegados que no veían la necesidad de abandonar sus tradiciones. Al margen de su bautismo, es probable que Clodoveo apenas pueda ser visto como un cristiano. En principio ni siquiera está resuelto si Clodoveo se convierte desde el arrianismo —al menos una hermana suya era arriana— o desde el paganismo. Por otra parte, su celo religioso no se manifiesta por ningún lado, no se preocupa de perse-

guir herejes o paganos ni de impulsar la evangelización de los conversos. La convocatoria, poco antes de su muerte, de un gran concilio en Orleans en el 511, el primer gran concilio de la iglesia franca, que confirmaba el catolicismo como religión del Estado, no dejó de ser una ceremonia política y la jerarquía católica no tuvo claro que los sucesores de Clodoveo no se sintiesen ocasionalmente seducidos por el arrianismo. Sin embargo, su conversión dio paso a un proceso en cadena que llevó a la consolidación de la fe católica en toda la Europa centro-occidental, incluso entre los anglosajones, por un lado, por vía de la sumisión política, al asumir en sus conquistas que la fidelidad de los súbditos al poder temporal era inseparable de la fidelidad a la Iglesia católica, y, por otro lado, a través del envío de misioneros, en principio galo-romanos pero que se movían amparados por el poder de la monarquía franca.

El bautismo de Clodoveo supuso de manera casi inmediata la aceptación formal del catolicismo por la mayoría de su pueblo. Gregorio de Tours dice que junto a él se bautizaron tres mil francos que serían los miembros de su séquito. No es necesario que la noticia sea verídica; de acuerdo al principio de fidelidad al rey, una vez superadas las reticencias iniciales, el conjunto de los francos asumió la religión de su líder. Parece claro que esto le trajo ventajas inmediatas: en el futuro los francos apenas recordarán problemas con sus súbditos romanos, quienes apoyarán todas sus iniciativas políticas; incluso Bizancio aclamará a Clodoveo como un gran rey católico, y cuando derrote a los visigodos de Alarico II en Vouillé el emperador Anastasio le enviará cartas aclamándole como cónsul. Este reconocimiento probablemente no pretendía tanto legitimar el poder de Clodoveo sobre un antiguo territorio romano como contraponer su fuerza a la que los visigodos estaban alcanzando en Occidente. El mismo Clodoveo comunicará su decisión a los obispos católicos de su reino y también a algunos de sus vecinos, por ejemplo, a Avito de Vienne, súbdito del arriano rey burgundio Gundobado y antaño mentor de la reina Clotilde, en lo que parece una llamada en busca del apoyo de los católicos para futuras acciones militares; Avito le habría respondido diciéndole: «tu fe es nuestro triunfo, cada batalla que tú ganes es una victoria para nosotros». Aunque el buen hacer de Gundobado, que a pesar de ser arriano fue capaz de mantener buenas relaciones con sus súbditos católicos, así como con el ostrogodo Teodorico, le permitió resistir el ataque de Clodoveo y mantener la independencia del reino treinta años más, si bien para entonces ya se habían convertido también al catolicismo. Sin embargo, la conver-

sión de Clodoveo y la cristianización de los francos no es exactamente lo mismo. El proceso de conversión fue lento, fue necesaria la tarea de monasterios y misioneros, que durante todo el siglo VI y parte del VII hubieron de combatir el paganismo franco y los restos del paganismo campesino, aún muy poderoso en buena parte de las Galias y de los territorios limítrofes conquistados. El proceso fue complejo y abundaron los ejemplos de aculturación y sincretismo, un cristianismo superficial en el que persistieron muchos elementos procedentes de la antigua religiosidad germánica, más preocupada por la práctica ritual que por las creencias.

6.3. Anglosajones

Anglos, sajones y jutos llegaron a Britania a mediados del siglo V. La consolidación de su poder fue lenta y durante los primeros cincuenta años estuvieron en constante conflicto con los nativos. Es probable que sus primeros contactos con el cristianismo les llegasen a través de esas poblaciones locales, aunque el nivel al que habían quedado reducidas las comunidades cristianas latinas parece ser ínfimo. Los primeros pasos de este contacto con el cristianismo están muy confusos en la narración que Gildas escribió en torno al 540 y que pasó después a la historia «oficial» de Beda. En su narración el gran mérito de la conversión de los bárbaros que habían invadido Britania, desde el paganismo al cristianismo, fue del papa Gregorio, quien en el 597 envió a la isla una misión de monjes encabezada por Agustín. Gregorio Magno, desde su llegada a la sede romana en el 590, había manifestado un indudable interés por extender la ortodoxia entre los herejes arrianos, y también más allá de las fronteras de la cristiandad. En Britania no sólo había bárbaros que convertir sino que los problemas causados años atrás por el pelagianismo aún afectaban a los restos de la cristiandad latina.

La misión era en principio complicada, tanto por la heterogeneidad de los pueblos que vivían ahora en las islas como por los mismos problemas lingüísticos. La misión de Agustín contó con el apoyo de los obispos francos, que le proporcionaron intérpretes y le pusieron en contacto con el rey Etelberto de Kent, casado con una princesa católica franca. La presencia de esta princesa y de un capellán católico junto a ella no había afectado a las creencias paganas del rey pero influyeron para que los misioneros obtuvieran su permiso para predicar. Los misioneros recibieron una residencia en Canterbury, la capital de Kent, donde pudieron disponer de una ige-

sia dedicada a san Martín. Para finales del 597, en apenas un año, la misión de Agustín había conseguido bautizar a más de 10.000 anglos. Como en otros casos que ya hemos mencionado, una conversión tan masiva parece responder a otros condicionantes que la capacidad catequizadora de los misioneros. En el caso de los anglos, como en el de los godos o los francos, las vinculaciones entre el rey tribal y sus dioses ancestrales se daban por supuestas y la relación del pueblo con las divinidades tenía en él un mediador necesario. La temprana conversión de Etelberto —en principio se dan para la misma fechas entre el 597 y el 601— habría arrastrado a la nobleza a él vinculada, seguida de sus clientes y de los campesinos dependientes. La explicación de la conversión en función de lealtades parece clara cuando a la muerte de Etelberto, en el 616, su hijo Eadbaldo abandonó el cristianismo y con él todo el reino. Fue un período breve. En el mismo año aceptó el bautismo y con ese acto el reino volvió a ser católico. Etelberto era el primer rey de la confederación o asamblea de reyes (*bretwalda*) que mantenían los siete reinos germanos de la isla (Kent, Wessex, Sussex, Essex, Mercia, East Anglia y Northumbria), posición que aprovechó para influir sobre alguno de ellos, caso de Raedwaldo de East Anglia, quien aceptó, pero intentó mantener simultáneamente las costumbres paganas y el cristianismo en un proceso de sincretismo bastante extendido. En otro caso, Etelberto casó a una hija cristiana con el rey Edwin de Northumbria, y la acompañó a la corte en funciones de capellán personal Paulino, un miembro del grupo de Agustín. La historia de su influencia sobre el rey Edwin es lo más parecido a una conversión intelectual dentro de la historia de la cristianización de los germanos. Paulino, de alguna manera, convenció al rey y a su gran sacerdote de la superioridad del dios cristiano. De nuevo, a la conversión de rey y sacerdote se siguió la de todo el pueblo en el año 627.

El éxito inicial de los misioneros es llamativo por cuanto no contaron con el apoyo de los restos de la iglesia local, que se negó a aceptar su autoridad ni la de Roma. En principio existían diferencias doctrinales, Gregorio había otorgado a Agustín preeminencia sobre todos los obispos de Britania indicándole que les instruyese y corrigiese sus errores, pero quizás más importante era el hecho de que la conversión al catolicismo de los reyes bárbaros, apoyada por Roma, implicaba de manera automática la legitimación de su conquista, contra la que las poblaciones locales se habían resistido durante 150 años.

El proceso de conversión de anglos, sajones y jutos se desarrolló a lo largo de todo el siglo VII. La capacidad de la antigua religión para recuperar terreno se manifestó enorme. En este sentido se ha de anotar que la conversión se hacía en un entorno muy alejado de la cultura cristiana, lo que contrasta, por ejemplo, con el caso de los francos, y la aceptación de la fe aceptada por el rey no significaba una educación religiosa para la que los misioneros no disponían de suficientes sacerdotes preparados. Apostasías y reconversiones fueron, pues, la norma. Hemos mencionado ya el caso de Kent y otro tanto ocurrió a la muerte de Edwin de Northumbria, el proceso se repitió en Essex. Los reyes de Mercia no se interesaron por el cristianismo hasta pasada la mitad del siglo y en consecuencia no hubo conversión hasta entonces. El último reino en convertirse fue Sussex en el 681; para entonces un sínodo en Whitby, en el 664, había dictado la supremacía de la iglesia romana en Inglaterra. Probablemente fue una reacción ante la creciente importancia que la iglesia irlandesa, que no tenía relaciones con Roma y a la que le enfrentaban fuertes polémicas sobre la tonsura eclesiástica y el cómputo de la Pascua, estaba adquiriendo en la isla; los monjes de Iona habían influido en la recuperación cristiana de Northumbria, lo que provocaba los recelos de Roma. A partir de Whitby las comunicaciones y el movimiento de peregrinos entre la isla y Roma se incrementaron haciendo un enorme esfuerzo para que los usos litúrgicos romanos, las lecturas y los cantos se impusiesen definitivamente, aunque el éxito de esos esfuerzos individuales puede ser puesto en duda.

La pugna entre las iglesias irlandesa, local británica y católica romana asumida por los germanos acabó decantándose a favor de esta última. Como en ningún otro de los ejemplos estudiados, las nuevas enseñanzas se fundieron con las tradiciones ancestrales, la nueva creencia fue asumida lentamente y el proceso de indigenización del cristianismo fue evidente en mayor medida que entre sus vecinos francos, hispanos o itálicos. La figura del rey como líder religioso adquirió aquí una asimilación tangible, fue venerado como mártir cuando murió a manos de paganos y en torno a su tumba los hagiógrafos describieron hechos prodigiosos, como en torno a los túmulos de sus ancestros. Santuarios y días sagrados se asimilaron rápidamente en una épica que pronto mezcló el pasado pagano y el cristianismo recientemente adoptado, y poemas como el *Beowulf* eran aclamados por un público que identificaba y mezclaba sin rubor elementos cuyo origen inmediato eran concepciones absolutamente irreconciliables del cosmos.

Para finales del siglo VII misioneros anglosajones se lanzaron a la conversión de pueblos más septentrionales: Escocia, Frisia, Turingia, Bavaria y Hesse se encuentran entre las regiones a las que dirigieron su celo evangelizador, y con él una percepción nueva, germánica, del cristianismo que a veces, salvo en sus rasgos esenciales, era difícil identificar con aquella mezcla de especulación judía y *paideia* griega que había conformado el cristianismo originario.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Los godos son incorporados a la herejía arriana*

La nación vencida [los godos] perseguida por sus enemigos [los hunos] entró en territorio romano. Cruzaron el río y despacharon una embajada al emperador, prometiéndole su colaboración en cualquier guerra en la que pudiese combatir, a condición de que les asignase una porción de tierra que habitar. Ulfila el obispo de la nación fue el jefe de la embajada. El objetivo de esta embajada fue plenamente satisfecho y a los godos se les permitió establecer su morada en Tracia. Poco después las hostilidades se rompieron entre ellos, lo que llevó a una división en dos facciones, una encabezada por Atanarico y la otra por Fritigerno. Tomaron las armas uno contra otro y Fritigerno fue vencido e imploró el apoyo de los romanos. Habiendo el emperador comandado sus tropas a Tracia para asistirle y aliarse con él, tuvo lugar una segunda batalla y Atanarico y su facción fueron puestos en fuga. En reconocimiento del oportuno socorro proporcionado por Valente, y en prueba de su fidelidad a los romanos, Fritigerno abrazó la religión del emperador, y convenció a los bárbaros a los que él mandaba que siguiesen su ejemplo. Ésta, sin embargo, no me parece que sea la única razón que pueda ser esgrimida para explicar por qué los godos han profesado, incluso hasta hoy día, los dogmas del arrianismo. Originalmente, Ulfila, su obispo, no sostuvo opiniones distintas de aquellas de la Iglesia católica; pues durante el reinado de Constancio, aunque él tomó parte, yo estoy convencido que irreflexivamente, en el concilio de Constantinopla, en unión de Eudoxio y Acacio, aún no se desvió de las doctrinas del concilio de Nicea. Más tarde, según parece, volvió a Constantinopla y, se dice, entró en disputa sobre asuntos doctrinales con los jefes de la facción arriana; y ellos le prometieron elevar sus demandas ante el emperador y apoyar el objeto de su embajada si él se acomodaba a sus opiniones. Forzado por la urgencia de la ocasión o, posiblemente, pensando que era mejor aceptar tales interpretaciones concernientes a la naturaleza divina, Ulfila entró en comunión con los arria-

nos, y se separó con todo su pueblo de cualquier vínculo con la Iglesia católica. Como él había instruido a los godos en las primeras nociones de la religión y gracias a él habían empezado a llevar una vida tranquila, ellos tenían absoluta confianza en sus consejos, y estaban firmemente convencidos que nunca haría ni diría nada que fuese malo. Él de hecho había dado muchas pruebas de la grandeza de su virtud. Se había expuesto a numerosas pruebas en defensa de la fe durante el período en que los mencionados bárbaros se entregaban al culto pagano. Les enseñó el uso de las letras y tradujo las sagradas Escrituras en su propia lengua. Fue de este modo como los bárbaros de la ribera del Danubio siguieron los dogmas de Arrio. En el mismo período hubo muchos seguidores de Fritigerno que testificaron a Cristo y fueron martirizados. Atanarico, resentido de que sus seguidores se hubiesen hecho cristianos por la persuasión de Ulfila, y porque habían abandonado el culto de sus padres, sometió a gran cantidad de individuos a muchos castigos; algunos los llevó a la muerte después de que hubiesen sido arrastrados ante tribunales y hubiesen confesado noblemente la doctrina, y otros fueron asesinados sin que se les permitiese pronunciar una sola palabra en su defensa (Sozomeno, HE VI,37. P. Schaff y H. Wace, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series. Volume II. *Socrates, Sozomenus: Church Histories*, New York, 1890, 373-374 [= Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1973]; PG 67, 1403-1408).

2. Los bárbaros vistos como el Anticristo

El que retenía es quitado de en medio, y no nos damos cuenta que está llegando el anticristo, a quien el señor Jesús matará con el aliento de su boca (2Tes 2,7-8). ¡Ay de las preñadas que críen en aquellos días! (Mt 24,19) [...] Recordaré unas pocas de las miserias o calamidades presentes. El que aún quedemos unos pocos, no es merecimiento nuestro, sino obra de la misericordia de Dios. Innúmeras y ferocísimas gentes han ocupado todas las Galias. Todo lo que hay entre los Alpes y el Pirineo, lo que se encierra entre el Rin y el Océano, lo han devastado el cuado, el vándalo, sármatas, alanos, gépidos, hérulos, sajones, borgoñones, alemanes y —¡oh luctuosa república!— los enemigos panonios. Sí, Assur ha venido con ellos (Sal 82,9). Maguncia, ciudad antaño famosa, ha sido tomada y destruida, y muchos miles de hombres han sido pasados a cuchillo en la iglesia. Worms ha sido destruida por largo asedio. Las poderosas ciudades de Reims, de Amiens y Arrás, y los morinos, últimos de los hombres (Virg., *Aen.* 8,727), Tournai, Nemetas y Estrasburgo, han pasado a ser Germania; las provincias de Aquitania y de los nueve pueblos, la lugdunense y narbonense, fuera de unas pocas ciudades, han quedado asoladas. Y a las mismas perdonadas las devasta por fuera la espada, por dentro el hambre. No puedo acordarme sin lágrimas de Tolosa, que ha debido el no haber caído hasta ahora a los merecimientos de su santo obispo Exuperio. Las mismas Hispanias, que están a punto de perecer, se estremecen diariamente al acordarse de la invasión cimbría, y lo que otros han padecido una vez, lo padecen ellas siempre por

el temor (Jerónimo, *Ep.* 123, *Ad Geruchiam*, 15. Ed. de D. Ruiz Bueno, *Cartas de san Jerónimo*. Ed. bilingüe, vol. II, BAC, Madrid, 1962, pp. 572-573).

3. Las iglesias de la Galia durante el reinado de Eurico

Sin embargo, hay que confesarlo, yo me temo que el mencionado rey de los godos [Eurico], por muy terrible que sea por el valor de sus fuerzas, tenga la intención de dirigir sus emboscadas menos contra las murallas romanas que contra las leyes de Cristo. La sola mención del nombre de católico es, a este que yo he dicho, de tal manera amarga a sus labios como a su corazón que uno se pregunta si no es más el rey de su secta que de su pueblo. Además, poderoso por sus armas, ardiente en sus ambiciones, pletórico de juventud, él no es víctima sino de un error, el de imaginarse que el éxito de sus deliberaciones y de sus proyectos es obtenido en razón de la ortodoxia de su religión, cuando él lo debe más bien a un éxito terreno.

Por todas estas razones déjame instruirte prontamente de la dolencia aún oculta de la comunidad católica, para que tú puedas aplicarle a toda prisa abiertamente un remedio. Bordeaux, Périgueux, Rodez, Limoges, Javols, Eauze, Bazas, Saint-Bertrand de Comminges, Aux (y éste será pronto el caso en un número mucho mayor aún de ciudades), amputadas por la muerte de su supremo pontífice, sin que hayan sido nombrados después en las funciones de los difuntos otros obispos que hubieran podido en todo caso asegurar la sucesión en los ministerios de las órdenes menores [...] todas estas ciudades han visto ensancharse el dominio de las ruinas espirituales. Es claro que casi cada día, por la desaparición de los pontífices que mueren, estas ruinas alcanzan tal progreso que habrían podido conmover (sin hablar de los herejes de tiempos presentes) incluso a los heresiarcas de los primeros tiempos: ¡hasta tal punto la interrupción de las ceremonias religiosas hunde en una amarga desesperación a las poblaciones privadas de sus obispos por la muerte!

No hay ya administración alguna en las diócesis y las parroquias desiertas. En las iglesias (cualquiera puede constatarlo), o bien los tejados deteriorados se derrumban o bien la entrada de las basílicas, cuyas puertas han sido arrancadas de sus goznes, está obstruida por la espesura de zarzas espinosas. Se puede ver, ¡oh dolor!, los rebaños mismos no sólo tumbados en las entradas semiabiertas sino pastando la hierba que verdea a los lados de los altares. Pero no es solamente en las parroquias del campo que reina la soledad; es también en las iglesias de las ciudades donde las reuniones se vuelven más escasas.

¿Qué consuelo pues les queda a los fieles, cuando ellos ven perecer no sólo la enseñanza de los clérigos, sino incluso el recuerdo de esta enseñanza? En verdad, cuando un miembro del clero desaparece, no hay sucesor en su dignidad por falta de bendición episcopal, no es sólo el sacerdote, es el sacerdocio el que muere en esta iglesia. En estas condiciones, ¿qué esperanza se puede pretender que quede, cuando el término puesto a la vida de un

hombre entraña el fin del servicio religioso? Mira de más cerca las pérdidas sufridas por los miembros del clero: tú comprenderás seguramente que cuantos más obispos desaparecen, más son las poblaciones donde la fe está en peligro. Yo no hablo de tus colegas Crocus y Simplicius, expulsados de las sedes confiadas a su ministerio y que sufren, en un exilio semejante, penas diferentes: el uno sufre en efecto por no ver los lugares donde le gustaría regresar, el otro sufre por tener bajo los ojos los lugares donde no puede regresar (Sidonio Apolinario, *Ep.* VII,6,6-9. Ed. de A. Loyen, *Sidoine Apollinaire III. Lettres [Livres VI-XI]*, Société d'édition «les belles lettres», Paris, 1970, pp. 44-46).

4. La conversión visigoda al catolicismo en Gregorio Magno

Por numerosos visitantes venidos de España nosotros hemos sabido que recientemente el rey Hermenegildo, hijo de Leovigildo, rey de los visigodos, se convirtió de la herejía arriana a la fe católica, instruido por el muy reverendo Leandro, obispo de Sevilla, con el que me une desde hace tiempo una íntima amistad.

El padre arriano intentó hacerle volver a esta herejía, haciéndole promesas para persuadirle y amenazándole para asustarle. Él respondió con firmeza que no abandonaría la verdadera fe ahora que la había conocido. Disgustado, su padre le destituyó de la realeza y le privó de todos sus bienes. Después de esto, como no podía quebrantar su firmeza de ánimo, lo encerró en un calabozo estrecho con grilletes en su cuello y muñecas. El joven rey Hermenegildo, despreciando el reino terreno, buscaba el celestial con poderoso anhelo. Yacía, encadenado, sobre un cilicio, rogando con efusión a Dios todo poderoso que le diese valor. Él desdeñaba con tanta mayor decisión la gloria de este mundo transitorio, pues, cargado de cadenas, conocía el poco valor de los bienes que le podían ser confiscados.

Cuando llegó el día de la festividad pascual, en el silencio de lo más profundo de la noche, su impío padre le envió un obispo arriano para que recibiese de su mano una comunión consagrada de modo sacrílego. De esta manera, él merecería volver al favor de su padre. Pero este hombre completamente entregado a Dios hizo al obispo arriano venido hasta él las amonestaciones que debía hacerle y rechazó su perfidia con los reproches convenientes, ya que, aunque externamente yacía encadenado, en su fuero interno, en lo más elevado de su alma, se levantaba seguro.

Cuando el obispo regresó, el padre arriano se estremeció de rabia y enseguida envió a sus subordinados que dieran muerte al inquebrantable confesor de Dios en el lugar en donde yacía. Cosa que ellos hicieron. Nada más que ellos entraron, le clavaron un hacha en el cráneo, quitándole así la vida del cuerpo. De este modo consiguieron destrozar en él lo que este hombre destruido había, de forma clara, despreciado.

Pero para hacer evidente su verdadera gloria, no faltaron tampoco los milagros de lo alto. Pues en el silencio nocturno se oyó el canto de una salmodia al cuerpo de este rey y mártir, y verdaderamente rey porque fue mártir.

tir. Algunos también cuentan que durante la noche aparecieron allí unas lámparas encendidas. De lo que se siguió que su cuerpo fuese de manera justa, como el de un mártir, venerado por todos los fieles.

Su padre, hereje y parricida, conmovido a la penitencia, se arrepintió de lo que había hecho, pero no hasta el punto de obtener la salvación. Pues reconoció que la fe católica era la verdadera, pero detenido por el temor a su pueblo no mereció llegar a ella. Caído enfermo hasta el punto de ver que llegaba su fin, él se preocupó entonces de recomendar al obispo Leandro, a quien antes había perseguido vehementemente, a su hijo el rey Recaredo, que él dejaba en su herejía, para que el obispo hiciera con él lo que por medio de sus exhortaciones había hecho con su hermano. Una vez hecha esta recomendación, murió.

Después de su muerte, el rey Recaredo no siguió al padre hereje, sino al hermano mártir; convirtiéndose del error de la herejía arriana llevó a la verdadera fe a todo el pueblo de los visigodos, de modo que no permitió a ninguno al servicio de su reino que se atreviese a ser enemigo del reino de Dios por la infidelidad herética.

No nos sorprende que se haya convertido en un predicador de la verdadera fe aquel que es hermano de un mártir. Cuyos méritos ayudan a reconciliar a tantos hombres en el seno de Dios todo poderoso. En este asunto hay que tener en cuenta que todo esto no habría podido producirse si el rey Hermenegildo no hubiera muerto por la verdad. Pues, como está escrito: «Si el grano de trigo caído en la tierra no muere, se queda solo; pero si muere produce mucho fruto», vemos que se cumple en los miembros lo que sabemos se cumplió en la cabeza. En efecto, en la nación de los visigodos uno solo ha muerto para que muchos vivan, y cuando un solo grano cae en su fidelidad para conservar la fe, se consigue una gran mies de almas (Gregorio Magno, *Dialogi* III,31. Ed. de A. de Vogüé y P. Antin, *Grégoire le Grand. Dialogues, II [Livres I-III]*, Cerf, Paris, 1979, pp. 384-390).

5. La conversión visigoda al catolicismo en Isidoro de Sevilla

En efecto, lleno del furor de la perfidia arriana, [Leovigildo] promovió una persecución contra los católicos, relegó al destierro a muchísimos obispos y suprimió las rentas y privilegios de las iglesias. Empujó también a muchos a la pestilencia arriana con amenazas, y a la mayor parte los sedujo sin persecución, atrayéndolos con oro y con riquezas. Entre otros contagios de su herejía, se atrevió también a rebautizar a los católicos, no sólo del pueblo, sino también de la dignidad del orden sacerdotal, como a Vicente de Zaragoza, al que convirtió de obispo en apóstata, y fue como si lo hubiera arrojado del cielo al infierno [...]

En la era DCXXIII en el año tercero de Mauricio, muerto Leovigildo, fue coronado rey su hijo Recaredo. Estaba dotado de un gran respeto a la religión y era muy distinto de su padre en costumbres, pues el padre era irreligioso y muy inclinado a la guerra, él era piadoso por la fe y preclaro por la paz; aquél dilatava el imperio de su nación con el empleo de las ar-

mas, éste iba a engrandecerlo más gloriosamente con el trofeo de la fe. Desde el comienzo mismo de su reinado Recaredo se convirtió, en efecto, a la fe católica y llevó el culto de la verdadera fe a toda la nación gótica, borrando así la mancha de un error enraizado.

Seguidamente reunió un sínodo de obispos de las diferentes provincias de Hispania y de la Galia para condenar la herejía arriana. A este concilio asistió el propio religiosísimo príncipe, y con su presencia y su suscripción confirmó sus actas. Con todos los suyos abdicó de la perfidia que, hasta entonces, había aprendido el pueblo de los godos de las enseñanzas de Arrio, profesando que en Dios hay unidad de tres personas, que el Hijo ha sido engendrado consustancialmente por el Padre, que el Espíritu Santo procede conjuntamente del Padre y del Hijo, que ambos no tienen más que un espíritu y, por consiguiente, no son más que uno (Isidoro de Sevilla, *Historia gothorum* 50,52-53. Ed. de C. Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. Estudio, ed. crítica y trad., León, Centro de Estudios e investigación «San Isidoro», 1975, 257-263).

6. Recaredo ante el concilio III de Toledo

Habiendo el mismo rey gloriosísimo, en virtud de la sinceridad de su fe, mandado reunir el concilio de todos los obispos de sus dominios, para que se alegraran en el Señor de su conversión y por la de la raza de los godos, y dieran gracias a la bondad divina por un don tan especial, el mismo santísimo príncipe habló al venerable concilio en estos términos: No creo, reverendísimos obispos, que desconozcáis que os he llamado a la presencia de nuestra serenidad con objeto de restablecer la disciplina eclesiástica. Y como quiera que hace muchos años que la amenazadora herejía no permitía celebrar concilios en la Iglesia católica, Dios, a quien plugo extirpar la citada herejía por nuestro medio, nos amonestó a restaurar las instituciones eclesiásticas conforme a las antiguas costumbres [...] No creemos que se oculte a vuestra santidad, cuánto tiempo España padeció bajo el error de los arrianos y cómo habiendo sabido nuestra beatitud no mucho después de la muerte de nuestro padre, como nosotros mismos nos habíamos unido a la santa fe católica, creemos se produjo por todas partes un inmenso y eterno gozo. Y por lo tanto, venerados padres, hemos determinado reuniros para celebrar este concilio, a fin de que vosotros mismos deis gracias eternas al Señor con motivo de los hombres que acaban de volver a Cristo. Lo que deberíamos tratar igualmente delante de vuestro sacerdocio acerca de la fe y esperanza nuestra que profesamos, os lo damos a conocer por escrito en este pliego [...] Cuando los católicos sostenían y defendían la constante verdad de su fe, y los herejes apoyaban con animosidad más pertinaz su propia perfidia, yo también, según lo veis por los resultados, encendido por el fervor de la fe, he sido impulsado por el Señor para que, depuesta la obstinación de la infidelidad y apartado el furor de la discordia, condujera a este pueblo que servía al error, bajo el falso nombre de religión, al conocimiento de la fe y al seno de la Iglesia católica.

Presente está toda la ínclita raza de los godos, apreciada por casi todas las gentes, por su genuina virilidad, la cual, aunque separada hasta ahora de la fe por la maldad de sus doctores, y de la unidad de la Iglesia católica, sin embargo, en este momento, unida conmigo de todo corazón, participa en la comunión de aquella Iglesia que recibe con seno maternal a la muchedumbre de los más diversos pueblos y los nutre en sus pechos de caridad, y de la cual se dice por boca del profeta: «Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos». No sólo la conversión de los godos se cuenta entre la serie de favores que hemos recibido; más aún, la muchedumbre infinita del pueblo de los suevos, que con la ayuda del cielo hemos sometido a nuestro reino, aunque conducida a la herejía por culpa ajena, ha sido traída por nuestra diligencia al origen de la verdad. Por lo tanto, santísimos Padres, ofrezco a eterno Dios, por vuestra mano, como un santo y expiatorio sacrificio, a estos nobilísimos pueblos, que por vuestra diligencia se han ganado para el Señor, pues será para mí una inmarcesible corona y gozo en la retribución de los justos, si estos pueblos que por nuestros cuidados corrieron a la unidad de la Iglesia, permanecen firmes y constantes en la misma. Y así como por disposición divina nos fue dado a nosotros traer estos pueblos a la unidad de la Iglesia de Cristo, del mismo modo os toca a vosotros instruirlos en los dogmas católicos, para que instruidos totalmente con el conocimiento de la verdad, sepan rechazar acertadamente el error de la perniciosa herejía y conservar por la caridad el camino de la verdadera fe, abrazando con deseo cada día más ardiente la comunión de la Iglesia católica» (*Concilium Toletanum III*, 589. Ed. de J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Barcelona/Madrid, 1963, pp. 107-111).

7. Hunerico convoca a los católicos a un debate con los arrianos

Se avecinaba ya el día insidioso de las calendas de febrero que él mismo [Hunerico] había fijado. Se reúnen obispos no sólo de toda África sino también de mucha islas, transidos de aflicción y dolor. Durante muchos días se hace el silencio, hasta que con acusaciones calumniosas separó para matarlos a todos los hombres más expertos y más doctos. Luego a uno del mismo coro de doctores, de nombre Leto, hombre valeroso y muy sabio, le hace morir de hambre después de una larga y miserable prisión, porque pensaba que inspirando temor con tal ejemplo haría desfallecer a los otros.

Finalmente se llega al momento de la disputa, obviamente en el lugar que habían elegido los adversarios. Para evitar entre los nuestros la confusión del tumulto, y para que después los arrianos no tuviesen nada que decir, que les había vencido el gran número de los nuestros, éstos eligen entre ellos a los que deben responder por todos, diez en número. Cirila, que estaba con sus cómplices, se sitúa en un excelso trono muy elevado, los nuestros de pie allí al lado. Nuestros obispos dijeron: «Agradecida es siempre aquella asamblea, donde no domina una soberbia arrogancia, sino donde por consenso se acude, en la que juzgando los jueces y tratando las partes, se reconozca la verdad. ¿Ahora quién será el juez instructor, quien el exa-

minador, al que la balanza de la justicia confirme con buenas demostraciones o rechace con la actitud malvada?».

Y mientras tales palabras y otras se pronunciaban, un notario del rey responde: «El patriarca Cirila dirá lo que se ha de hacer». Los nuestros protestaron contra el título que él había usurpado soberbia e ilícitamente y dijeron: «Que se nos diga por qué concesión Cirila se ha arrogado este título». A causa de esto los adversarios armaron un gran estrépito y comenzaron a calumniarles. Y por el hecho que los nuestros habían pedido que fuese al menos lícito esperar, si no era lícito que las cuestiones fuesen examinadas por la mayoría competente, se ordena ahora que todos los hijos de la Iglesia católica, que estaban presentes, fuesen golpeados con cien golpes de bastón. Ahora el beato Eugenio comenzó a gritar: «Vea Dios la violencia que sufrimos, reconozca el dolor de la persecución que debemos soportar de nuestros perseguidores».

Y volviéndose a Cirila los nuestros dijeron: «Propón lo que dispones». Cirila dice: «No conozco el latín». Nuestros obispos dijeron: «Sabemos muy bien que tú has hablado siempre latín, no debes aducir tal excusa porque eres tú quien ha suscitado el incendio de este asunto». Y viendo que los obispos católicos estaban ya preparados para la disputa, con diversas cavilaciones se rechazó concederles audiencia. Pero los nuestros previendo esto habían escrito un librito sobre la fe, compuesto con mucho decoro y con profusión de argumentos y entonces dijeron: «Si deseáis conocer nuestra fe, ésta es la verdad que observamos» (Víctor de Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae* II,52-55 [II,xviii]. Ed. de C. Halm, *Victoris Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalarum*, Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi, III,1, Hahn, Berlin, 1961 [=1879], p. 25).

8. El arrianismo de Rotario

[a. 635] Arioldo, después de haber ejercido el mando sobre los lombardos durante doce años, fue sustraído a esta luz. Asume ahora el reino de los lombardos Rotario, arodo de stirpe. Fue hombre de gran fuerza y seguía la senda de la justicia, pero todavía no caminó por la recta vía de la fe cristiana, porque se manchó con la perfidia de la herejía arriana. Los arrianos por su perdición sostienen que el Hijo es menor que el Padre, y que el Espíritu Santo es menor tanto del Padre como del Hijo; nosotros los católicos, sin embargo, creemos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, único Dios verdadero en tres personas, son de igual potestad y de pareja gloria. En tiempos de este rey en casi todas las ciudades del reino había dos obispos, uno católico y otro arriano. Aún hoy en Pavia se ve dónde estaba el baptisterio del obispo arriano, que residía en la basílica de San Eusebio, mientras a la cabeza de la Iglesia católica estaba otro obispo. Sin embargo, un obispo arriano, que hubo en aquella ciudad, de nombre Anastasio, se convirtió a la fe católica y dirigió después la Iglesia de Cristo [noviembre 643]. El rey Rotario reunió y ordenó por escrito las leyes de los lombardos, que se conserva-

ban sólo en la memoria y en el uso, y quiso que aquella recopilación fuese llamada Edicto. Era el septuagésimo séptimo año de la llegada de los lombardos a Italia, como el mismo rey atestigua en el prólogo de su edicto (Paolo Diacono, *Historia Langobardorum* IV,42. Ed. de S. Gasparri y A. Zanella, *Paolo Diacono. Storia dei Longobardi*, Milano, Skira, 2000, pp. 138-139).

9. Conversión de Clodoveo

La reina Clotilde continuaba rezando para que su marido pudiese reconocer al verdadero Dios y abandonase su culto idólatra. Nada podía persuadirle para que aceptase el cristianismo. Finalmente estalló la guerra contra los alamanes y en este conflicto él fue forzado por la necesidad a aceptar lo que había rechazado libremente. Así sucedió que cuando los dos ejércitos se encontraron en el campo de batalla hubo gran carnicería y las tropas de Clodoveo estaban siendo aniquiladas rápidamente. Cuando él vio esto levantó los ojos al cielo, sintió compunción en su corazón y se emocionó hasta el llanto. «Jesucristo», dijo, «tú, de quien Clotilde mantiene que eres Hijo del Dios vivo, tú que te dignas ayudar a aquellos que en la fatiga y en la victoria confían en ti, en esa fe yo te imploro la gloria de tu ayuda. Si tú me das la victoria sobre mis enemigos, y si yo puedo tener evidencia de ese milagroso poder que la gente dedicada a tu nombre dicen que han experimentado, entonces yo creeré en ti y seré bautizado en tu nombre. Yo he invocado a mis propios dioses, pero, como yo veo muy claramente, ellos no tienen intención de ayudarme. Por eso no puedo creer que ellos posean ningún poder, porque no vienen en ayuda de quienes confían en ellos. Ahora te invoco a ti. Quiero creer en ti, pero antes debo ser salvado de mis enemigos». En el mismo momento que él dijo esto, los alamanes se dieron la vuelta y empezaron a huir. Tan pronto como vieron que su rey era asesinado se sometieron a Clodoveo. «Nosotros te suplicamos», dijeron, «que pongas fin a esta carnicería. Estamos dispuestos a obedecerte». Clodoveo paró la guerra. Pronunció un discurso en el que exigió la paz. Entonces volvió a casa. Le contó a la reina cómo había obtenido una victoria invocando el nombre de Cristo. Esto ocurrió en el decimoquinto año de su reinado.

La reina ordenó entonces que san Remigio, obispo de la ciudad de Reims, fuese convocado en secreto. Ella le suplicó que enseñase la palabra de salvación al rey. El obispo pidió a Clodoveo que se reuniese con él en privado y empezó a instarle a creer en el verdadero Dios, Hacedor del cielo y de la tierra, y abandonar sus ídolos, que eran impotentes para ayudarle a él o a cualquiera otro. El rey replicó: «Te he escuchado de buena gana, santo padre. Queda un obstáculo. El pueblo bajo mi mando no aceptará abandonar sus dioses. Iré y les expondré lo que tú acabas de decirme». Él convocó un encuentro con su pueblo, pero Dios en su poder le había precedido, y antes de que pudiese pronunciar una palabra todos los presentes exclamaron al unísono: «Nosotros renunciaremos al culto de nuestros dioses mortales, piadoso rey, y estamos preparados para seguir al Dios inmortal que Remigio predica». Estas noticias fueron transmitidas al obispo. Él quedó

gratamente complacido y ordenó que la pila bautismal fuese preparada. Las plazas públicas fueron cubiertas con paños de colores, las iglesias adornadas con lienzos blancos, el baptisterio fue preparado, bastones de incienso desprendían nubes de perfume, velas perfumadas resplandecían brillantes y el santo lugar del bautismo estaba lleno de fragancia divina. Dios llenaba los corazones de todos los presentes con tal gracia que ellos imaginaban haber sido transportados a un paraíso perfumado. El rey Clodoveo pidió ser bautizado el primero por el obispo. Como un nuevo Constantino se adelantó hacia la pila bautismal, preparado a limpiar los pecados de su vieja lepra y ser purificado en abundante agua de la sucia mancha que había llevado tanto tiempo (Gregorio de Tours, *Libri historiarum* II,30-31. Ed. de B. Krusch y W. Levison, *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum* X. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum 1, Hahn, Hannover, 1951, pp. 75-77).

10. Misión de Agustín entre los anglosajones

[...] Tranquilizados por el ánimo del santo padre Gregorio, Agustín con sus compañeros siervos de Cristo reanudó su trabajo en la palabra de Dios, y llegó a Britania. En ese tiempo el más poderoso rey era Etelberto, quien reinaba en Kent y cuyos dominios se extendían hacia el norte hasta el río Humber, el cual forma la frontera entre los anglos del norte y del sur. Al este de Kent se encuentra la gran isla de Tanatos, la cual por el cálculo inglés tiene seiscientas «familias» de extensión; está separada de tierra firme por un canal de aproximadamente tres estadios de anchura, llamado Uautsumu, el cual se une al mar en cada extremo y es vadeable sólo en dos lugares. Fue aquí donde el siervo de Dios Agustín desembarcó con sus compañeros, de los que se dice haber sido cuarenta en número. Por indicación del santo Papa Gregorio, ellos habían traído intérpretes de entre los francos, y los enviaron a Etelberto, diciendo que venían de Roma portando noticias muy gozosas, las cuales infaliblemente asegurarían a todo el que las recibiese eterno gozo en el cielo y un perpetuo reino con el Dios vivo y verdadero. Al recibir este mensaje, el rey les ordenó que permaneciesen en la isla donde habían desembarcado, y dio indicaciones de que fuesen provistos con todo lo necesario hasta que tomase una decisión. Pues él ya había oído hablar del cristianismo, pues tenía una esposa cristiana de la casa real franca llamada Berta, a la que había recibido de sus padres a condición de que ella tuviese libertad para mantener y practicar su fe sin ser molestada, con el obispo Liudardo, a quien ellos habían enviado como su asistente en la fe. Después de algunos días el rey vino a la isla y, sentándose al aire libre, convocó a Agustín y sus compañeros a una audiencia. Pero tomó precauciones para que no se aproximasen a él en una casa; porque tenía una antigua superstición de que, si ellos fuesen practicantes de artes mágicas, podrían tener la oportunidad de engañarlo y dominarlo. Pero los monjes estaban vestidos con el poder de Dios, no del diablo, y se aproximaron al rey portando una cruz de plata como estandarte y la imagen de nuestro Señor y Salvador pin-

tada sobre una tabla. En primer lugar, ofrecieron oraciones a Dios, cantando una letanía por la eterna salvación tanto de ellos mismos como de aquellos a quienes, y por cuya consideración, habían venido. Y cuando, a la orden del rey, se hubieron sentado y predicado la palabra de vida al rey y su corte, el rey dijo: «Vuestras palabras y promesas son realmente bellas; pero son nuevas e inciertas, y yo no puedo aceptarlas y abandonar las ideas antiguas que yo he compartido con todo el pueblo inglés. Pero como vosotros habéis viajado desde lejos, y puedo ver que sois sinceros en vuestro deseo de impartirnos lo que creéis ser verdadero y excelente, nosotros no os haremos daño. Os recibiremos hospitalariamente y cuidaremos de suministraros todo lo que necesitéis; tampoco os prohibiremos que predicquéis y os ganéis a toda la gente que podáis para vuestra religión». El rey entonces les concedió una vivienda en la ciudad de Canterbury, que era la ciudad principal de sus dominios, y de acuerdo con sus promesas les proporcionó provisiones y no les retiró su libertad de predicar. [...] Ellos practicaban lo que predicaban, y estaban dispuestos a soportar cualquier adversidad, incluso a morir por la verdad que ellos proclamaban. Sin transcurrir mucho tiempo un número de paganos, admirando la simplicidad de sus santas vidas y el consuelo de su mensaje celestial, creyeron y fueron bautizados. Al este de la ciudad se levantaba una vieja iglesia, construida en honor de San Martín durante la ocupación romana de Britania, donde la reina cristiana de la que yo he hablado iba a rezar. Aquí se reunían al principio a cantar los salmos, rezar, decir misa, predicar y bautizar, hasta que la propia conversión del rey a la fe les dio mayor libertad de predicar, construir y reparar iglesias por todas partes (Beda el Venerable, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I,25-26. Ed. de B. Colgrave y R. A. B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 72-77).

BIBLIOGRAFÍA

- Abadal i Vinyals, R. de, 1974: «Els concilis de Toledo», en *Dels visigots als catalans* II. Vol. I. *La Hispània visigòtica i la Catalunya carolíngia*, Edicions 62, Barcelona, pp. 69-93.
- Bognetti, G. P., 1966: «S. Maria foris Portas di Castelseprio e la Storia religiosa dei Longobardi», en *L'età longobarda* II, Giuffrè, Milano.
- Concilio III de Toledo, XIV centenario, 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo, 1991.
- Cazier, P., 1994: *Isidore de Seville et la naissance de l'Espagne catholique*, Beauchesne, Paris.
- Conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo (La)*, XIV Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, aprile 1966), Spoleto, 1967.
- Cusack, C. M., 1998: *The Rise of Christianity in Northern Europe, 300-1000*, Cassell, London/New York.

- García Moreno, L. A., 2000: «Por qué los godos fueron arrianos», en E. Reinhardt (dir.), *Tempus Implemendi Promissa*. Homenaje al profesor doctor Domingo Ramos-Lissón, Pamplona, EUNSA, pp. 187-207.
- García Moreno, L. A., 2000: «El cristianismo y los pueblos bárbaros. Algunos apuntes», en J. Santos y R. Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Revisiones de Historia Antigua III, Universidad del País Vasco, Vitoria, pp. 67-79.
- Godoy, C. y Vilella, J., 1986: «De la fides gótica a la ortodoxia nicena: inicios de la teología política visigoda», en *Los visigodos. Historia y civilización*, Antigüedad y Cristianismo III, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 117-144.
- González Salinero, R., 2002: *Poder y conflicto religioso en el norte de África: Quodvultdeus de Cartago y los vándalos*, Signifer Libros, Madrid.
- Herrin, J., 1987: *The Formation of Christendom*, Basil Blackwell, Oxford.
- Hillgarth, J. N. 1961: «La conversión de los visigodos: notas críticas sobre un artículo reciente del profesor Thompson»: *Analecta Sacra Tarracoenensis* 34, pp. 21-46.
- Isola, A., 1990: *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Jaca Book, Milano.
- Mayr-Harting, H., 1972: *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, B. T. Batsford, London.
- Orlandis, J., 1976: *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, EUNSA, Pamplona.
- Orlandis, J., 1981: «El arrianismo visigodo tardío»: *Cuadernos de Historia de España* 65-66, pp. 5-20.
- Rambo, L., 1993: *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven.
- Russell, J. C., 1994: *The Germanization of Early Medieval Christianity*, Oxford University Press, Oxford.
- Schäferdiek, K., 1967: *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Sotomayor, M., 1982: «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardo romana y visigoda», en *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: Espansione e Resistenze*, Settimana di Studi del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, (Spoleto, aprile 1980), pp. 639-83 (reproducido en Íd., *Discipulo de la historia. Estudios sobre cristianismo*, Universidad de Granada, Granada, 2002, pp. 241-271).
- Thompson, E. A., 1960: «The conversion of the Visigoths to Catholicism»: *Nottingham Medieval Studies* 4, pp. 4-35.
- Thompson, E. A., 1989: «El cristianismo y los bárbaros del Norte», en A. Momigliano (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Alianza, Madrid, pp. 71-94.
- Wallace-Hadrill, J. M., 1983: *The Frankish Church*, Clarendon Press, Oxford.

Capítulo XIV

EL IMPERIO ROMANO DE BIZANCIO.
CONFLICTOS RELIGIOSOS

Margarita Vallejo Girvés

La fundación de Constantinopla por el emperador Constantino el Grande va a ser el germen de lo que más tarde será el Imperio bizantino, razón por la cual existe general consenso entre los bizantinistas en extender la duración temporal de la historia del Imperio bizantino entre el momento fundacional de esa ciudad, también conocida como Nueva Roma, y el año 1453, año en el que se produce su definitiva desaparición. Pero como es obvio, este capítulo no está dedicado a analizar y presentar la historia del cristianismo durante toda la vida del Imperio bizantino; el período cronológico a tratar es más breve: como fecha *post quem* establecemos la muerte del emperador Teodosio I, tanto por el hecho de que la historia posterior del mundo antiguo presenta ya un panorama distinto al que se venía observando, como porque en capítulos anteriores ya se tratan los momentos primigenios del Imperio bizantino. Ahora bien, para una mejor comprensión de la evolución histórica, en algunos epígrafes tendremos que hacer obligada referencia a acontecimientos ocurridos a lo largo del siglo IV.

La fecha *ante quem* por la que hemos optado, finales del siglo VII y principios del siglo VIII, se debe a que, desde el siglo V y hasta ese momento, la historia del cristianismo del Imperio bizantino se va a caracterizar por la sucesión continua de controversias teológicas en su seno. La polémica religiosa posterior, la iconoclastia, fue una gran herejía cuyo germen estaba sin duda en el mundo tardoantiguo o protobizantino pero se desarrolló en un panorama geográfico, político, espiritual e intelectual completamente diferente al de los siglos anteriores. No obstante, en ocasiones y para comprender adecuada-

mente el fin de una acción iniciada en algún momento del período entre los siglos V a VII, necesitaremos hacer referencia a acontecimientos posteriores.

Si lo anterior es válido para la coordenada temporal que va a guiar este capítulo, la coordenada espacial de la que nos debemos ocupar también requiere una breve explicación. Tradicionalmente, se identifica Imperio bizantino con el ámbito griego del Mediterráneo oriental; pero esto es un hecho únicamente válido para algunos períodos de su historia, pues en otros muchos el Imperio bizantino va a dominar las regiones de Egipto, Palestina, Siria, Anatolia, del Ponto, de Tracia, de los Balcanes y, en otros momentos, va a controlar la totalidad del Mediterráneo, no sólo oriental sino también occidental. Las características del cristianismo de las regiones occidentales del Mediterráneo así como las de Egipto o Siria se analizan en capítulos anteriores o posteriores a éste, por lo que no podemos detenernos en sus peculiaridades si bien sí estarán presentes en nuestro estudio, singularmente en lo que se refiere a la política religiosa de los emperadores bizantinos.

Por último, debemos precisar que cuando utilizamos las expresiones *ortodoxo-ortodoxia* no lo hacemos con su sentido actual, esto es, el cristianismo de las iglesias griega, rusa, eslavas, rumana, etc., sino con el de aludir a la doctrina establecida por los concilios I de Nicea, I de Constantinopla y de Calcedonia.

1. LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LOS MONARCAS BIZANTINOS

1.1. *Ante una cristiandad dividida*

Todos los emperadores bizantinos fueron cristianos y prácticamente todos sus súbditos también lo eran; el paganismo se estaba extinguiendo a marchas forzadas. Ésta es una de las premisas fundamentales de las que debemos partir para estudiar el cómo y por qué de las distintas políticas religiosas desarrolladas por los emperadores bizantinos en el período que nos ocupa.

Desde el principio del siglo V se observa cómo la preocupación por la perpetuación de la creencia pagana va decreciendo rápidamente, al contrario de lo que se ha visto en prácticamente todos los emperadores del siglo IV greco-romano (la política de los emperadores ante el paganismo bárbaro es tratado en otro epígrafe). No podemos olvidar desde luego que el libro XVI, *Sobre la fe católica*,

del *Código de Teodosio*, promulgado en 438, consagra varios capítulos a legislar sobre los apóstatas y no cristianos, esto es, paganos, además de judíos y samaritanos (CTh XVI,7-11). Pero, teniendo en cuenta que el resto del libro está dedicado a diversos aspectos de la fe cristiana y que la legislación de esos capítulos del 7 al 11 procede mayoritariamente de emperadores del siglo IV, parece claro que no era precisamente el paganismo el problema religioso al que los emperadores bizantinos consagrarán sus principales esfuerzos. Tiene que transcurrir prácticamente un siglo para que otro emperador bizantino, Justiniano I, se preocupe ampliamente por acabar con la persistencia del paganismo entre sus súbditos, como lo demuestran los escritos de Procopio de Cesarea, así como su propia legislación, contenida tanto en el *Código de Justiniano* como en sus *Novellae*, donde no hay lugar para la tolerancia y sí para las duras penas —pena de muerte, exilio, confiscación, cárcel— para todos aquellos que se resistieran a la conversión (por ejemplo CJ I,v,12 y 18; xi,9-10). Pero a pesar de ello se constata básicamente un paganismo rural marginal, centrado fundamentalmente en remotas áreas de los Balcanes y de Asia Menor, así como un cripto-paganismo muy minoritario y de carácter más bien urbano e intelectual. El cierre de la Academia platónica de Atenas, decretado por Justiniano I en 529, se enmarca en este último contexto, aunque apoyado además en otros condicionantes ajenos al componente religioso que ocupa este epígrafe. Para concluir, debemos dejar constancia de que la última gran persecución contra los paganos, ordenada por el emperador Tiberio II en 580, se centra fundamental en áreas rurales siríacas, pues fue ahí donde la perpetuación del cristianismo fue mayor.

Por lo que se refiere a judíos y samaritanos, fueron fundamentalmente los emperadores Justiniano I (527-565) y Heraclio (610-641) los que más atención prestaron a este importante colectivo del Imperio, pero lo hicieron de forma distinta; si el primero mostró una cierta tolerancia, aunque con la prohibición de construir nuevas sinagogas y con la de hacer proselitismo entre los cristianos, al tiempo que reprimió duramente varias revueltas samaritanas, el segundo decretó el bautismo forzoso de los judíos considerando que éstos habían colaborado con los enemigos persas y musulmanes del cristiano Imperio bizantino.

Figuras tan comprometidas de una u otra forma con la creencia cristiana como los emperadores Constantino I, Constancio II o Teodosio I marcarán profundamente la relación que los emperadores

posteriores mantendrán con la religión cristiana en general y con la Iglesia como institución en particular. De hecho, la política de los emperadores bizantinos puede considerarse en buena medida una continuación de la pauta marcada por los emperadores que conocieron el cristianismo como una *religio licita*. Desde el siglo V, los emperadores de Bizancio se preocupan por controlar el comportamiento público y privado del clero y de los monjes, por conocer sus propiedades, para las que algunos determinan exenciones fiscales, mientras que otros las someten a confiscaciones varias, mantienen o derogan el derecho de asilo concedido a las iglesias, así como los privilegios legales de los hombres de iglesia, etc. Los libros y capítulos que el *Código de Teodosio* y el *Código de Justiniano*, con sus *Novellae*, dedican a los asuntos que acabamos de enumerar evidencian que los emperadores bizantinos consideraban que la Iglesia era una institución del Imperio, y como tal requería la atención del emperador. En Bizancio, Iglesia y Estado eran dos modos en los que se manifestaba una misma identidad cristiana.

Pero si algún aspecto caracteriza la política religiosa de los emperadores bizantinos es el modo con el que se enfrentaron al hecho de que sus heterogéneos súbditos eran muy mayoritariamente cristianos, pero seguidores de diversas corrientes cristológicas; esa diversidad, de carácter no pocas veces virulento, se convierte casi desde el principio en un preocupante problema político, que afecta a todas las esferas de la vida imperial y provocará que en tres siglos éstos convoquen varios concilios ecuménicos para tratar sobre la verdad de determinadas corrientes cristianas.

La tendencia cristiana de los emperadores bizantinos será, al igual que la del resto de sus súbditos, variada; prácticamente, todas las corrientes cristológicas mayoritarias de los siglos posteriores al V contarán con algún emperador entre sus partidarios, e incluso algunos serán competentes teólogos; encontraremos emperadores ortodoxos como Arcadio, Marciano, León I, Justino I o Constantino IV; monofisitas como el usurpador Basilisco o Anastasio I, neocalcedonenses como Zenón, Justiniano I o Justino II; monotelitas como Heraclio o Filípico Bardanes. Pero, de una u otra forma, con uno u otro método, todos ellos intentan conseguir que sus súbditos sigan una única creencia cristiana, pues existía en todos ellos el firme convencimiento de que la unidad política del Imperio bizantino, el futuro del Imperio bizantino, pasaba tanto por la existencia de un único y firme poder político, esto es, el del emperador, como por la unanimidad en la creencia cristiana.

En el siglo IV la radical oposición entre ortodoxia nicena y arrianismo había amenazado la unidad imperial, pero a finales de ese siglo el arrianismo contaba con pocos partidarios en el Mediterráneo oriental. El triunfo de la ortodoxia había sido sancionado en el concilio ecuménico de Constantinopla del año 381. Desde ese momento y prácticamente durante medio siglo, hasta finales de los años treinta del siglo V, el Imperio bizantino o si se prefiere el Imperio romano de Oriente había sido fiel prácticamente en su totalidad a las disposiciones establecidas en el concilio de Nicea y confirmadas en el concilio de Constantinopla referido más arriba. Los emperadores Teodosio I y su hijo Arcadio fueron, de todos los emperadores de cuya política religiosa nos vamos a ocupar, prácticamente los únicos que conocieron una cristiandad imperial unida, al menos aparentemente. Todos sus sucesores conocerán una cristiandad imperial desunida y enfrentada, de tal forma que un problema religioso acabó convirtiéndose en el más grave problema político interno del Imperio bizantino.

En un capítulo anterior ya se ha hablado de los pormenores de los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451) así como de que lo allí determinado por unos y rechazado por otros va a provocar la más grave escisión del cristianismo. El concilio de Éfeso, en el que se condenaba abiertamente a Nestorio y a los seguidores de su corriente, fue aceptado por prácticamente todos los cristianos del Imperio; su carácter ecuménico no era discutido más que por los nestorianos. Sin embargo, el concilio de Calcedonia, en el que se condenaba la doctrina de los seguidores de Eutiques (monofisitas), únicamente fue reconocido como ecuménico y legítimo por la cristiandad occidental, en aquellos momentos ajena al Imperio bizantino, y por determinadas regiones orientales, singularmente las zonas más cercanas a Constantinopla, las áreas anatólicas, balcánica y tracia, así como ciertos ambientes palestinos; por el contrario, las disposiciones emanadas por este concilio fueron absolutamente rechazadas por otras regiones o provincias del Imperio bizantino, de gran importancia económica para el mismo, esto es, fundamentalmente Siria y Egipto. Es precisamente el seguimiento tan diferente que el concilio de Calcedonia va a conocer en las numerosas provincias imperiales y la trascendencia política y económica de aquellas que lo rechazaban, las consideradas monofisitas, lo que explica en buena medida la política religiosa de los emperadores bizantinos desde esos momentos medianeros del siglo V hasta la conquista de esas provincias por las tropas islámicas.

Teodosio II, interesado en la teología, que había ya convocado el I concilio de Éfeso (431) y se había autonombrado protector del cristianismo, hasta el extremo de declarar la guerra a Persia debido a que en ese Imperio se perseguía al cristianismo, se vio superado en los últimos años de su reinado por esa querrela cristológica diofisita-monofisita. Este emperador se va a ver involucrado en el *tour de force* mantenido entre el patriarca de Constantinopla, Flaviano, y el sostenedor de lo que comúnmente se conocerá por tendencia monofisita, esto es, el monje Eutiques de Constantinopla, y que en una primera fase (448) va a ganar Flaviano al conseguir la deposición de Eutiques. Influidos por ese monje y por el patriarca monofisita de Alejandría, Dióscoro, Teodosio II va a convocar en 449 el llamado por unos (sus detractores) «Latrocinio de Éfeso», y por otros (sus defensores) «II concilio de Éfeso». Allí se rehabilitó a Eutiques y se depuso al patriarca Flaviano, que fue exiliado. El que Teodosio II permitiera que esto le ocurriera al patriarca de Constantinopla, quien por cierto murió en el exilio, estuvo a punto de provocar la ruptura de relaciones entre el Imperio bizantino y el Papado, entre Constantinopla y Roma.

Hasta ese momento, todos los acontecimientos que hemos comentado permanecían en el nivel religioso o eclesiástico, pero la celebración del concilio de Calcedonia en 451, convocado por el emperador Marciano (450-457), y sobre todo el resultado del mismo, la condena de la doctrina de Eutiques, va a aumentar la carga política de ese problema.

Marciano, presentado por el concilio de Calcedonia como custodio de la verdadera fe, habría pretendido lograr la unidad del Imperio apoyando como la única fe del Imperio la que más tarde será llamada *ortodoxia calcedonense*¹; pero tanto él como su sucesor, el emperador León I (457-474), pudieron comprobar que muchos súbditos de dos de las grandes sedes patriarcales de su Imperio, Antioquía y Alejandría, junto con los territorios que dominaban, no reconocían lo establecido en Calcedonia sino que consideraban el monofisismo la única fe cristiana verdadera. Que ambos emperadores ya fueron conscientes de que ese «particularismo cristiano» de Siria y Egipto era algo más que un problema religioso, que era también un evidente problema político, lo demuestra el hecho de que no fueron pocos los obispos monofisitas, entre ellos Dióscoro y Timoteo Eluro de Alejandría y Pedro el Batanero, de Antioquía, que

1. Apéndice documental 1.1, p. 802.

por orden de los emperadores fueron depuestos, exiliados de sus sedes y desterrados; la razón de los exilios y destierros no debe extrañar teniendo en cuenta que en esta primera época bizantina el obispo era un verdadero líder social, económico y político, más si cabe el patriarca de Antioquía y sobre todo el de Alejandría, llamado el «Faraón cristiano». Por supuesto que a esas deposiciones y exilios de obispos monofisitas seguía el nombramiento, a sugerencia siempre del emperador, de un obispo fiel al concilio de Calcedonia, como por ejemplo ocurrió con Timoteo Salofaciolo, nombrado obispo de Alejandría en sustitución del desterrado Timoteo Eluro. Ni Marciano ni León I realizaron ningún acercamiento al monofisismo ni tampoco intentaron conciliar ambas posturas, actuaciones que sí van a emprender prácticamente todos sus sucesores, pues el panorama religioso y político desde el último cuarto del siglo V lo hacía aconsejable.

1.2. *El usurpador Basilisco. Una nueva orientación*

A nuestro entender, es la usurpación de Basilisco, quien depuso a Zenón, sucesor de León I, el momento crucial: su actuación supone un punto de inflexión en la política religiosa de los emperadores bizantinos. Dos son las razones:

1) Hasta ese momento, todos los emperadores del siglo V habían desarrollado una política religiosa defensora de lo establecido en las reuniones conciliares ecuménicas. Con sus políticas religiosas, Teodosio II, Marciano y León no se inmiscuyeron en materia dogmática. Pero, como vamos a ver, la intervención de Basilisco, imponiendo su propia fórmula de fe, distinta a la conciliar, inaugura una nueva forma de hacer política religiosa de los emperadores bizantinos. Con él y con los emperadores que le suceden parece apropiado hablar de *cesaropapismo*, pues era la voluntad imperial y no la eclesiástica la que imponía a sus súbditos el seguir una misma fe, que era la que el emperador deseaba.

2) Desde el reinado de Basilisco, los emperadores se convencen de que supone un grave peligro para la unidad del Imperio el que regiones bizantinas como Siria y Egipto comiencen a sentirse ajenas al Imperio por ver su cristianismo perseguido por instancias oficiales.

Basilisco (475-476) buscaba apoyos para legitimar o en todo caso consolidar su ilegal llegada al poder; en contra tendrá a prácticamente toda la población de Constantinopla, así como también al

patriarca Acacio (472-486), a los ya numerosos monjes de la ciudad y además al influyente santo asceta Daniel el Estilita; pero la política religiosa favorable al monofisismo que llevó a cabo en su efímero reinado demuestra lo que venimos diciendo: Basilisco, del que no sabemos que mantuviera una militante creencia cristiana determinada, emitió un edicto, el llamado *Enkyklion* (Carta circular)², en el que no sólo promulgaba su propio símbolo de fe sino que anulaba todo lo acordado en el concilio de Calcedonia (Evagrio, HE III,4), que, recordemos, era el objetivo que defendían y buscaban los monofisitas, y que prescribía duros castigos para los que se opusieran. Una política religiosa de Basilisco, favorable a los monofisitas, que tiene una evidente explicación: el nuevo emperador consideraba que la lealtad de las regiones egipcias y siríacas sería trascendental para su perpetuación en el poder; no olvidemos que ambas tenían gran importancia para la economía y la estabilidad del Imperio bizantino. Por lo tanto, un reconocimiento del monofisismo o al menos la no persecución sería de gran importancia. Un gesto significativo fue el que Basilisco permitiera el retorno de los obispos monofisitas desterrados, entre ellos el de Timoteo Eluro, patriarca de Alejandría, al que, por cierto, dirige su *Enkyklion*. Con este documento se inicia el modo con el que varios emperadores ejercerán su poder en materia religiosa y eclesiástica: la publicación de edictos de contenido doctrinal, que aparentemente eran sugerencias a seguir pero que en el fondo escondían la imposición de la política imperial en materia de dogma.

La política religiosa de Basilisco tuvo un fallo: se olvidó de la otra parte de sus súbditos, singularmente de la población de Constantinopla, que no era favorable al monofisismo y que rechazó abiertamente, agrupada en torno al patriarca Acacio, la actitud del usurpador. Ello ocasionó que Basilisco proclamara poco después su *Antienkyklion*, en la que ordenaba el retorno a la fe de Calcedonia; pero la fórmula era nuevamente una imposición del emperador en materia de fe, no un consejo ni el seguimiento de una voluntad conciliar.

Sus sucesores inmediatos serán conscientes de que la población del Imperio era heterogénea en su cristianismo, como también se convencerán de que el Imperio bizantino únicamente sería fuerte si contaba con el concurso de todas sus regiones, las defensoras del monofisismo y las del calcedonismo.

2. Apéndice documental 1.2, pp. 802-803.

1.3. *El emperador Zenón*

Ambos aspectos explican que Zenón, cuando recuperó el poder (476), optara por una política diferente tanto de la desarrollada por Marciano y León I como de la impuesta por Basilisco. Con el concurso decidido del patriarca Acacio de Constantinopla, seguramente a sugerencia suya, el emperador Zenón va a impulsar una conciliación entre calcedonenses y monofisitas, poniendo en práctica lo que se ha venido en llamar una política religiosa de pacificación social.

No es Acacio el primero de los patriarcas de Constantinopla en ser política y socialmente activo, pues no podemos olvidar, por citar a algunos, a Juan Crisóstomo o a Proclo; pero sí es Acacio el primero de otros varios que van a influir directamente en la política religiosa de los emperadores. Como veremos en este epígrafe y en el siguiente, dedicado a la sede patriarcal de Constantinopla, la elección de los patriarcas y su permanencia en el cargo dependerá mucho de la relación que mantengan con el cercano emperador, pero como a continuación también vamos a comprobar, esa misma cercanía y aparentemente necesaria comunidad de ideas, de fe, va a ocasionar al emperador y al patriarca de la capital imperial no pocos problemas, especialmente con el obispo de Roma, el representante de la cristiandad occidental.

Aunque había resistido a la política religiosa de Basilisco, Acacio adquirió conciencia de la importancia que las poblaciones monofisitas tenían para la cristiandad imperial, razón por la cual, junto con el que será en varias ocasiones patriarca de Alejandría, Pedro Monggo, un monofisita moderado, estableció una fórmula doctrinal de compromiso entre ambas tendencias cristianas, en la que se defendía la ortodoxia aprobada en los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381); fórmula doctrinal que el emperador Zenón hizo suya al emitir en el año 482 el llamado *Henotikon*, o Edicto de unión³. Se trata de una carta imperial dirigida a los laicos y eclesiásticos egipcios, cuyo texto conservamos (Evagrio, HE III,14), en la que se aceptaban los tres primeros concilios ecuménicos (I de Nicea, I de Constantinopla y I de Éfeso), se evitaban referencias a la «naturalidad de Cristo», se condenaba a todo aquel que mantuviera algo distinto a lo sancionado en esos tres concilios, de tal forma que no se aceptaba lo que se había determinado en el concilio de Calcedonia y se anatematizaba tanto a Nestorio como al líder monofisita Eutiques.

3. Apéndice documental 1.3, pp. 803-804.

La repetida alusión de Zenón en su «carta» a la necesidad de contar con una Iglesia unida como principio y fin del Imperio es lo que explica la conciliación buscada con el *Henotikon* por el propio emperador y por Acacio. El *Henotikon* fue aceptado por aquellos de sus súbditos que eran calcedonenses moderados y por aquellos que se contaban entre los monofisitas moderados; pero éstos eran los menos, pues ni la mayoría de los monofisitas ni la mayoría de los calcedonenses lo aceptaron; los primeros, por considerarlo insuficiente; los segundos, porque el *Henotikon* atacaba directamente a lo consagrado en el concilio de Calcedonia. En este sentido, la política religiosa del emperador Zenón fue un fracaso, a pesar de estar basada en principios realistas, pues sabía que el futuro del Imperio pasaba por la unidad religiosa de sus súbditos y que las posiciones estaban tan enfrentadas que no podía inclinarse definitivamente por una u otra tendencia, pues un gesto así le alienaría totalmente el apoyo de la tendencia perdedora.

El *Henotikon* fue un fracaso a la hora de lograr que los monofisitas se sintieran totalmente vinculados al Imperio dirigido desde Constantinopla, pero su promulgación y mantenimiento dificultó enormemente las relaciones con la cristiandad occidental. El apoyo que el patriarca de Constantinopla, Acacio, dio a Pedro Mongo, excomulgado por Roma, y que defendiera el *Henotikon*, provocaron que el papa romano le anatimizara y excomulgara. La permanencia del patriarca en el trono episcopal de Constantinopla, sostenido por el emperador Zenón, provocará el primer cisma entre la cristiandad oriental y occidental, el «cisma acaciano», que va a durar hasta el año 518, pues el sucesor de Zenón en el trono imperial, Anastasio I, va a radicalizar incluso la postura de aquél en materia religiosa.

1.4. El emperador Anastasio y el cambio con Justino I

La política religiosa de Anastasio I (491-518) ha sido la que ha recibido mayor atención respecto al resto de su obra de gobierno; ello es debido al cambiante carácter de la misma, pero que es comprensible si se tienen en cuenta hechos tales como su personal monofisismo, su concepción de que la autoridad imperial debía ser fuerte y que debía extenderse también a la iglesia imperial, así como su convicción de la necesidad de mantener una única religión en el Imperio. En función de todo ello y de la abundante documentación existente sobre el particular, existe general acuerdo en presentar varias etapas en su política religiosa:

La inicial, que ocuparía prácticamente las dos primeras décadas de su reinado y que sería esencialmente continuista con respecto a Zenón, esto es, buscando la conciliación entre todas las provincias del Imperio, ya que Anastasio exige de los obispos imperiales, especialmente de los cuatro patriarcas bajo su gobierno (Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría), la aceptación y firma del *Henotikon*. En esta primera fase se enmarcan las deposiciones de numerosos obispos promonofisitas y procalcedonenses, siendo el prelado depuesto más destacado el patriarca de Constantinopla, Eufemio (490-496), sucesor de Acacio, ferviente calcedonense que había trabajado activamente para lograr el fin del «cisma acaciano» y así recobrar la unidad de la iglesia de Constantinopla con la autoridad papal. Obviamente, las relaciones religiosas e incluso políticas con el Papado fueron sumamente difíciles durante este período, ya que, aunque el emperador no se oponía a su reanudación, no quería que ésta se hiciera sobre la condena y el anatema de todos aquellos eclesiásticos que habían impulsado el *Henotikon* ni sobre la base de la aceptación del concilio de Calcedonia, pues era consciente de que ello suponría el más absoluto rechazo de las provincias orientales, lo que se podría traducir en un rechazo de la autoridad imperial.

Una segunda fase, en la que se manifiesta un Anastasio privilegiando sensiblemente la corriente monofisita y que coincide con el ascendente que sobre él logró uno de los más hábiles líderes de esa tendencia, Severo, nombrado patriarca de Antioquía en 512, tras la deposición de Flaviano II, que había aceptado el *Henotikon*. Violentas y numerosas persecuciones contra conciliadores y sobre todo contra partidarios del concilio de Calcedonia, así como el intento de introducir fórmulas monofisitas en la liturgia de la iglesia de Constantinopla (Evagrius, HE III,44) caracterizan esta segunda etapa. Como se ha dicho, una iglesia monofisita triunfadora en el conjunto del Imperio no tendría ninguna dependencia respecto al Papado, lo que dejaba al emperador el campo abierto para extender todo su poder sobre ella.

Una tercera fase, que se caracteriza por una mayor tolerancia hacia los partidarios del concilio de Calcedonia que deseaban, no lo olvidemos, la unidad con Roma, está muy vinculada a la reacción de los grandes monasterios de Constantinopla, procalcedonenses y partidarios de la unidad con el papa, y de la población de la ciudad ante ese intento de modificar la liturgia y en la que también tiene mucho que ver un intento de usurpación del poder imperial por un pretendiente calcedonense en 514, llamado Vitaliano. Sin embargo, bajo el

gobierno de Anastasio la unidad con Roma nunca llegó a producirse, ya que esa nueva política de conciliación e incluso de aproximación a la sede romana fue abandonada, pues el emperador acabó con el intento de usurpación y el Papado se mantuvo firme en su exigencia de aceptación del concilio de Calcedonia.

La explicación que generalmente se admite del porqué de esta compleja y cambiante política religiosa del emperador Anastasio se encuentra en dos aspectos que hemos apuntado más arriba: su convicción de que la unidad religiosa del Imperio era necesaria para asegurar su futuro como entidad política y de que el emperador debía extender también su poder absoluto sobre la Iglesia, algo que el poder espiritual del Papado podía dificultar. En este contexto de la perpetuación del «cisma acaciano», el futuro papa Gelasio I (492-496) formulará la doctrina de los dos poderes, en virtud de la cual negaba al emperador toda competencia para intervenir en materia de dogma, idea que, como podemos observar en todo este epígrafe, era inconcebible para Bizancio y sus emperadores.

La muerte de Anastasio I y la llegada al trono imperial de Justino I (518-527) van a suponer el fin del «cisma acaciano» y la primera reconciliación político-religiosa entre Roma y Constantinopla ya en 518-519, pues no sólo las comunidades monásticas de la «Nueva Roma» y su población, mayoritariamente calcedonenses, pudieron imponer su opinión en el patriarcado de la ciudad, sino que el nuevo emperador era abiertamente ortodoxo, procalcedonense. Esta actitud favorable al concilio de Calcedonia explica la persecución que bajo su reinado sufrieron gran parte del clero y del obispado monofisita, de tal forma que se suele calificar la política religiosa del emperador Justino I como prooccidental, entendida aquí en el sentido de defender la ortodoxia calcedonense y de lograr la unidad cristiana con Roma. Pero aunque esas persecuciones y deposiciones de obispos monofisitas son innegablemente ciertas, ello no debe hacer olvidar otros aspectos de su política religiosa, tan importantes o más que el que se suele destacar.

Siria y algunas áreas palestinas y de Asia Menor con predominio monofisita sufrieron ciertamente la actitud procalcedonense de Justino I, pero ese otro gran ámbito monofisita que era Egipto fue mantenido al margen de las persecuciones; el emperador no sólo no llevó allí ese calcedonismo que había querido extender a las otras regiones, sino que incluso permitió que líderes monofisitas como Severo de Antioquía o Julián de Halicarnaso, que habían dejado su sede, se refugiaran en Alejandría, cuyos patriarcas continuaban sien-

do esencialmente monofisitas. El hecho de que la política procalcedonense y de vinculación con Roma de Justino I no afectara prácticamente a Egipto evidencia una vez más que en la política de los emperadores bizantinos existen varios denominadores comunes: uno de ellos es la necesidad de que Egipto no perdiera su identificación con el Imperio de Constantinopla; si la tolerancia del monofisismo era el modo de lograrlo, así se hizo.

Ambas facetas de la política religiosa de Justino I fueron en cierta forma inspiradas por su sobrino Justiniano, el futuro emperador, quien a través de la política de su tío comenzó a establecer las bases de lo que será su intento de conciliación con procalcedonenses y promonofisitas.

1.5. Justiniano

Si la política religiosa de los emperadores no puede desligarse de su concepción particular del poder imperial, mucho menos puede hacerse con la de Justiniano (527-565), pues, entre otras cosas, identificaba *ecumene* cristiana e Imperio romano (bizantino) y por ello concebía el poder imperial como el instrumento idóneo para defender y extender la fe cristiana allí donde no existiera, y para acabar con las herejías cristianas entre sus súbditos; concepción ésta que le llevaba a una firme convicción de que el poder imperial debía estar presente y ser tenido en cuenta en el seno de la iglesia, la cual debía ser única y estar unida. La *Novella* 6, fechada en el año 535 y enviada al patriarca de Constantinopla Epifanio, es el documento que mejor ilustra lo anterior, pues determina que la jerarquía eclesiástica debe ocuparse de los sacramentos y de defender la fe, pero que el emperador debe trabajar con ella para permitirle que se mantenga unida y en paz.

Aunque los anteriores emperadores tenían relaciones con Roma, éstos ya no eran sus súbditos; pero Justiniano quería y logró que esos territorios occidentales, firmes defensores de la doctrina del concilio de Calcedonia, volvieran a formar parte del Imperio. Por lo tanto, para comprender la política religiosa del emperador Justiniano es preciso tener en cuenta las siguientes premisas: el personal calcedonismo de Justiniano⁴, la mayoría calcedonense de la población de Constantinopla, el calcedonismo de los territorios occidentales del Mediterráneo que quería y que va a lograr recuperar, y el mo-

4. Apéndice documental 1.5, p. 804.

nofisismo de estratégicas regiones imperiales, Siria y Egipto, que básicamente por esta razón estaban perdiendo su sensación de pertenecer al Imperio.

Los anteriores emperadores, como Zenón, habían intentado reconciliar a partidarios y enemigos del concilio de Calcedonia a través de fórmulas intermedias que debían contentar a todos; sin embargo, ello les alienó el apoyo de los partidarios de la vinculación con Roma, singularmente de la población de Constantinopla, y no les reportó el apoyo de los monofisitas. El fracaso de esos intentos y las premisas que hemos expuesto más arriba es lo que explica que Justiniano no buscara una fórmula intermedia sino que intentara acercar a los monofisitas a la doctrina del concilio de Calcedonia favoreciendo una nueva interpretación de los aspectos más rechazados por ellos, pero que a su vez no fuera considerada por los calcedonenses como un ataque a las bases mismas del concilio.

Para lograrlo puso en práctica, en los primeros años de su reinado, toda una serie de medidas de carácter político y religioso, que pueden parecer contradictorias pero que, interpretadas en el contexto que acabamos de exponer, son perfectamente comprensibles; así, imponía un patriarca calcedonense en Antioquía, Efrén, y ordenaba que los enemigos del concilio de Calcedonia en las provincias orientales fueran perseguidos, condenados o exiliados, pero simultáneamente toleraba la elección de un patriarca monofisita en Alejandría, mantenía buenas relaciones con el Papado, auspiciaba en 532-533 la celebración de conversaciones en Constantinopla entre pro y anticalcedonenses y permitía la estancia en la ciudad y bajo la protección de su esposa Teodora de numerosos monjes y clérigos monofisitas expulsados de sus sedes.

En este difícil equilibrio, en el que no podía perder el apoyo papal pero tampoco cerrar las puertas a los monofisitas, vemos cómo en el año 533, con el apoyo del papa Juan II, promulga dos decretos sobre la fe, en los que se condena a Eutiques y a Nestorio y se declara que las fórmulas «Uno de la Trinidad había sido crucificado»⁵ y la «unión por la hipóstasis» son perfectamente calcedonenses (CJ I, i, 6.7); pensaba que de este modo el calcedonismo podía ser aceptado por sus detractores.

La actitud papal va a ser determinante en los sutiles giros de la política religiosa del emperador Justiniano, pues para él, al contrario que para sus predecesores, el que Roma participara de sus decisiones

5. Cf. Apéndice documental 1.4, p. 804.

era indispensable. La razón ya la hemos anticipado: la política de reconquista de los territorios occidentales, que Justiniano desarrollará desde el año 533, mucho de cuyo éxito futuro se basaba en la identidad cristiana de los occidentales y del papa romano con el emperador de Constantinopla.

En este contexto se entiende que una vez iniciada su campaña militar en el occidente del Mediterráneo, permitiera que el patriarca monofisita de Alejandría fuera depuesto y que se nombrara uno calcedonense, y especialmente que se inhibiera del ataque directo del papa al patriarca de Constantinopla, Antimo, acusado de cercanía al líder monofisita Severo, residente entonces en la ciudad. Y de la misma forma se entiende que el emperador confirmara el anatema contra Severo y otros líderes monofisitas pronunciado en un sínodo (la *endèmusa*, de cuyo carácter hablaremos en el siguiente epígrafe) celebrado en Constantinopla en 536, presidido por el nuevo patriarca calcedonense de la ciudad, Menas, y auspiciado por el papa Agapito, refugiado en Constantinopla.

En ese año 536 la política religiosa del emperador Justiniano había dado frutos, pero no exactamente los que había buscado, esto es, el acercamiento de los monofisitas al concilio de Calcedonia, sino que se había producido un triunfo, al menos aparente, de los defensores de este concilio en Oriente, pues las cuatro sedes patriarcales en aquel momento estaban ocupadas por obispos seguidores del mismo. El que en estos momentos el patriarcado alejandrino y especialmente el antioqueno estén ocupados por calcedonenses y que los monofisitas hayan sido desalojados por orden imperial de todas las estructuras eclesiásticas de poder va a favorecer el surgimiento de una jerarquía eclesiástica monofisita, paralela a la calcedonense: la iglesia jacobita⁶.

Por supuesto que este triunfo calcedonense en Oriente fue una mera ilusión ya que, aunque Justiniano continuó manteniendo buenas relaciones con el Papado, no tardó en retomar su objetivo de que los anticalcedonenses se reconciliaran con el resto de la iglesia imperial. Ésta será la línea dominante en la política religiosa o eclesiástica de Justiniano en la década de los años cuarenta y cincuenta del siglo VI.

Convencido por sus asesores de que el rechazo al concilio de Calcedonia consistía fundamentalmente en la decisión favorable que allí se había tomado respecto a tres teólogos sospechosos de ser cer-

6. Véase el capítulo XV, pp. 815-868.

canos al nestorianismo, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, Justiniano I emitió en el año 544 un edicto, cuyo texto se ha perdido en su práctica totalidad, en el que condenaba al primero, así como algunos escritos de los dos restantes; todo ello se conoce bajo el nombre de condena de los «Tres Capítulos». Cuatro patriarcas, los de Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y el de Alejandría, suscribieron este edicto ante la orden de Justiniano; no así el quinto patriarca, el de Roma, cuyo titular era entonces el papa Vigilio.

Las decisiones tomadas por el emperador Justiniano I para vencer al papa Vigilio de la validez de ese edicto, así como de que no atacaba a lo determinado en Calcedonia, demuestran palpablemente la concepción que el emperador tenía sobre en qué medida y cómo debía tener poder y control sobre la iglesia del Imperio, pues no olvidemos que desde que las tropas imperiales reconquistaron Roma, el papa era su súbdito. Vigilio fue llevado a Constantinopla, ciudad en la que permaneció durante cinco años, en el curso de los cuales y bajo las presiones del emperador aceptó el texto del edicto imperial del 544 (el documento de Vigilio, del 548, es conocido como *Iudicatum*); pero, bajo las presiones de los clérigos occidentales, que consideraban el edicto de Justiniano una corrección intolerable al texto del concilio de Calcedonia, se negó a firmar el edicto de Justiniano de 551 conocido como *Professio rectae fidei adversus Tria Capitula* y se retractó parcialmente de lo firmado en 548 (este nuevo documento de Vigilio se denomina *Constitutum*, del año 553). La conclusión de este episodio tuvo lugar en ese mismo año 553, cuando se celebró, a instancias del emperador, el V concilio ecuménico de Constantinopla, en el que se defendía la profesión de fe calcedonense pero en el que se condenaron los «Tres Capítulos» (Teodoro de Mopsuestia, la *Epístola a Mari* de Ibas de Edesa y los escritos contra Cirilo de Teodoreto de Ciro), además de las doctrinas de Orígenes y de Evagrio Póntico, cuyo seguimiento amenazaba la paz de las comunidades monásticas palestinas. Vigilio, que acabó aceptando las decisiones de ese concilio, murió al poco tiempo⁷.

Al igual que necesitaba la aceptación monofisita a su nueva propuesta, Justiniano I también precisaba la de sus nuevos súbditos occidentales. El fallecimiento de Vigilio favoreció que bajo su influencia fuera elegido un nuevo pontífice, Pelagio I, al que supo atraer a

7. Apéndice documental 1.6, p. 805.

sus preceptos. Ya contaba con el apoyo papal, pero se encontró con que éste no era suficiente, pues muchos obispos itálicos, africanos e ilíricos le llegaron a declarar hereje, consideración que se extendió entre otras iglesias occidentales ajenas al Imperio. Para acabar con este rechazo occidental, Justiniano I puso en práctica un método ya conocido: determinó que los prelados rebeldes fueran depuestos y desterrados, siendo sustituidos, al menos así lo pretendió, por obispos más afines a su propuesta. En esta resistencia de los territorios occidentales del Imperio bizantino tampoco podemos olvidar la actitud de numerosos obispados del norte de Italia, pues la nueva posición del Papado, favorable a las disposiciones de Justiniano I, provocó que declararan su separación dando lugar al conocido como «cisma de Aquileya», que en torno a las iglesias de Milán y de Grado se va a prolongar más de un siglo.

La condena de los «Tres Capítulos» tampoco fue, por lo tanto, el modo de conseguir la unidad y la paz en la Iglesia. Gran parte de la iglesia occidental acabó considerando a Justiniano un hereje, mientras que la iglesia monofisita se había sentido tan atacada que prácticamente ya no tenía ninguna sensibilidad y afinidad con esas propuestas imperiales que se suelen incluir en la tendencia llamada neocalcedonismo. Ya en vida de este emperador se hizo evidente que esa política con la que pretendió buscar la paz y la unidad de la Iglesia estaba abocada al fracaso, como gran parte de la ideología ecuménica cristiana sobre la que había intentado reconstruir el Imperio romano.

En los últimos años de su reinado, el emperador Justiniano I, siempre inquieto en lo que se refiere a la cuestión teológica, parece haber personalmente seguido una nueva corriente, el llamado *afartodocetismo*, que es una posición extrema del monofisismo; no obstante, algunos investigadores consideran falso este pronunciamiento del emperador. Supuestamente, y de nuevo a través de un edicto (564), Justiniano habría pretendido que sus súbditos lo siguieran y que el patriarca de Constantinopla lo aceptara y, aunque depuso y desterró a éste, Eutiquio, por haberse resistido a la voluntad imperial, nada más pudo hacer.

1.6. *El siglo VII: Heraclio, Constante II, Constantino IV y Justiniano II*

La política de los sucesores de Justiniano en el siglo VI, Justino II, Tiberio II y Mauricio, fue diferente, pues, aunque todos ellos eran cal-

cedonenses, unos olvidaron la política de persecuciones a los monofisitas (excepto Tiberio II) e incluso alguno, como Justino II, volvió a intentar buscar una fórmula de compromiso que hiciera olvidar el concilio de Calcedonia; pero ni orientales ni occidentales, por las razones repetidamente expuestas, se avinieron a las sugerencias imperiales. Las provincias occidentales consideraban que los emperadores se preocupaban poco por ellas y desde luego la impositiva actitud de éstos en materia religiosa no ayudaba; las provincias imperiales de mayoría monofisita acrecentaron su sensación de pertenecer a un Imperio con el que ya no compartían muchas cosas, e incluso comenzaron a sentirse explotadas: lengua diferente (siríaco y copto por un lado frente al griego y latín por otro); fe cristiana diferente; contribución con sus economías a un Imperio que no les quería tal como eran.

La política hacia la Iglesia que mantuvieron los emperadores bizantinos en el siglo VII no se explica sin ese sentimiento de las provincias monofisitas y sin tener en cuenta que entre los años 610 y 629 éstas caerán en manos del gran enemigo del Imperio bizantino, el Imperio persa sasánida; y que, desde el 634, la ofensiva de las tropas islámicas sobre ellas es constante hasta el punto de que en poco más de ocho años el Imperio bizantino pierde prácticamente todos los territorios orientales, esto es, Antioquía con Siria, Jerusalén con Palestina y Alejandría con Egipto.

Excepto uno, todos los emperadores bizantinos del siglo VII van a pertenecer a una misma dinastía, la heráclida, fundada por Heraclio cuando fue nombrado emperador en el año 610. La política de Heraclio (610-641) en el sentido que nos ocupa puede ser estudiada en dos estadios, separados por la conquista islámica de las provincias orientales del Imperio. Los textos contemporáneos presentan ese primer estadio como una verdadera cruzada, pues el emperador Heraclio se propone recuperar Tierra Santa de manos impías, de manos persas, y acuña moneda con la leyenda «Que Dios ayude a los romanos». Esa larga campaña culminará con la reconquista territorial de Palestina y Egipto y con un gesto absolutamente significativo por parte del emperador, pues fue el mismo Heraclio quien, tras recuperar los fragmentos de la Vera Cruz de manos persas —habían sido llevados a la capital sasánida, Ctesifonte— los depositó en la iglesia de la ciudad de Jerusalén (630).

La reconquista territorial había culminado, pero esas dos décadas de dominio sasánida en las provincias orientales habían cambiado la situación, pues el monarca persa, Cosroes II, permitió que

cada ciudad siguiera con el culto cristiano y además no impuso ningún prelado sino que aceptaba al que la mayoría de la población y el clero hubieran elegido. Las provincias orientales pronto se acostumbraron a esta tolerancia, circunstancia que tuvo muy en cuenta el emperador Heraclio en la política religiosa que desarrolló en los últimos años de su reinado, cuando ya las tropas islámicas se estaban apropiando de esos mismos territorios y cuando éstos habían acrecentado aún más sus sentimientos de independencia respecto al Imperio.

Al igual que su predecesor Zenón, en los años treinta del siglo VII Heraclio siguió las sugerencias que para lograr la reconciliación de las iglesias de su Imperio le hizo primero el patriarca de Antioquía, Atanasio, y más tarde el de Constantinopla, Sergio. Así, si Zenón había promulgado el *Henotikon* buscando reconciliar a monofisitas y calcedonenses a través de una fórmula intermedia, el emperador Heraclio oficializará (ca. 634) la doctrina de la *monoenergía* (una sola *actividad* en Cristo, y silencio sobre si una o dos voluntades), desarrollada por el patriarca Sergio de Constantinopla y el de Antioquía, Atanasio, y apoyada por el patriarca de Alejandría, Cirilo y por el papa Honorio. Pero pocos años después, en 638, ante las críticas a la *monoenergía*, emitirá la llamada *Ekthesis* (Exposición)⁸, donde se defendía el *monotelismo*. Se trata de una declaración de fe imperial con la misma intención con la que Zenón, Anastasio o Justiniano I habían emitido sus edictos. Anulada la *monoenergía*, esa nueva fórmula intermedia de Heraclio y de Sergio, el *monotelismo* (una única *voluntad* en Cristo) prohibía discutir sobre si una o dos naturalezas. Por supuesto que este intento conciliador tuvo el mismo fruto que los demás, esto es, prácticamente ningún apoyo monofisita y resquemor calcedonense y occidental.

La pérdida de los territorios orientales ante el islam y la reacción del resto de sus súbditos ante la imposición de esa nueva doctrina que era el monotelismo hicieron que Heraclio se diera cuenta de su fracaso y que no impusiera la *Ekthesis* en lo que quedaba de las iglesias imperiales, ahora sin dos patriarcados, Antioquía y Jerusalén, pues estaban en manos islámicas, y el tercero estaba a punto de caer. Pero la *Ekthesis* sí tuvo graves consecuencias para las relaciones entre el Imperio y la cristiandad occidental imperial.

Aunque la *Ekthesis* no había sido impuesta, tampoco fue anulada, y las iglesias occidentales imperiales continuaron discutiendo so-

8. Apéndice documental 1.7, pp. 805-807.

bre la que llamaban herejía monotelita. Para anular esta situación, y nuevamente con el apoyo del patriarca de Constantinopla, ahora Juan II, el emperador Constante II (641-668) promulgará en 648 un edicto imperial, conocido como *Typos* (Regla de fe), en el que se declaraba que las iglesias y súbditos del Imperio eran y se adherían a la ortodoxia determinada por los concilios ecuménicos de Nicea del año 325, de Constantinopla del año 381, de Éfeso del año 431, de Calcedonia del año 451 y de Constantinopla del año 553; se quitaba el texto de la *Ekthesis* que estaba expuesto en Santa Sofía, la gran iglesia de Constantinopla, y se decretaba que quien no siguiera lo indicado en el *Typos* sería considerado traidor al Imperio. El problema fue que el *Typos* no condenaba el monotelismo, hecho que generó que comunidades monásticas cercanas a Constantinopla y toda la iglesia imperial occidental no lo consideraran válido, al tiempo que en un sínodo romano (el llamado Lateranense del año 649) en el que participaron grandes figuras de la época, como el papa Martín y sobre todo Máximo Confesor, se excomulgó al patriarca de Constantinopla Juan II por no haber condenado el monotelismo y se escribió al emperador pidiéndole explicaciones sobre el particular. Esta desobediencia al dictamen del emperador fue considerada un delito de *lesa maiestate*, lo que explica tanto los cargos de los que se acusó al papa Martín I, a Máximo Confesor y a otros varios, como los castigos que les fueron aplicados por orden del emperador. La actitud de Constante II en lo que se refiere al poder imperial sobre la Iglesia, en el que no faltan confiscaciones de bienes eclesiásticos o decisiones controvertidas como conceder la autocefalia a Rávena, desligándola así del control que sobre ella ejercía Roma, es tal vez la más intransigente e impositiva de todas cuantas hemos visto desde el siglo v.

Fue Constantino IV (668-685) quien modificó radicalmente la política religiosa del Imperio, pues una vez perdidas las provincias monofisitas no eran necesarios más intentos de conciliación, mientras que sí era precisa la vinculación con Roma. Ésta es la razón por la cual, a instancias de este emperador, se convoca un nuevo concilio ecuménico, el VI, celebrado en Constantinopla entre los años 680 y 681, y en el que se condenó la *Ekthesis* y el monotelismo⁹. Por esta razón, Constantino IV fue considerado por todas las iglesias occidentales como el más ortodoxo de los emperadores bizantinos, título que también se otorgó, aunque con alguna que otra reserva, a

9. Apéndice documental 1.8, pp. 807-808.

su sucesor Justiniano II, un ardiente cristiano calcedonense que auspicó la celebración del concilio Quinisexto en el año 691-692, donde se confirmó lo erróneo de la doctrina monotelita, como quería Roma¹⁰. Pero en este concilio se condenaron ciertas prácticas disciplinares de la iglesia occidental, lo que no gustó a Roma y generó, junto con otros aspectos, nuevos desacuerdos entre Roma y Constantinopla.

Con Justiniano II se cierra un capítulo de la historia del Imperio bizantino y, en consecuencia, de la política religiosa de sus emperadores. El siglo VIII se caracteriza por la imposición de la iconoclastia por el emperador León III; pero la lucha entre iconoclastas e iconódulos, que se prolongará hasta mediados del siglo IX, pertenece ya a otro momento histórico de la política religiosa de los emperadores bizantinos.

2. LA SEDE PATRIARCAL DE CONSTANTINOPLA

En el epígrafe anterior hemos podido comprobar la evidente vinculación entre el emperador bizantino y el obispo de Constantinopla; no podemos olvidar que la Nueva Roma primero será la sede episcopal de la otra capital del Imperio y después, tras la caída de Roma y sobre todo tras la «desaparición» del Imperio romano de Occidente, la de la única capital del Imperio. Sólo teniendo en cuenta estos hechos, esencialmente políticos, es posible explicar de un modo adecuado todas las vicisitudes por las que atraviesa la sede de Constantinopla, así como su rápido ascenso a las más altas esferas de la organización episcopal imperial, superando además a otras de más antigua y consolidada tradición jurisdiccional eclesiástica.

Este epígrafe está fundamentalmente dedicado a señalar los momentos principales de esta evolución y el porqué de la misma; aunque el término «patriarca» es aplicado relativamente tarde al obispo de Constantinopla, se utiliza habitualmente para todo este período.

La historia de la sede episcopal de esta ciudad se inicia cuando aún no se llama Constantinopla sino Bizancio, pues para el año 306 tenemos documentado al que con toda seguridad hay que considerar primer titular de esa sede eclesiástica, Metrófanos. Ahora bien, la creación de la sede episcopal en ese momento no implica la inexistencia hasta entonces de una comunidad cristiana en la ciudad,

10. Apéndice documental 1.9, p. 808.

pues ésta se conoce desde principios del siglo III —la *Crónica de Edessa* indica que hacia 201 sólo había en Bizancio una iglesia—, dependiendo sus territorios en la esfera eclesiástica, entonces y hasta bien avanzado el siglo IV, del titular de la sede episcopal de Heraclea de Tracia.

La escasa importancia del obispado de Bizancio en la época anterior a que Constantino se fijara en la ciudad se advierte en las actas del I concilio ecuménico (Nicea, 325); en ellas no existe ninguna referencia importante a ese obispado, mientras que en los cánones sexto y séptimo, aprobados en ese concilio, se reconocen los privilegios de las sedes de Roma, Alejandría y Antioquía, las grandes sedes de la cristiandad de aquellos momentos (can. 6), y el honor debido a la *Hagiapolis*, a Jerusalén (can. 7). Esa ausencia total de Bizancio/Constantinopla de la más alta jerarquía eclesiástica en el año 325 es el punto fundamental del que debe partir nuestro estudio, sin olvidar además, ya que es muy significativo, que la historia de la sede episcopal de Bizancio se prolonga hasta ca. 338/339, fecha a partir de la cual sus titulares, con Eusebio de Nicomedia al frente, comenzarán a ser llamados obispos de Constantinopla¹¹.

A lo largo del siglo IV, la sede de Constantinopla, siempre apoyándose en su carácter de sede imperial y con el concurso decidido de los sucesivos emperadores, va a dar una serie de pasos de tal importancia que le permitirán constituirse, en un tiempo no excesivamente largo, en una de las grandes sedes de la Cristiandad. Así habría que entender el que emperadores del siglo IV, como Constancio II, Valente o Teodosio I, se mostraran altamente comprometidos con la elección del titular de la sede de Constantinopla hasta el punto de rechazar su legitimidad si el candidato elegido no resultaba de su agrado, o que Eudoxio, obispo de Antioquía, otra de las grandes sedes, renunciara a ella para ocuparse en 360 de la sede emergente de Constantinopla, o que este mismo Eudoxio fuera elegido por un procedimiento nada habitual y *a priori* innecesario: una reunión sinodal en Constantinopla de setenta y dos obispos orientales. La temprana preocupación del emperador por el candidato que debía ocupar la sede de Constantinopla, que será una constante, evidencia la importancia que desde el principio adquiere esa sede episcopal.

Pero todo lo anterior no son sino pasos de un proceso que se irá consolidando para alcanzar un objetivo que, a pesar del evidente avance, aún no tenía apoyatura canónica, conciliar. El primer re-

11. Véase el capítulo X, pp. 531-588.

conocimiento oficial no se alcanza hasta el reinado de Teodosio I cuando el canon 3 del concilio de Constantinopla (381) afirma que «el obispo de Constantinopla goza del primado de honor después del obispo de Roma, puesto que esa ciudad es la Nueva Roma»; por lo tanto Constantinopla se sitúa en segundo lugar, después de Roma (que sigue gozando de la supremacía), y relegando a las sedes de Alejandría y Antioquía al tercer y cuarto lugar respectivamente. Como bien se ha dicho, ese canon supuso el principio de la grandeza eclesiástica de Constantinopla, así como un acontecimiento dramático y desestabilizador para las tres grandes sedes, pero especialmente para Alejandría.

En ese concilio no se reconocía oficialmente que la sede episcopal de Constantinopla tuviera jurisdicción sobre ningún territorio cercano¹²; sin embargo, según G. Dagron, hechos tales como que en el canon 2 aprobado en ese concilio se mencionen por un lado los derechos de Alejandría y Antioquía en Egipto y Oriente respectivamente, pero que no se concrete ninguna dependencia para las diócesis de Asia, Ponto y Tracia, o que una ley teodosiana de ese mismo año (CTh XVI,1,3), en la que se citan las diócesis más importantes del Imperio de Oriente, no menciona Tracia, hacen pensar que esa última provincia se consideraba ya entonces «un territorio reservado a Constantinopla», situación que se acabará oficializando sesenta años después. De todas formas, parece implícito que Constantinopla dejaba de depender de la sede tracia de Heraclea.

En los años que transcurren entre el concilio de Constantinopla de 381 y el concilio de Calcedonia del 451, siguiente hito importante, esta sede va a conocer vaivenes importantes en la sucesión de sus titulares, singularmente los exilios de Juan Crisóstomo, Nestorio o Flaviano, en los que no dejará de estar presente la mano de los obispos de Alejandría, los grandes perjudicados con el rápido ascenso de Constantinopla; pero ello no fue óbice para que, desde el gobierno de Juan Crisóstomo en la sede de la ciudad imperial y durante toda la primera mitad del siglo V, el obispo de Constantinopla interviniera *de facto* sobre territorios eclesiásticos, obispados y metropolitánías, que *a priori* no le correspondían, como eran los de Asia y del Ponto. Aunque la situación no estaba reconocida canónicamente, constatamos el ejercicio de este poder a partir de las actuaciones del obispo de Constantinopla, Juan Crisóstomo, en la sede metropolitana de Éfeso o en Nicomedia, y el de otros de sus suce-

12. Cf. Apéndice documental 2.1, p. 808.

sores en el obispado tracio de Filipópolis, en el bitinio de Nicea, en el cercano de Cícico, etc.; de hecho, en el concilio de Calcedonia del 451 se reconocía tácitamente que no eran pocos los obispos y metropolitanos de Asia, Ponto y Tracia que desde hacía tiempo eran nombrados y ordenados por el titular de la sede de Constantinopla:

Hemos confirmado con una votación la costumbre en vigor desde hace tiempo, según la cual la iglesia de Constantinopla ordena a los metropolitanos de las diócesis de Asia, Ponto y Tracia... (Epístola enviada por los padres conciliares al papa León: León I, *Ep.* 98, PL 54, 956-960.

Es más, algunos obispos de Constantinopla anteriores a ese concilio ecuménico extenderán su influencia a regiones más lejanas, como Armenia y el Ilírico, entrando en este último caso en conflicto con la sede romana.

Obviamente, toda esta práctica, toda esta costumbre necesitaba nuevamente de una confirmación oficial, que va a llegar, al igual que en 381, gracias a un concilio, el de Calcedonia del año 451. En el canon 28¹³ de ese concilio ecuménico se reconoce al obispo de Constantinopla el derecho de consagrar a los metropolitanos del Ponto, Asia Menor y Tracia (cf. cáns. 9 y 16, en los que se consagra su carácter de sede de apelación para los obispados de esas tres provincias), así como a los titulares de los obispados que estuvieran situados en tierras bárbaras limítrofes con esas tres provincias imperiales. En definitiva, se consagraba el hecho de que Constantinopla tenía jurisdicción sobre un amplísimo territorio del Imperio romano de Oriente, pero, y es algo muy importante, sin afectar a los territorios controlados por Alejandría y tampoco a los relacionados con Antioquía. Es curioso constatar cómo el territorio sobre el que se le otorgará jurisdicción directa será el mismo al que quede reducido el Imperio bizantino cuando las fuerzas islámicas le arrebatan, durante el siglo VII, los territorios orientales y egipcios.

Este canon 28 es también de gran importancia porque aunque se reconocía la primacía romana (Epístola enviada por los padres conciliares al papa León: León I, *Ep.* 98, PL 54, 956-960), ante todo se venía a afirmar que a la sede de Roma se le había otorgado la primacía en virtud de que era *la capital del Imperio*, situación de la que en aquellos momentos también gozaba Constantinopla. En conse-

13. Apéndice documental 2.2, p. 809.

cuencia, y singularmente por su capitalidad, los firmantes en las actas conciliares reconocían la legitimidad de la Nueva Roma para ocupar el segundo lugar.

Esta parte del canon 28 del concilio de Calcedonia va a herir profundamente a la sede de Roma, hasta el extremo de que su titular en aquellos momentos, León I, nunca lo aceptará; y no tanto porque Constantinopla ocupara el segundo lugar como por la razón que se daba al porqué de la primacía romana: su carácter antiguo de capital imperial. Ello evidencia bajo qué cimientos se defendía la posición de la sede de la nueva capital imperial: Constantinopla basaba su primacía en que ella también era capital del Imperio, en que era la *Nea Roma*, expresión que significativamente formará parte del título oficial del obispo de esa ciudad (448). Por su parte, el pontífice romano, León I en este caso, defenderá que la primacía romana venía dada no por su capitalidad imperial sino por el origen apostólico de la sede, petrino en su caso, de la misma forma que la importancia de Alejandría y de Antioquía no venía dada por ser ambas grandes ciudades imperiales sino por la predicación en la primera de san Marcos y por la relación de san Pedro con la segunda. Se hace, pues, evidente que con estos criterios, Constantinopla quedaría, en opinión de Roma, excluida de cualquier situación de primacía.

La actitud de ambas sedes y los argumentos que utilizaban para defender sus respectivas posiciones son perfectamente comprensibles a partir de la situación política por la que ambas estaban atravesando, pues dada la problemática política occidental, Roma no podía autofundamentar su primacía únicamente en el hecho de su capitalidad, que por otra parte ya no estaba asegurada, la cual sí tenía plenamente confirmada Constantinopla. Así, pues, cada sede recurría, para defender la posición de privilegio que habían alcanzado a distintos argumentos: Roma a un origen apostólico que no tenía Constantinopla, y ésta a su carácter de «nueva Roma», a una capitalidad que Roma estaba perdiendo.

Pero los malentendidos entre ambas sedes no sólo se centrarán en el diferente motivo argumentado para defender la primacía sino también en cuestiones de jurisdicción patriarcal, concretamente sobre a quién correspondían los obispados balcánicos e ilíricos, cuestión nunca resuelta complementamente y causa de no pocos problemas eclesiásticos y políticos para los titulares de esas sedes, víctimas en no pocas ocasiones de los desencuentros entre el obispo de Roma y el de Constantinopla. Ejemplos significativos son los permanentes problemas que tenía el obispo de Tesalónica, vicario papal en la zona,

y en un caso concreto, el protagonizado por el obispo Esteban de Larisa, en Tesalia, quien, depuesto en 530 por Epifanio, obispo de Constantinopla, apeló a la sede romana, a Bonifacio II, como la única autoridad suprema que reconocía, a pesar de la pretensión del de Constantinopla en este sentido (cf. Esteban, *Libelo para Bonifacio*, PL LXV, 36-39). Ninguno de los dos patriarcados dejó nunca de interesarse por la zona, a pesar de que desde mediados del siglo VI amplias regiones fueron conquistadas por los pueblos ávaro y eslavo.

La actitud reacia de los titulares de la sede romana a aceptar los motivos dados para defender la posición de privilegio de Constantinopla y, por supuesto, a admitir un plano de igualdad con esa sede va a ser una constante en los siglos siguientes, de la misma forma que el patriarca de la nueva Roma tampoco va a dejar de dar sutiles pero firmes pasos encaminados no sólo a lograr esa igualdad con Roma sino a consagrarse, con el tiempo, en el primerísimo plano eclesiástico; a ello contribuirán hechos tales como la desaparición del Imperio de Occidente o la *Nov. Iust.* 131,2, en la que el emperador Justiniano situaba prácticamente en plano de igualdad a ambos patriarcados y omitía a los tres restantes, aunque siempre Roma en primer lugar. Pero quizá el dato más trascendental para ilustrar lo anterior sea la reacción primero del papa Pelagio II (588) (Pelagio II, *Ep.* 6, PL 72, 738-744) y posteriormente de su sucesor Gregorio Magno (595) ante el uso oficial por parte del patriarca de Constantinopla, Juan IV «El Ayunador», del título de «Patriarca ecuménico», si bien éste ya había sido utilizado anteriormente por obispos de otras sedes importantes, Roma y Constantinopla incluidas. La traducción latina que en Roma se dio al término griego «ecuménico», esto es, universal, hizo pensar que se trataba de una autoelevación del *status* de Constantinopla y que se atacaba a la autoridad moral y apostólica de la sede romana, creencia que ocasionó la queja de Gregorio Magno ante el patriarca de Constantinopla y su rechazo a la existencia de un obispo universal, ya que en el contexto de esa polémica Gregorio Magno acabó proclamándose *servidor de los siervos de Dios* (cf. Gregorio Magno, *Reg. Ep.* I,24). Ahora bien, entre los bizantinistas no hay general acuerdo en determinar qué es lo que pretendía Juan IV «El Ayunador» con la utilización de esa expresión en su titulación oficial, ya que las opiniones oscilan entre quienes consideran que pretendía superar a la autoridad romana, quienes se inclinan por pensar que se trataba de una reafirmación del poder del obispo de Constantinopla en su propia jurisdicción, y, por último, quienes defienden que era un intento de reafirmar la autoridad de la

sede de Constantinopla frente a los monofisitas que habían organizado ya su propia jerarquía eclesiástica. Pero ni que decir tiene, como viene siendo evidente en nuestra exposición, que ese rechazo romano no impidió que los patriarcas de Constantinopla utilizaran este título, reconocido tácitamente por todos los emperadores —el emperador Mauricio incluso ordenó a Gregorio Magno que no repitiera sus ataques y críticas al respecto— excepto por el usurpador Focas (602-610), quien precisamente por prohibir su uso al patriarca de Constantinopla y reconocer la primacía absoluta de Roma consiguió que su usurpación fuera legitimada por los pontífices romanos (Pablo Diácono, HL IV,37).

La historia posterior relativa a los privilegios alcanzados por la sede de Constantinopla no hace sino redundar en lo que ya había alcanzado entre finales del siglo IV y la primera mitad del siglo V con ese añadido «ecuménico» de finales del siglo VI, pues en el canon 36 del llamado concilio Quinisexto, celebrado en Constantinopla en 691-692 bajo el primer mandato de Justiniano II (685-695), se otorgaban a la sede de Constantinopla los mismos privilegios que a la de Roma, reconociendo a ésta solamente una primacía de honor. Todo lo anterior y el que el concilio no reconocía muchas prácticas disciplinares eclesiásticas propias de Occidente provocaron que no fuera considerado «ecuménico» por Roma.

El camino de la sede patriarcal de Constantinopla en lo que se refiere a las circunstancias que rodearon su ascenso al primer plano jerárquico de la cristiandad antigua fue recorrido con relativa rapidez, como se ha podido ver, pues adquirió esos privilegios en algo más de un siglo, entre la fundación de la capital por Constantino y la celebración del concilio de Calcedonia en 451; los logros posteriores no son sino apuntes a una situación ya consolidada. Una situación consolidada a la que accedió básicamente por ser la sede episcopal de la gran capital imperial y gracias al apoyo decidido que en este sentido prestaron prácticamente todos los emperadores desde Constancio II.

Ya hemos visto cómo el ascenso de la sede episcopal de Constantinopla debe prácticamente todo al hecho de que en ella coincide el carácter de capital imperial, de la misma forma que el ascendente, no importa en qué grado, que el patriarca de Constantinopla llegará a tener en la cristiandad imperial está en relación directa con el hecho de su cercanía al emperador; se trata, no hay que olvidarlo, de la institución eclesiástica más cercana físicamente a él. Ya hemos dicho anteriormente, pero también lo hemos visto en el primer

epígrafe de este capítulo, cómo la sede de Constantinopla es la que conoce más intromisiones por parte del emperador.

La sede episcopal de Constantinopla va a conocer numerosos obispos, pero también va a conocer, en su sucesión, numerosas deposiciones, tanto por decisión conciliar como imperial e incluso popular; tras esas drásticas medidas se encuentran, en no pocas ocasiones, motivos a la vez políticos y teológicos. Dadas las numerosas querellas dogmáticas y cristológicas que va a conocer la cristiandad bizantina, querellas en las que, como hemos visto, participaban activamente la autoridad secular, el emperador y la autoridad eclesiástica, los obispos, no debe extrañar que entre los titulares del obispado de Constantinopla haya representantes de prácticamente todas las tendencias; así, encontramos arrianos como Eusebio de Nicomedia o Eudoxio de Antioquía, nicenos como Pablo Confesor o Gregorio Nacianceno, arrianos moderados como Macedonio I, ortodoxos como Juan Crisóstomo o Flaviano, calcedonenses como Anatolio, Genadio o Epifanio, unionistas como Acacio o Timoteo I, neocalcedonenses como Menas o Eutiquio, monotelitas como Sergio, Pirro o Pedro. La llegada al trono episcopal de unos y la salida de otros se deberá, en consecuencia, tanto a la presión de la población como, sobre todo, a la tendencia cristiana del emperador de aquellos momentos. Ésta es la razón por la cual algunos obispos de Constantinopla reciben un calificativo particular, *confessores*, puesto que han sufrido por la fe; en algunos casos reciben este tratamiento por el conjunto de la comunidad cristiana, en otras únicamente por los partidarios de la tendencia cristiana que habían defendido.

Pero esa cercanía al emperador reportó también a la sede de Constantinopla un nuevo fruto: la *endèmusa* (*synodos endèmousa*) o sínodo permanente, que consistía en la reunión, presidida por el titular de esa sede, de los obispos que en un determinado momento estuvieran en Constantinopla. Se trata al parecer de una costumbre antigua que tal vez haya que remontar al mismo momento de la consagración de la ciudad como capital imperial, pero que parece oficializarse, una vez más, en el concilio de Calcedonia del 451, cuando se decide que la «reunión de obispos que estaban en tránsito en Constantinopla» debía llamarse sínodo, tras afirmar el obispo de Constantinopla, Anatolio, que «una costumbre que se remonta a hace tiempo, autoriza a los santos obispos que están en tránsito en la ciudad a reunirse para tratar asuntos eclesiásticos que puedan surgir, a reglamentar sobre todos los asuntos y a responder a las cuestiones que se les planteen». A partir de ello puede pensarse que Cons-

tantinopla parece constituirse en la sede de apelación del Imperio, aunque en esta ocasión tampoco hay general acuerdo en determinar si en ese momento lo es sólo para los territorios sobre los que tenía jurisdicción, Tracia, Ponto y Asia, o para todos los obispados/patriarcados del Imperio de Oriente.

Dentro de la relación entre el patriarca de Constantinopla y el emperador no deben olvidarse hechos como que, desde mediados del siglo V, se atestigua que es el patriarca de Constantinopla quien corona al emperador (Const. VII Porfir., *De Caerem.* 748); como bien decía L. Bréhier, debido a esta «atribución», los patriarcas de Constantinopla únicamente considerarán legítimos a aquellos emperadores que ellos hubieran coronado.

Constantinopla contaba con numerosos ámbitos cristianos que tenían diversas funciones: iglesias, hospicios, *martyria*, monasterios, etc., pero de entre ellos destaca la llamada «gran iglesia», que abarcaba a la iglesia de Santa Sofía, la de Santa Irene, la de San Teodoro y la de la *Theotokos*; su clero en el año 535 estaba integrado por quinientas veinticinco personas, con diversas categorías eclesiásticas (*Nov. Iust.* 3,1-2). Dirigida por el patriarca, gozaba de gran autonomía y riquezas, a cuyo constante incremento contribuían las exenciones fiscales confirmadas por prácticamente todos los emperadores, pero también las donaciones imperiales y las entregadas por particulares. Demostrativo de la enorme riqueza acumulada por la «gran iglesia» de Constantinopla no es tanto el hecho de que sus fondos se utilizaban en ocasiones para redimir a cautivos, pues es algo común a otras iglesias, como que fueran precisamente las riquezas de esa «gran iglesia», ofrecidas al emperador Heraclio por el patriarca Sergio, las que permitieron superar, hacia 618, una enorme crisis económica y reaccionar con éxito frente a los persas, que habían conquistado Egipto, Siria y Palestina (Nicéforo, *Brev.* 12,2).

Constantinopla también fue llamada *Nueva Jerusalén* debido a la cantidad de reliquias que sus iglesias y *martyria*, urbanos y de su *hinterland*, llegaron a albergar (*Vida de Daniel el Estilita* 10). Constantinopla nació sin una tradición cristiana notable, por lo que también se le hizo preciso adquirir reliquias. La importancia de las reliquias para Constantinopla lo evidencian hechos como la petición que varios emperadores y emperatrices realizaron ante el papa para que enviara reliquias apostólicas, o como las ceremonias de *adventus*, de llegada de reliquias a la capital, pues éstas eran recibidas en el límite del perímetro urbano de Constantinopla por el mismo patriarca —en ocasiones junto a la familia imperial—, quien en una so-

lemne procesión recorría la ciudad hasta depositarlas en la iglesia correspondiente; las reliquias de Samuel, de Zacarías, padre de Juan el Bautista, de Timoteo, de Andrés, de Lucas, de Esteban Protomártir, por lo que se refiere a santos bíblicos o mártires, y las de los obispos de Constantinopla, Pablo, Juan Crisóstomo y Flaviano, recibieron esos honores.

En la caída en desgracia de estos tres patriarcas y la de algunos otros más participaron activamente las comunidades monásticas de Constantinopla, de antigua tradición, pues, como bien demostró G. Dagrón, el monacato está presente en esa ciudad desde mediados del siglo IV. Como no podía ser de otro modo, la comunidad monástica de la sede patriarcal de Constantinopla va a reflejar muchas de las tendencias cristianas conocidas en los siglos posteriores a Calcedonia.

3. LA ACTIVIDAD MISIONERA DE LA IGLESIA BIZANTINA

El cristiano Imperio bizantino estaba rodeado por toda una serie de etnias, pueblos o naciones que no profesaban la religión cristiana, que escapaban por tanto a la tan deseada identidad entre *ecumene* cristiana e Imperio. La labor de todo eclesiástico consistía no sólo en conservar pura y firme la fe de sus fieles sino en incrementar esa comunidad cristiana atrayendo con la predicación a pueblos y gentes que desconocían la verdadera fe, y como buen cristiano, fuera cual fuera su confesión o tendencia, el eclesiástico bizantino, por su propia iniciativa o por la de una iglesia local, cumplió con la misión de llevar el Evangelio a pueblos que lo desconocían. Por otro lado, algunos emperadores bizantinos utilizarán la práctica evangélica hacia otras comunidades para así conseguir, entre los recién convertidos, aliados políticos frente a otros enemigos o, cuando menos, para evitar ataques contra el propio territorio, pues entre los ambientes políticos y eclesiásticos bizantinos se acabará extendiendo la idea, desde el siglo IV pero sobre todo a partir del siglo VI, de que la conversión de un pueblo bárbaro al cristianismo suponía una garantía para evitar los daños que sus incursiones podían causar a los intereses imperiales; por lo tanto, en esta faceta misionera, la religión cristiana también aparece como un poderoso elemento apto para ser instrumentalizado políticamente por los dirigentes del Imperio bizantino. Emperadores como Justiniano I en el siglo VI desarrollarán un plan institucional en el que se utilizará a los misioneros como agentes de la política imperial; por ello no debe sorprender que estos misione-

ros desarrollen su misión fundamentalmente entre los dirigentes de las naciones a convertir y no entre el pueblo en sí, esperando que a la conversión del dirigente siguiera la del pueblo en masa. Todo lo anterior es característico de la actividad misionera de la iglesia (y del Estado) bizantina.

Objetivo de la actividad misionera de los hombres de religión del Imperio bizantino serán siempre los pueblos bárbaros que paulatinamente se van acercando a las fronteras de su territorio; gentes nórdicas y orientales, ajenas a la religión cristiana, como godos, hunos y eslavos, gentes bárbaras pero siempre vecinas de las tierras imperiales del este y sur del Imperio, como nobatianos, árabes, axumitas, himairitas. Como bien indica G. Dagrón, la iglesia bizantina se dividió en la práctica esas áreas de misión, de tal forma que las áreas axumitas e himairitas fueron competencia de la de Alejandría, la siríaca de Antioquía se centró en la persa, armenia y árabe, y la de Constantinopla en las zonas fronterizas del Ponto, Asia y Tracia, territorios vinculados jurisdiccionalmente a esa ciudad, como se ha visto en el epígrafe anterior. Puesto que las cristiandades evangelizadas por sirios y egipcios son tratadas en otros capítulos, en este epígrafe nos vamos a ocupar de las misiones evangelizadoras relacionadas de una u otra forma con la iglesia de Constantinopla y con los círculos imperiales, punto en el que, sin embargo, se tratarán brevemente algunas misiones de iniciativa imperial dentro de zonas reservadas tradicionalmente a la iglesia copta.

En el capítulo anterior se ha tratado sobre el cristianismo y los pueblos germánicos, pero en este epígrafe dedicado a la actividad misionera de la iglesia bizantina no podemos olvidar que hubo diversas ramas del pueblo godo que no migraron hacia Occidente sino que se quedaron en tierras fronterizas del Imperio de Oriente.

Como es sabido, hubo exitosas misiones bizantinas de signo ortodoxo entre los godos, entre ellas la del obispo de Tomes, Vetrano, que evangelizó a los godos de Gotia-Crimea con el credo niceno, en el mismo período en que el obispo Ulfila se encontraba entre los godos danubianos. Los godos de la zona de Gotia-Crimea se mantuvieron siempre fieles a la fe con la que se les había evangelizado, una fidelidad que podemos comprobar a principios del siglo V cuando solicitan un obispo a Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla (Juan Crisóstomo, *Cartas a Olimpia* IX,21¹⁴), o a mediados del si-

14. Apéndice documental 3.1, p. 809.

glo VI, al realizar una petición de este mismo carácter al emperador Justiniano I (Procopio, BG VIII,iv,9.12¹⁵).

La alusión a Juan Crisóstomo que acabamos de realizar nos permite avanzar unos pasos más en el desarrollo del compromiso que la iglesia bizantina, que la iglesia de Constantinopla va a establecer con la actividad misionera, pues a este obispo de la capital imperial de principios del siglo V se le puede considerar perfectamente como el primero en comprometerse oficialmente con esta actividad. Además del mencionado envío de un obispo a los godos ortodoxos, que acabamos de ver, se afana en localizar clérigos conocedores de la lengua de estos bárbaros (Teodoreto de Ciro, HE V,30¹⁶) y se interesa por la evangelización del pueblo huno.

El otro gran enemigo de las poblaciones del Imperio bizantino, especialmente de las poblaciones balcánicas durante los siglos V y VI, es el pueblo huno, en sus diversas ramas o grupos. La documentación que poseemos para aquella época nos habla de varias misiones evangelizadoras salidas de territorio bizantino hacia los lugares de asentamiento de ese pueblo de procedencia esteparia. Pero al contrario de lo que ocurre con el cristianismo en el seno del pueblo godo, las misiones evangelizadoras hacia los hunos tendrán poco o ningún éxito, siendo por otra parte esta actividad un aspecto escasamente estudiado, sin duda debido a la indeterminación que sobre el particular encontramos en la literatura de la época. Éste es el caso de las primeras misiones hacia territorio huno que tienen lugar décadas antes de la irrupción espectacular de Atila, ya que, según Sozomeno, a finales del siglo IV o principios del siglo V, Teótimo, obispo de la pónica Tomes y amigo, significativamente, de Juan Crisóstomo, desarrolla una cierta labor evangelizadora en el cercano territorio huno, logrando incluso algunas conversiones (Sozomeno, HE VII,26,6-9¹⁷). Dentro de este mismo interés por el pueblo huno, Juan Crisóstomo envía, por esas mismas fechas y por intermedio de Leoncio de Ancyra, a unos eclesiásticos con la misión de evangelizar a los «nómadas escitas» (Teodoreto de Ciro, HE V,31¹⁸). Existe polémica entre investigadores, pues unos consideran que bajo esta denominación se esconde un intento de evangelizar a los godos —porque no es raro en los autores de aquella época que bajo la referencia

15. Apéndice documental 3.5, p. 810.

16. Apéndice documental 3.3, p. 809.

17. Apéndice documental 3.2, p. 809.

18. Apéndice documental 3.4, pp. 809-810.

a escitas se haga alusión a los godos— frente a otros, singularmente E. A. Thompson y G. Dagron, que consideran que se trata de una misión con destino al territorio huno, ya que Teodoreto de Ciro distingue claramente en otras partes de su obra entre godos y escitas, que habría que interpretar como hunos. Fuera o no el territorio huno el destino de la misión encomendada por Juan Crisóstomo, lo cierto es que la perpetuación del paganismo entre las gentes hunas es un hecho durante décadas, durante todo el siglo V. Es preciso llegar otra vez al reinado del emperador Justiniano para que volvamos a encontrar alguna relación entre religión cristiana y pueblo huno, por intermediación además de agentes del Imperio bizantino.

Hasta ahora hemos visto diversas acciones de eclesiásticos bizantinos que pueden, de una u otra forma, ser presentadas como actividades de misión evangelizadora, pero no se conoce que los emperadores del siglo V pensarán especialmente en desarrollar un plan general de misiones para lograr la conversión al cristianismo de los pueblos paganos vecinos, como tampoco lo hay por parte de la iglesia bizantina como institución en sí; cierto es que son eclesiásticos bizantinos, clérigos y obispos, los que desarrollan o auspician la labor misionera, pero ésta no forma parte de ningún plan general. Lo que sí hizo la iglesia bizantina fue nombrar y enviar obispos cuando tenía noticia de la existencia de una comunidad cristiana de cierta entidad entre algún pueblo bárbaro, pero esto es algo que no puede considerarse estrictamente como actividad misionera de la iglesia bizantina. Hay que esperar al siglo VI para encontrar un plan misionero de carácter oficial pero en el que tiene más iniciativa el emperador, en este caso Justiniano, que la propia iglesia bizantina, razón por la cual las siguientes reflexiones deben ser vistas también como parte de la política religiosa de los emperadores bizantinos.

En la corte bizantina de la primera mitad del siglo VI se va a desarrollar una notable actividad que podríamos calificar indudablemente de misionera, auspiciada por la pareja imperial de aquellos momentos, Justiniano y Teodora, y comprensible tanto en el contexto de la repetida idea del emperador de su compromiso con la expansión de la verdadera fe entre paganos y entre cristianos díscolos o herejes, aspecto éste que ya hemos tratado en un epígrafe anterior, como en el de su convencimiento de que la comunidad de fe acercaría inevitablemente a pueblos hasta entonces enemigos; un método que se consideraba, por tanto, útil para lograr su asimilación al Imperio.

Resulta muy significativo que pueblos bárbaros menores, vecinos del territorio imperial, acaben bajo el mandato de Justiniano (527-565) convirtiéndose en aliados del Imperio a través precisamente de la conversión al cristianismo de sus dirigentes; éste podría haber sido el caso de una rama de los hunos, concretamente los situados en el Bósforo Cimerio, cuyo dirigente, Grod, se convierte al cristianismo apadrinado por el emperador (Malalas, *Chron.* XVIII,14 [Bo 431]¹⁹), decisión que por cierto también toma en ese mismo período el dirigente de otro pueblo vecino del Imperio, Gretes, rey hérulo (Procopio, BG VI,xiv,33-34; Malalas, *Chron.* XVIII,6 [Bo 427]; Teoph., *Chron.* a. M. 6020)²⁰. Sabemos del éxito de la conversión cristiana del dirigente hérulo y de su pueblo, y además, en virtud precisamente de su vinculación a la religión cristiana, los hérulos del siglo VI acabarán convirtiéndose en aliados del Imperio. Sin embargo, los datos con los que contamos para el caso huno nos hablan del escaso éxito obtenido por la labor de Justiniano: los hunos del Bósforo Cimerio no siguieron a su dirigente en su conversión —quien a su vuelta se había «atrevido» a fundir sus ídolos— sino que le asesinaron. Así, pues, la rama de los hunos bosforitas, a pesar de los intentos del emperador Justiniano, no fue captada para la comunidad cristiana.

No conocemos a ciencia cierta los detalles por los cuales los dirigentes de esos pueblos bárbaros asentados en las fronteras septentrionales del Imperio en el siglo VI fueron convencidos para que adoptaran el cristianismo, pero, puesto que conocemos el interés del emperador Justiniano por lograrlo, así como los métodos que utilizó para conseguir conversiones entre otros pueblos —singularmente el envío de eclesiásticos para evangelizar a sus dirigentes—, la lógica obliga a pensar que este emperador también envió a misioneros para lograr la evangelización de hérulos y hunos; pero, como bien lo demuestran algunos casos, no siempre la conversión del dirigente garantizaba que el pueblo adoptara también la religión cristiana y rechazara la que hasta entonces habían seguido.

En ese mismo contexto justiniano y además de las dirigidas a hunos y hérulos, también tienen lugar en lo que se refiere a pueblos vecinos de las fronteras septentrionales del Imperio las conversiones, gracias a la actividad misionera bizantina auspiciada por ese emperador, de los lazos y de los abjasios —aunque éstos ya habían recibido misioneros en el siglo IV— (Procopio, BG VIII,iv,12); si bien

19. Apéndice documental 3.8, p. 810.

20. Apéndice documental 3.6, 3.7, p. 810.

desconocemos los pormenores de estas misiones, sí debemos hablar de su éxito, pues estas poblaciones de la costa oriental del mar Negro permanecieron bajo control eclesiástico bizantino desde época del emperador Justiniano hasta la conquista turca.

Tampoco podemos olvidar la preocupación del emperador por lograr la conversión de las tribus bereberes y moras de la reconquistada África, ya que envió eclesiásticos para adoctrinarlos y para construir edificios de culto cristiano que sustituyeran a los ámbitos culturales paganos (Procopio, *Edificios* VI,ii-iii²¹).

Constatamos también otras acciones misioneras de la iglesia bizantina auspiciadas por esa pareja imperial, que presentan un signo muy particular, pues denotan perfectamente la existencia de varias cristiandades en el seno del Imperio del siglo VI pero también una similar actitud misionera.

Así documentamos el envío por decisión del mismísimo Justiniano de una misión dirigida por clérigos calcedonenses con objeto de evangelizar a las tribus nobatianas del este de la Tebaida, misión que fracasó (Juan de Éfeso, HE III,iv,6), pero no así la exitosa misión evangelizadora ante ese mismo pueblo del presbítero monofisita alejandrino Juliano, misión financiada entre 540 y 545 por la emperatriz Teodora, como es sabido cercana al monofisismo (Juan de Éfeso, HE III,iv,7). Esta exitosa conversión se vincula a la actividad misionera de la iglesia egipcia que es tratada en el siguiente capítulo, pero no hay duda, como bien apunta Meyendorff, de que en la fracasada misión calcedonense debe verse una expresión directa de la política de expansión del cristianismo sostenida por el Imperio bizantino de Justiniano.

Ya hemos visto que el emperador Justiniano prácticamente no mostró ninguna tolerancia hacia el paganismo de tipo helénico que aún existía entre sus súbditos, pero parece permitir que algunos eclesiásticos desarrollen una actividad misionera entre los paganos, pues éste es el caso del obispo monofisita Juan de Éfeso, quien a mediados del siglo VI dice haber convertido a ochenta mil campesinos paganos de Asia Menor (Juan de Éfeso, *Vida de los Padres de Oriente*, 47, lo llama «misión»).

Eslavos y búlgaros, todos ellos paganos, toman contacto directo con el Imperio bizantino y con su cristiandad; los dos primeros, en la segunda mitad del siglo VI; y el tercero, fundamentalmente a partir del siglo VI; pero, paradójicamente, la actividad misionera bizan-

21. Apéndice documental 3.9 y 3.10, p. 810.

tina entre ellos es muy tardía: se produce cuando ya se ha superado la querrela interna iconoclasta. La misión evangelizadora bizantina primero hacia moravos y luego hacia búlgaros es impulsada por el patriarca de Constantinopla, Focio, durante el primer período de su patriarcado (858-867), bajo los auspicios del emperador Miguel III (842-867). Han tenido que pasar casi tres siglos para que volvamos a encontrar una misión evangelizadora de la iglesia bizantina, lapso temporal entre la segunda mitad del VI y la segunda mitad del IX que puede explicarse atendiendo tanto a las dificultades militares por las que atraviesan las gentes del Imperio bizantino ante la pujanza islámica de los primeros momentos como por la importante querrela iconoclasta, que afectó a todos los órdenes de la vida del Imperio bizantino.

De entre las varias conclusiones que pueden extraerse del estudio de la actividad misionera bizantina destacaremos por un lado la práctica inexistencia en el siglo V de una plan general de carácter institucional, tanto de la propia esfera imperial como de la eclesiástica bizantina. La labor misionera que hemos documentado es llevada a cabo por eclesiásticos a título individual, sin ningún apoyo oficial declarado más que el de algún obispo de Constantinopla. Va a ser fundamentalmente uno el emperador públicamente comprometido con la actividad misionera, Justiniano, en el siglo VI; su objetivo serán los dirigentes de los pueblos bárbaros, y sólo más tarde, y con el concurso del dirigente convertido, se fijará la atención en el pueblo en sí.

4. LA ESPIRITUALIDAD BIZANTINA

Como en tantos aspectos de la historia de la primera época del Imperio bizantino, también en la espiritualidad se advierte una evidente continuidad con la época anterior, si bien deben tenerse en cuenta varios hechos que son los que en cierto modo permiten presentar esta época como de continuidad pero también de innovación; nos referimos a que la Iglesia está ya firmemente establecida como una institución privilegiada del Imperio, a que existen formas particulares de la práctica monástica que se popularizan enormemente; en fin, que en este período se celebra el concilio de Calcedonia, momento que se considera como el final de la primera época patristica a pesar de que, como hemos visto, no todas las cuestiones dogmáticas se aclararon.

4.1. El monacato bizantino

Desde la primera época bizantina los monjes van a recibir una especial consideración por parte del conjunto de la sociedad imperial, tanto de las áreas rurales como de las urbanas. La coexistencia de monacato rural y urbano es una de las características más notables del Imperio bizantino en lo que se refiere a esta faceta.

Junto a eremitas y cenobitas, ya tratados, existen otros tipos de monacato característicos de este período. Por un lado hablamos de la *laura*, recinto donde los monjes viven en celdas separadas, alejados unos de otros, pero que tienen un edificio central común en el que una o dos veces por semana participan en la liturgia dirigida por un abad o padre espiritual de todos los monjes de la *laura*; las *lauras* primigenias y más conocidas son las de Palestina, especialmente la fundada por Eutimio, y la Gran *Laura*, fundada por san Sabas a finales del siglo V.

Por otro lado tratamos de los eremitas extremos, aquellos que se procuraron unas condiciones de vida tan duras²², o tan especiales como los *boskoi*, que deambulaban prácticamente desnudos por los campos, sin ninguna dirección espiritual y que se alimentaban tan sólo de hierbas y semillas²³. Los *locos de Dios*, cristianos también sin ninguna dirección espiritual, que adoptaban comportamientos antisociales para así, al ser vejados y criticados por la sociedad, ganarse el amor de Dios; Simeón el Loco es uno de los casos más significativos²⁴. Los *estilitas*, que subidos a una de las viejas columnas de los templos paganos se sometían a unas duras condiciones de vida y a un rezo prácticamente permanente para acercarse más a Dios. En la mente de todos está Simeón Estilita el Viejo²⁵, pero no debemos olvidar a Simeón Estilita el Joven o a Daniel Estilita, o a esa enorme población de estilitas que según un texto contemporáneo cayeron de sus columnas debido a una enorme tormenta.

Sean monjes de cenobio, monjes de *laura* o eremitas extremos, debemos recordar aquí la acertada propuesta de Peter Brown al atribuirles en las áreas rurales sin una administración imperial directa una función de *patronus loci*, pues a ellos acudía la población no sólo para implorar plegarias, curaciones, etc., sino como árbitros de

22. Apéndice documental 4.2 y 4.3, p. 811.

23. Apéndice documental 4.5, p. 811.

24. Apéndice documental 4.6, p. 812.

25. Apéndice documental 4.7, p. 812.

cuestiones meramente cotidianas o como mensajeros correspondidos por las autoridades imperiales.

Por lo que se refiere al monacato urbano, nos centraremos en el que se desarrolló en Constantinopla, donde, como demostró G. Dagron, los monjes están bien presentes desde la segunda mitad del siglo IV, cuando monjes sirios comenzaron a fundar comunidades monásticas en la nueva Roma, adquiriendo pronto influencia en la sociedad de la ciudad y en los círculos imperiales. Los ámbitos monásticos de Constantinopla fueron estudiados hace ya varias décadas por Janin, quien localizó centenares de ellos; pero si tuviéramos que destacar alguno nos inclinariamos por el de los *acemetas*, monjes cuya vida estaba destinada a una oración perpetua y que fueron los que más ascendiente tuvieron entre la variada sociedad de Constantinopla, pues defendiendo una firme actitud calcedonense hasta el punto de ser condenados por su excesiva intransigencia, fueron capaces de imponer y deponer patriarcas de la ciudad.

A partir del concilio de Calcedonia²⁶, los monjes de cenobio, de monasterio, fueron sometidos al control eclesiástico, al control del obispo de la ciudad más cercana, e incluso recibieron las órdenes eclesiásticas, un control que incrementará Justiniano un siglo más tarde al exigir al que quería ser monje un noviciado de tres años, tras los cuales se le obligará a los votos de pobreza, castidad y obediencia (*Novella V*). Con ello se reglamentaba toda la vida de los monjes en el conjunto de la institución privilegiada del Imperio bizantino, que era la iglesia, a la que los monjes se habían opuesto en no pocas ocasiones, participando activamente en las querellas religiosas y contestando la autoridad de los obispos.

4.2. El clero bizantino

En este grupo encontramos ciertas novedades respecto al período anterior, pues debemos tener en cuenta la fuerte dependencia que el clérigo, en sus diversos grados, tenía del obispo, más si cabe si éste era metropolitano y patriarca. Pero en este período se observa respecto al clero que el grado eclesiástico, esto es, diácono, presbítero, etc., no se corresponde siempre con la función que desarrolla en el seno de la Iglesia, de tal forma que puede decirse que surge una jerarquía de funcionarios eclesiásticos encargados especialmente de la administración y tutela de los bienes de las iglesias; así podemos en-

26. Apéndice documental 4.1, p. 811.

contrar, como bien ha enumerado José Simón Palmer, al *chartophylax*, encargado entre otras cosas de los archivos, al *syncellos*, el hombre de confianza del obispo, al *nomikos-notarios*, secretario, al *oikonomos*, ecónomo, al *skevophylax*, sacristán, etcétera.

La iglesia bizantina, incluso la de la primera época, ha querido ser caracterizada por sus discusiones teológicas y cristológicas. Aunque ello es cierto, también se preocupaba por el bienestar de los fieles, pues, como bien decía D. Constantelos, su actividad era una combinación de lo sagrado y lo profano, de lo eterno y lo temporal. Tanto el clérigo como el monje bizantinos desarrollan una notable actividad filantrópica, cuyo objetivo era cuidar a los enfermos, a los ancianos y a los huérfanos, preocuparse por los pobres, por las viudas y redimir a los cautivos. La legislación canónica del concilio de Nicea del 325 y del de Calcedonia del 451 determina la obligación de que la Iglesia construya instituciones destinadas a ese fin, ejemplo del cual son esos numerosos edificios que surgen en Constantinopla y en todo el Imperio llamados *xenodochia* (cuidado de enfermos y auxilio de extranjeros), *gerocomeia* (cuidado de ancianos), *ptocheia* (orfanatos), etcétera.

4.3. Mística y teología bizantina

Como hemos dicho al principio, tras el concilio de Calcedonia del año 451 se presta especial atención a la necesidad de interpretar y explicar las exposiciones dogmáticas hechas en los dos o tres siglos precedentes, así como a los caminos para reverenciar adecuadamente a Dios y alcanzar una mayor perfección espiritual. Mística y teología tienen por lo tanto un papel relevante en el cristianismo de la época protobizantina. Tanto clérigos como monjes van a participar en su desarrollo; entre ellos encontramos:

El *Pseudo-Dionisio el Areopagita*, bajo cuya denominación se esconde probablemente un monje sirio neoplatónico que vivió entre los siglos V y VI. De sus cuatro tratados conocidos, *La jerarquía celeste*, *La jerarquía eclesiástica*, *Los nombres de Dios* y *La teología mística*, es esta última, a pesar de su brevedad, la obra básica para comprender la mística bizantina²⁷. Su consejo básico es tratar de lograr una cercanía cada vez mayor a Dios a través de la purificación y la iluminación, pero poniendo énfasis en una teología que debe definir no lo que es Dios sino lo que no es, puesto que Dios es indefi-

27. Cf. Apéndice documental 4.8, pp. 812-813.

nible. Curiosamente, su enseñanza fue mejor recibida en el Occidente latino.

Juan Clímaco, monje del Sinaí, contemporáneo del patriarca de Jerusalén, Sofronio (primera mitad del siglo VII), quien en su *La escala del divino ascenso* enumera los pasos que el hombre debe dar para lograr las condiciones espirituales que le permitan acercarse a Dios; entre ellas enumera la renuncia al mundo y la penitencia, pero destaca especialmente su insistencia en la oración, pues ella ayuda a evitar los pecados y las tentaciones, es el alimento del alma y supone hablar con Dios al tiempo que permite la unión con él. La oración es la riqueza del monje y el tesoro del eremita; no debemos olvidar que la contemplación y la oración frecuente eran el ideal perseguido por muchos monjes. Esta obra de Juan Clímaco fue considerada por los monjes bizantinos como una de las más completas guías de perfección y de la vida ascética.

Máximo el Confesor, el último gran místico de este período, pues falleció a finales de los años sesenta del siglo VII, redactó un completo comentario a las obras del Pseudo-Dioniso el Areopagita y además toda una serie de obras de carácter místico y espiritual, como la *Mystagogia* (de la que hablaremos más tarde), *La vida ascética o Centurias sobre la caridad*. Para él la perfección, y por lo tanto la mayor cercanía a Dios, se logra con la práctica de las virtudes como la caridad, la humildad, etcétera.

En Bizancio la espiritualidad también se desarrolla a través de un complejo y elaborado *ritual litúrgico*, que es la expresión misma de la fe y que está cargado de un fuerte contenido simbólico así como de una interpretación dogmática de los textos sagrados; de origen siríaco fundamentalmente, los elementos que la caracterizan los adquirió y desarrolló entre el siglo IV y el VIII. El Pseudo-Dioniso analiza también la liturgia en *La jerarquía eclesiástica*; y el mismo Máximo el Confesor sistematizó la espiritualidad de la liturgia bizantina en su *Mystagogia*, pues se trata de una interpretación simbólica de la liturgia, que en la iglesia bizantina conoció dos anáforas principales, la llamada *Liturgia de san Juan Crisóstomo*, que es la utilizada habitualmente, y la *Liturgia de san Basilio*, usada en ocasiones excepcionales.

Desde muy pronto, en la liturgia bizantina alcanzan un especial papel el canto y la *himnografía*, a la que muchos autores otorgan un alto contenido teológico a pesar de ser un evidente género poético. Uno de los mayores representantes de la primera época bizantina es *Romano el Meloda*, contemporáneo de Justiniano e introductor en

la liturgia de Constantinopla de la forma himnica, únicamente vocal, conocida como *kontakion*, en cuyos textos están representadas las principales fiestas litúrgicas, las vidas de santos y el Evangelio; el *kontakion* va a tener su esplendor durante los siglos VI y VII, siendo reemplazado poco después por el *kanon*. A Romano el Meloda se le ha solido atribuir el más conocido himno bizantino, el *Akátistos*, literalmente «no sentado», pues así se cantaba y se canta; pero lo único seguro es que su composición tuvo lugar en la misma época, mediados del siglo VI²⁸. Este himno, que es una defensa de la Virgen como madre de Dios, cristología negada por los nestorianos desde el concilio de Éfeso del 431, se incardina en el gran desarrollo que el culto a la Virgen, a la *Theotokos*, conoció en el conjunto del Imperio bizantino y en Constantinopla, en particular desde ese momento, siendo significativo que prendas supuestamente pertenecientes a la Virgen se guardaran en la iglesia de las Blaquernas o que la procesión de un icono de la Virgen por las murallas de la ciudad la salvara del asedio ávaro-persa en el año 626, milagro del que habla Teodoro el Syncelo en su *Homilía sobre el asedio a Constantinopla*²⁹.

Como hemos tenido ocasión de comprobar en el primer epígrafe, el problema fundamental de la religión cristiana en el Imperio bizantino es la interpretación de lo que se decidió en los primeros grandes concilios ecuménicos. Las querellas nestoriana, monofisita, monoenergética y monotelita generaron problemas sociales y políticos pero también una amplia literatura de carácter teológico. Además de Nestorio y de los patriarcas Acacio, responsable del *Henotikon* de Zenón, y Sergio, impulsor de la *Ekthesis* de Heraclio, y dejando aparte a Severo de Antioquía o Filoxeno de Mabog (Hierápolis), pues pertenecen al ámbito siríaco, son numerosos los *teólogos bizantinos* de lengua griega que van a dedicar sus escritos a la defensa del concilio de Calcedonia en sentido estricto, a la de la nueva interpretación del mismo, auspiciada por el emperador Justiniano y conocida generalmente como *neocalcedonismo*, e incluso a la del monotelismo.

No podemos ser exhaustivos a la hora de enumerar sus obras; baste aquí mencionar de entre los neocalcedonenses a *Juan el Gramático*, autor de una *Apología* en defensa de Calcedonia, pero sobre todo a *Leoncio de Jerusalén*, el más destacado teólogo neocalcedonense del siglo VI con sus obras *Contra monophysitas* y *Adversus nestorianos*, en las que estudia la existencia de una o dos naturalezas en Cristo y cómo

28. Cf. Apéndice documental 4.9, p. 813.

29. Cf. Apéndice documental 4.10, p. 813.

se ha producido su unión, y en las que acepta la doctrina de las «dos naturalezas» formulada en Calcedonia y considera que no existe ningún conflicto entre ésta y lo dicho por Cirilo de Alejandría, que, recordemos, era uno de los puntos que separaba a los monofisitas del concilio de Calcedonia. También al mismísimo emperador *Justiniano*, él mismo un competente teólogo y autor de dos obras destacadas: *Contra monophysitas* y *Professio rectae fidei adversus Tria Capitula*; especialmente en esta última, en forma de edicto, defiende unos postulados muy similares a los expuestos por Leoncio de Jerusalén, ya reflejados en sus edictos de 533 y 544, pues en la formulación de la primera aún no había podido conciliar bien la doctrina de Calcedonia con la de Cirilo; y por último, a *Anastasio del Sinaí*, más conocido por sus *Preguntas y respuestas*, pero que compuso una defensa de la doctrina neocalcedonense así como numerosas obras contrarias al monotelismo, singularmente *Capita adversus monotheletas*.

Por lo que se refiere a los calcedonenses estrictos debemos mencionar la obra *De sectis*, escrita entre los años 581-607 y atribuida a *Leoncio de Bizancio*, y que en diez capítulos defiende el concilio de Calcedonia resumiendo todas las tendencias teológicas de la época; en ella se hace una defensa vehemente de los llamados «Tres Capítulos», esto es, de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, que recordemos fueron condenados en el V concilio ecuménico de Constantinopla en el año 553 a instancias de Justiniano I. Entre los defensores del concilio de Calcedonia también se encuentran los africanos *Liberato de Cartago* y *Facundo de Hermiana*, que citamos aquí porque eran originarios de territorios occidentales pertenecientes en el siglo VI al Imperio bizantino en virtud de las conquistas de Justiniano.

De los teólogos bizantinos de esta época, defensores del concilio de Calcedonia y contrarios tanto al monofisismo como a la monoenergía y al monotelismo, destacan dos eclesiásticos del siglo VII: *Sofronio*, el patriarca de Jerusalén que tuvo que entregar la ciudad a los árabes en el año 638, quien compuso un *Florilegium* de más de seiscientas citas contrarias al monotelismo, y una *Carta sinodal*, enviada al patriarca Sergio de Constantinopla y al papa Honorio; es una confesión de fe, su obra más dogmática y la primera reacción al monotelismo. Y de nuevo a *Máximo el Confesor*, del que ya hemos mencionado su faceta «mística». Su teología fundamentada en el estudio y defensa de la cristología de Calcedonia le hizo considerar la deificación de la naturaleza humana de Cristo como el paradigma de la resurrección. De entre las muchas obras de Máximo el Confesor

destacan sus veintisiete *Opúsculos teológicos y polémicos* y su *Disputatio cum Phyrro*, en los que ataca los postulados monoenergéticos y monotelitas defendiendo que en Cristo no solamente hay una voluntad y una energía divinas, sino también un voluntad y una energía humanas; la referencia y estudio en profundidad que Máximo el Confesor realiza de los escritos de los Padres de la Iglesia, que para él poseen una autoridad evidente, son paradigmáticos en la primera teología bizantina. Como dato ejemplificador de la importancia de este autor debemos recordar que fue exiliado y sufrió la amputación de sus manos y de la lengua por defender la doctrina de Calcedonia y criticar las disposiciones imperiales sobre materia dogmática, esto es, la *Ekthesis* de Heraclio I y el *Typus* de Constante II, a los que hemos aludido en el epígrafe dedicado a la política de los emperadores.

El monotelismo también va a tener entre sus filas a teólogos que van a componer obras en su defensa, y aunque son pocos, debemos necesariamente mencionar al diácono *Teodoro de Constantinopla*.

Más allá de las disputas cristológicas y de dogma, existe en el Imperio bizantino del siglo VII una copiosa producción teológica que argumentaba los defectos y errores del judaísmo; esta faceta y la de la apocalíptica, que, aunque básicamente siríaca, tiene gran implantación en el ámbito griego bizantino, se inscribe en esa idea que se difundió por el Imperio de que los judíos colaboraban con sus enemigos, y de la que ya hemos visto sus efectos políticos: el decreto del emperador Heraclio que obligaba al bautismo de los judíos. Si tenemos que destacar alguna obra de este tipo nos inclinamos por la *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, que en forma de diálogo marca la pauta del comportamiento que debía mantener un judío recién convertido, ayudándole a rebatir la doctrina que quería mantener un judío no convertido.

La teología bizantina inmediatamente posterior estará muy marcada por la evidencia de una nueva religión, el islam, que ya desde el siglo VII se consideraba un castigo enviado por Dios por los pecados cometidos por los bizantinos, y por la querrela iconoclasta, la cual generará una literatura muy copiosa.

Pero en Bizancio existe una teología y una mística más popular; nos referimos a la *Hagiografía*, a las *Preguntas y respuestas*, al *Prado espiritual* de Juan Mosco. Vidas de santos y ejemplos de santidad destinados a ejercer una dirección espiritual entre los oyentes de las mismas que van a tener una enorme difusión, hasta el punto de que, como es lógico, la población del Imperio venerará mucho más a estos hombres santos cuya vida conocían que a los grandes teólogos, cuyas obras apenas les llegaban y prácticamente no comprendían.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Sobre la política religiosa de los monarcas bizantinos

1.1. Edicto de 7 de febrero de 452 del emperador Marciano confirmando los acuerdos del concilio de Calcedonia

Aquello que en todas partes era ardientemente deseado ha sucedido finalmente. Las discusiones sobre la ortodoxia han terminado. Los pueblos disfrutaban de nuevo de la unidad de la doctrina. Los obispos venidos a Calcedonia por orden mía desde sus diversas provincias han enseñado con precisión en un decreto dogmático lo que ha quedado establecido definitivamente respecto a la religión. Ahora debe cesar toda disputa perniciosa: es impío y sacrílego quien piense que se pueden examinar de nuevo estas creencias cuando han sido ya juzgadas por un tan grande número de obispos. ¿No es señal de una locura total intentar correr en pleno día tras una luz engañosa? Quienquiera que, habiendo encontrado ya la verdad, no interrumpe la indagación, es porque persigue el engaño: ningún clérigo, ningún funcionario, ninguna persona en general, cualquiera sea su condición, debe permitirse disputar en público sobre la fe, ni pensar en introducir de nuevo el desorden, ni recorrer la senda equivocada siguiendo falsas doctrinas. Pues es una ofensa al santo concilio someter a nuevas indagaciones y discusiones públicas lo que éste ha decretado y establecido de una manera definitiva; además, su definición última respecto a la fe cristiana es conforme a la doctrina de los trescientos dieciocho Padres y a las ordenanzas de los ciento cincuenta Padres. Aquellos que transgredan esta ley no tardarán en ser castigados, pues no solamente se convierten en los enemigos de la fe igualmente definida, sino que, además, mediante sus discusiones descubren los santos misterios a los ojos de los judíos y de los paganos. Así, pues, si un clérigo se atreve a discutir en público sobre la religión, será borrado del listado de los clérigos, el funcionario perderá su *cingulum* (cargo), los demás serán expulsados de la ciudad donde residan y castigados con penas diversas según lo que disponga el tribunal episcopal (ACO II,2,2,22; trad. de R. Teja, *Los concilios en el cristianismo antiguo*, Orto, Madrid, 1999, pp. 88-89).

1.2. Enkyklion de Basilio

El emperador César, Basilio, Piadoso, Vencedor, Triunfador, siempre Grande, siempre Augusto, Augusto, [...] al reverendísimo y amigo de Dios Timoteo, arzobispo de la gran ciudad de Alejandría.

[...] como conviene [...] como premisa de nuestro reino, la unión de la santa iglesia, decretamos que la base y el firme sostén de la felicidad humana, a saber, el símbolo de los trescientos dieciocho santos Padres reunidos en unión con el Espíritu Santo en Nicea, símbolo en el que nosotros mismos

al igual que nuestros predecesores, hemos creído y hemos sido bautizados, tenga fuerza de ley en todas las muy santas iglesias del pueblo ortodoxo de Dios [...] fuerza que también poseen para la confirmación del símbolo divino las Actas del Concilio de ciento cincuenta santos Padres reunidos en Constantinopla contra aquellos que blasfemaron contra el Espíritu Santo, y también las Actas del Concilio de la metrópolis de Éfeso contra el impío Nestorio y contra los que le siguieron en su error.

Todo aquello que, por el contrario, ha destruido la unión y el buen orden de las Iglesias de Dios y la paz del mundo entero, es decir el Tomo de León y todo lo que se determinó y decidió en Calcedonia respecto a la definición de la fe o a la exposición del símbolo, o de interpretación, o de enseñanza o de discusión, en vistas a introducir novedades a lo dicho en el santo sínodo de los trescientos dieciocho santos Padres decretamos que aquí y por todas partes, en cada Iglesia, sea anatémizado por todos los santos obispos [...] Que sea absolutamente prohibido a todos los miembros del clero y a todos los laicos desobedecer esta constitución imperial relativa al santo Símbolo. Y que por otra parte se anatematicen todas las innovaciones decretadas en Calcedonia contra el divino Símbolo.

[...] Decretamos que todos los muy piadosos obispos tienen que suscribir la presente encíclica imperial declarando abiertamente que no se adhieren a otro divino Símbolo más que al de los trescientos dieciocho santos Padres, símbolo confirmado por los ciento cincuenta santos Padres, de la manera en la que también se definió por los muy santos Padres reunidos en la metrópolis de Éfeso [...] anatematizando y expulsando de la Iglesia todo lo que se determinó en Calcedonia y que escandalizó al pueblo ortodoxo, pues pensamos que ello puede constituir un impedimento para lograr la felicidad del mundo entero y la nuestra.

Todos aquellos que, después de esta carta imperial [...] intenten presentar, nombrar, enseñar o discutir no importa de qué modo o en qué lugar las innovaciones introducidas contra la fe en Calcedonia [...] ordenamos que, conforme a las leyes dictadas por el emperador Teodosio, de bienaventurada y divina memoria, contra toda perversa invención de este tipo, [...] sean obispos o clérigos, sean destituidos, y sin son laicos o monjes, sufrirán la pena de exilio, la confiscación de todos sus bienes y los peores castigos (Evagrio, HE III,4).

1.3. Henotikon del emperador Zenón

El emperador César Zenón, Pío, Victorioso, Triunfante, Grande, siempre Augusto, Augusto, a los reverendísimos obispos, al clero y a los monjes de Alejandría, de la totalidad de Egipto, de Libia y de Pentápolis.

Puesto que sabemos que una única fe correcta y verdadera es el principio, el sostén, la fuerza y la armadura invencible de nuestro reino, esta fe que fue expuesta, por inspiración divina, por los trescientos dieciocho santos Padres reunidos en Nicea, que fue confirmada por los santos Padres reunidos en Constantinopla [...]

Puesto que la fe irreprochable nos protege a nosotros mismos y a los asuntos de los romanos, se nos han hecho peticiones por parte de los piadosos archimandritas, por eremitas y por otras personas venerables, que nos suplican con lágrimas que se haga la unión en las muy santas iglesias [...] Es por ello por lo que deseamos haceros saber que tanto nosotros mismos como las Iglesias de todas partes no tenemos ni tendremos otro Símbolo, o doctrina o definición de la Fe o creencia que la del santo Símbolo suscrito por los trescientos dieciocho santos Padres, el cual fue confirmado por los ciento cincuenta santos Padres [...] Si alguno sostiene cualquier otro Símbolo, lo consideraremos ajeno a la Iglesia. Es en el Símbolo de Nicea en el único que tenemos confianza y por lo tanto lo defendemos en nuestro reino [...] Anatematizamos a Nestorio y a Eutiques puesto que tenían una manera de pensar contraria al Símbolo citado, y admitimos los doce capítulos [anatemas] enunciados por Cirilo de santa memoria, que fue obispo de la santa iglesia de Alejandría [...].

En la convicción de que ni las santas Iglesias de Dios ni los obispos, muy amigos de Dios, que están al frente de las mismas, ni nuestro Imperio admitirá jamás otro Símbolo u otra definición de fe que la de la santa doctrina mencionada, unámonos los unos con los otros sin ninguna preocupación. Si hemos escrito esta carta no ha sido para aportar una innovación en la fe sino para tranquilizaros. Pero por otra parte, cualquiera que haya tenido o tenga, que se mantenga o haya mantenido fiel a Calcedonia, lo anatematizamos, y principalmente a los referidos Nestorio, Eutiques y sus partidarios.

[...] Cuando este texto se haya leído, todos, en Alejandría, se unirán a la santa Iglesia católica y apostólica (Evagrio, HE III,14).

1.4. En Bizancio [Constantinopla] estalla una gran sublevación debido a que el emperador quería imponer en el Trisagion el añadido de «crucificado por nosotros», pues se consideraba que la religión cristiana era atacada en un punto capital [...] El pueblo iba de un lugar a otro sin poder ser contenido, los magistrados sufrieron graves daños y muchos edificios fueron quemados. Y como el populacho encontró cerca de la casa de Marino el Sirio a un hombre que hacía vida de monje, le cortaron el cuello diciendo que había sido por su consejo por lo que se había realizado ese añadido; pusieron su cabeza sobre un pie y la gente gritaba: ¡ahí está el conspirador contra la Trinidad! (Evagrio, HE III,44).

1.5. Justiniano estaba firmemente vinculado a los Padres que se habían reunido en Calcedonia y las fórmulas de fe que allí se habían definido. Por el contrario, Teodora, su esposa, se vinculaba a aquellos que proclamaban una sola Naturaleza, sea porque ambos sentían realmente estas creencias [...] sea porque hubieran hecho entre ellos algo parecido a un trato [...] Sea como sea, ninguno cedía [...] [Teodora] se preocupó de los partidarios de la única Naturaleza que estaban refugiados en la capital. Persuadió a Justiniano para que hiciera venir [a Constantinopla] a Severo [de Antioquía] (Evagrio, HE IV,10).

1.6. Decisiones del V concilio ecuménico de Constantinopla

[...] Viendo que los seguidores de Nestorio estaban intentando introducir su impiedad en la Iglesia de Dios a través de los impíos escritos de Teodoro, que fue obispo de Mopsuestia, y a través de las cosas impías escritas por Teodoro, y a través de la maléfica epístola que se dice escrita por Ibas a Maris el Persa, movidos por todo ello trabajamos para corregir todo esto que estaba pasando y nos reunimos en esta ciudad imperial llamados por la voluntad de Dios y por orden del más religioso emperador [Justiniano].

[...] Confesamos que reconocemos los cuatro santos sínodos, esto es, el de Nicea, el de Constantinopla, el primero de Éfeso, el de Calcedonia, y que enseñaremos que todos ellos sólo definieron una única fe. Y declaramos que todos aquellos que no reconozcan lo anterior, son ajenos a la Iglesia ortodoxa [católica] [...] Anatematizamos los Tres Capítulos, esto es, al impío Teodoro de Mopsuestia, con sus execrables escritos, a las cosas que Teodoro escribió impiamente, y la impía letra que se dice ser de Ibas, y a sus defensores, y a aquellos que hayan escrito o escriban en defensa de ella y que se atrevan a decir que tenían razón, y a todos aquellos que defiendan o intentan defender su postura impía recurriendo a los Santos Padres o al Santo Concilio de Calcedonia.

1.7. Ekthesis del emperador Heraclio

Exposición de la fe ortodoxa, hecha por el piísimo señor nuestro, que Dios lo conserve, el gran príncipe Heraclio, en ocasión del altercado promovido por algunos, al requerimiento de proceder de acuerdo en todo con los cinco concilios santos y universales, la cual con mucha satisfacción y con la gracia divina formularon los preladados de las sedes patriarcales, y de buen grado consintieron en ella, con objeto de llevar la paz a las santas iglesias de Dios.

Creemos en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, trinidad consustancial, una deidad o naturaleza y esencia, y fuerza y potestad en tres subsistencias o personas, reconociendo en cada una de ellas una familiaridad de subsistencia, la unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad; ciertamente, en razón de la esencia de su divinidad; trinidad, asimismo, según las subsistencias o personas. Y ni por confesar que son uno según la esencia, suprimimos la diferencia de personas, ni por confesar la trinidad de personas, negamos una única deidad. Un Dios Padre, un Dios Hijo, un Dios Espíritu Santo, un solo Dios en estos tres, por razón de su misma e inmutable deidad. Pero, la diferencia de personas, no implica la división de deidad o de esencia [...] Confesamos, pues, en la santa Trinidad un Hijo de Dios unigénito, Verbo de Dios, engendrado por el Padre ante todos los siglos, luz de luz, esplendor de gloria, hecho de la misma sustancia del Padre, por el cual son hechas todas las cosas, que en los días finales descenderá del cielo por nosotros y por nuestra salvación, y que se dignó habitar en el útero intacto de la santísima engendradora de Dios y siempre Virgen María, y que mezcló con su carne la de ella en una sustancia, teniendo alma racional e inte-

lectual, y que nació de ella, y permaneció siempre perfecto Dios, y que se hizo perfecto hombre de modo inconfuso e indiviso, consustancial a Dios y al Padre según deidad, consustancial asimismo a nosotros según la humanidad, y en todo semejante a nosotros sin pecado [...]

De donde [se deduce que] confesamos un Cristo de dos naturalezas, un hijo, un señor, una persona, una sustancia compuesta y una naturaleza del Verbo Divino encarnada en un cuerpo animado intelectualmente, como Cirilo el Magno supo y enseñó, y glorificamos que hay en él mismo dos naturalezas: de modo que confesamos que en la deidad y en la humanidad reconocemos un señor nuestro Jesucristo que es verdadero Dios; pero la diferencia de naturalezas la significamos sólo de este modo, porque de ella inconfusamente fue hecha la inefable unidad. Y ni la deidad transmigró a la carne, ni la carne transmudó en deidad, sino que una y otra permanecieron en su propiedad natural y en pro de la unidad de subsistencia de cada una de ellas. De ahí que reconocemos a un solo hijo señor nuestro Jesucristo [que procede] del Padre sin tener principio, y de madre intacta, constituido antes de los siglos y en los últimos tiempos, impasible y pasible, visible e invisible, de quien predicamos milagros y padecimientos, y toda la operación divina y humana la atribuimos a uno e idéntico Verbo de Dios encarnado, y le ofrecemos una sola veneración espontánea y veraz porque se crucificó por nosotros en la carne y, resucitando de entre los muertos, ascendió a los cielos, y reside a la diestra del Padre y vendrá de nuevo a juzgar a los vivos y a los muertos; y no consentimos que nadie diga o enseñe jamás que hubo una o dos operaciones (*energeia*) en la divina encarnación del Señor, sino que, tal como decretaron los santos y universales concilios, debe confesarse que el único y el mismo hijo unigénito señor nuestro Jesucristo es verdadero Dios, que obra como Dios y como hombre, y toda operación congrua del Dios y del hombre procede de un solo y mismo Verbo de Dios encarnado, de forma indivisa e inconfusa; y que es hecha por Él en su unidad y en sí mismo, de modo que por parte de algunos padres se ha hablado como si se tratara de una operación sola y esto turba y extraña a ciertos oídos, que piensan al instante que esta operación debería decirse que es obra de dos naturalezas; las cuales, en una subsistencia, se hallan unidas en Cristo Dios nuestro.

De modo parecido, también la expresión de las dos operaciones o energías puede escandalizar a muchos, puesto que no se encuentra en ninguno de los santos y venerandos padres [de la Iglesia]: de modo que si confesamos [la existencia de] dos voluntades en el Verbo de Dios, se sigue de ello que ambas pueden ser, a la vez, contradictorias, deseando por una parte cumplir su salutífera pasión, y resistiendo, por otras, la encarnación en Él producida, obviamente de acuerdo con su propia voluntad; y, por tanto, el querer introducir dos [voluntades] contrarias es impío y extraño al dogma cristiano. Si, pues, el insano Nestorio se permitió dividir la divina humanidad de nuestro Señor, introduciendo dos hijos, no se atrevió a hablar de las voluntades de éstos y, por el contrario, confesó [la existencia de] una voluntad consonante en Él, una vez constituidas las dos personas: ¿Cómo es posible, confesando la fe ortodoxa, y glorificando a un hijo señor nues-

tro Jesucristo verdadero Dios, aceptar en él dos voluntades, contrarias entre sí?

De donde, consecuentes con los santos padres en todo y en esto, confesamos una voluntad en nuestro señor Jesucristo verísimo Dios; de manera que, en ningún momento, de su cuerpo animado intelectualmente, por separado y por su propio ímpetu, ninguna moción contraria puede producir su sustancia natural en unión mutua con el Verbo de Dios, sino sólo cuándo, cuál y cuánta el mismo Dios Verbo quisiera. Estos dogmas de piedad nos transmitieron quienes desde los inicios [de la Iglesia] los vieron presencialmente y fueron hechos ministros de la palabra, y sus discípulos y sucesores; y, a continuación, los doctores de la iglesia inspirados por Dios, y también los cinco santos sínodos universales: el de Nicea, el de esta regia ciudad [de Constantinopla], el primero de Éfeso, el de Calcedonia, y de nuevo el de Constantinopla que fue el quinto de los concilios [ecuménicos] celebrados. Y siguiendo en todo a estos concilios, y aceptando sus divinos dogmas, todo cuanto promulgaron lo promulgamos; y a quienes rechazaron los rechazamos; y anatematizamos, principalmente, a los Novacianos, Sabelliones, Arrianos, Eunominos, Macedonianos, Apollinaristas, Origenistas, Avagrianos, a Dídimo, a Teodoro de Mopsuestia, a Nestorio, a Eutiques, a Dióscoro, a Severo y los impíos conscriptos de Teodoreto que [iban] contra la fe recta del primer sínodo efesino y de los doce capítulos de san Cirilo, y cuanto se escribió a favor de Teodoro y de Nestorio, y la epístola llamada de Ibla. Y exhortamos a todos los cristianos a pensar del modo [expuesto] y a glorificar así [a Dios], nada añadiendo ni nada sustrayendo, ni nada transmutando de lo que queda escrito: las definiciones eternas que, inspiradas por Dios, prefijaron los sacerdotes de la Iglesia para la salvación de todos juntos.

Suscripción del príncipe:

Heraclio, fiel en Jesucristo, emperador para Dios, lo suscribió.

(Trad. de M. Riu *et al.*, *Textos comentados de época medieval [siglos V al XII]*, Teide, Barcelona, 1975, pp. 244-248).

1.8. *Edicto imperial en confirmación del concilio de Constantinopla del 680-681*

[...] En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, nuestro Dios y Salvador, el más piadoso Emperador, el pacificador y amante de Cristo, Constantino, [...] a todos los cristianos que viven en esta ciudad regia, protegida del Señor [...]

La herejía de Apolinar [...] ha sido retomada por Teodoro de Fara y confirmada por Honorio, en otro tiempo obispo de la Antigua Roma, que se contradijo a sí mismo. También Ciro, Pirro, Pablo, Pedro y más recientemente Macario, Esteban y Policronio han difundido el monotelismo. Él, el emperador, convocó el santo y ecuménico sínodo, y emitió el presente edicto con la confesión de fe con objeto de que las decisiones conciliares fueran confirmadas [...] Reconoció los cinco concilios ecuménicos celebrados anteriormente, anatematizó a todos los herejes desde Simón Magno pero especialmente a los creadores de la nueva herejía, Teodoro y Sergio. También al

papa Honorio, que se adhirió y confirmó esa herejía [...] Ordenó que nadie mantuviera otra fe distinta que la dictada por el concilio y que nadie se atreviera a demostrar la doctrina de una voluntad o una energía, pues el hombre sólo puede ser salvado a través de la fe ortodoxa. Cualquiera que no obedezca este edicto imperial, si es un obispo o clérigo, que sea depuesto, si es un oficial, que sea castigado con la confiscación de su propiedad y la pérdida de su cargo, y si es un ciudadano, que sea desterrado de su lugar de residencia y de todas las demás ciudades.

1.9. Canon 1 del concilio Quinisexto

[...] Reconocemos como inspiradas por el Espíritu Santo, las piadosas voces de los ciento sesenta y cinco Santos Padres reunidos en esta ciudad imperial en época de nuestro Emperador Justiniano de sagrada memoria [...]; allí se anatematizó a Teodoro de Mopsuestia (el maestro de Nestorio), y a Orígenes, y a Dídimo y a Evagrio [...] Es más, condenaron todo aquello que Teodoro había escrito contra la verdadera fe y contra los doce anatemas del santo Cirilo, y la carta que se decía había escrito Ibas.

Estamos de acuerdo en mantener inalterada la profesión de fe declarada en el sexto concilio [ecuménico], que se reunió en esta ciudad imperial en la época de Constantino, nuestro emperador, de sagrada memoria. Esta fe recibió la mayor confirmación, ya que el piadoso emperador ratificó lo que fue escrito para seguridad de las futuras generaciones. Ese concilio determinó que debemos afirmar que en la Encarnación de Jesucristo, nuestro verdadero Dios, hay dos voluntades y dos operaciones naturales, y que debemos condenar con una justa sentencia a aquellos que alteraron la verdadera doctrina enseñando al pueblo que en Nuestro Señor Jesucristo no había más que una voluntad y una operación (*energeia*); entre ellos Teodoro de Fara, Ciro de Alejandría, Honorio de Roma, Sergio, Pirro, Pedro y Pablo, que fueron obispos de esta ciudad santificada por Dios; y Macario, que fue obispo de Antioquía, y Esteban, que fue su discípulo, y Policronio, privándoles a todos ellos de la comunión con el Cuerpo de Cristo, Nuestro Señor.

2. Sobre la sede patriarcal de Constantinopla

2.1. Los obispos pertenecientes a otra diócesis no deben ocuparse de las otras Iglesias y no deben por ello confundir a las Iglesias. Según los cánones, el obispo de Alejandría se deberá ocupar solamente de los asuntos de Egipto; los obispos de Oriente administrarán solamente Oriente, si bien salvaguardando las prerrogativas acordadas a la Iglesia de Antioquía en los cánones de Nicea; los obispos de la diócesis de Asia no se ocuparán más que de los asuntos concernientes a Asia, los del Ponto de los asuntos del Ponto, los de Tracia de los asuntos de Tracia [...] En cuanto a las Iglesias de Dios que están establecidas entre los pueblos bárbaros, deberán ser administradas según la costumbre que ha prevalecido desde los tiempos de nuestros Padres (Canon 2 del concilio de Constantinopla de 381).

2.2. Siguiendo en todo los decretos de los Santos Padres, y reconociendo el canon de los 150 obispos [...] que acaba de ser leído, tomamos y votamos las mismas decisiones respecto a los privilegios de la muy santa iglesia de Constantinopla, la Nueva Roma. En efecto, los Padres acordaron justamente a la sede de la antigua Roma sus privilegios, puesto que esta ciudad es la ciudad imperial. Por el mismo motivo los 153 piadosos obispos han acordado iguales privilegios a la muy santa sede de la nueva Roma, juzgando con razón que la ciudad que es honrada por la presencia del emperador y del senado y que goza de los mismos privilegios que la antigua ciudad imperial Roma, es como ésta grande en los asuntos eclesiásticos, siendo la segunda tras aquélla: de manera que los metropolitanos de las diócesis del Ponto, Asia y Tracia, y los obispos de las regiones de estas diócesis situadas en las regiones bárbaras, serán ordenados por la muy santa sede de la muy santa iglesia de Constantinopla, aunque, bien entendido, cada metropolitano de las susodichas diócesis ordena, con los obispos de la eparquía, como está prescrito por los divinos cánones; pero, como se ha dicho, los metropolitanos de dichas diócesis serán ordenados por el arzobispo de Constantinopla, después de la elección concordante hecha según la costumbre y notificada a este último (Canon 28 del concilio de Calcedonia de 451. Trad. esp. en P. Th. Camelot, *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria, 1971, p. 172).

3. Sobre la actividad misionera de la iglesia bizantina

3.1. [...] el diácono Moduario llegó anunciando que Unila, aquel admirable obispo que consagré recientemente y que envié a Gotia, había muerto después de haber realizado muchas y grandes acciones. Y llegó llevando una carta del rey de los godos donde solicitaba que les fuera enviado un obispo (Juan Crisóstomo, *Cartas a Olimpia* IX,21).

3.2. [...] la Iglesia de Tomes, y todas las iglesias de Escitia, estaban en ese período bajo el gobierno de Teótimo [...] con sus virtudes se ganó la admiración de los bárbaros hunos, que habitaban en las orillas del Danubio. Le llamaban el dios de los romanos porque habían visto los milagros que hacía (Sozomeno, HE VII,xxvi,6).

3.3. [...] Juan [Crisóstomo] se dio cuenta de que los godos eran arrianos [...] Al nombrar presbíteros, diáconos y lectores que hablaban la lengua goda, y al entregarles una iglesia consiguió que muchos abandonaran aquel error (Teodoreto de Ciro, HE V,30).

3.4. Al tener conocimiento de que algunos de los nómadas establecidos a lo largo del Danubio estaban deseando alcanzar la Salvación pero que no había nadie que les ayudara, Juan [Crisóstomo] buscó a hombres que amaran este tipo de trabajo, que había distinguido a los apóstoles, y le encargó esta labor. Yo mismo he visto una carta enviada por él a Leoncio, obispo de

Ancyra, en la que describía la confesión y en la que le solicitaba que les enviara sacerdotes para que les instruyeran (Teodoreto de Ciro, HE V,31).

3.5. [...] los godos, llamados tetraxitas, un pueblo que no es muy numeroso pero que reverencia y observa los ritos de los cristianos [...] Este pueblo envió cuatro embajadores a Constantinopla solicitando un obispo, puesto que el suyo hacía tiempo que había fallecido y porque sabían que el emperador iba a enviar un sacerdote a los abjasios. El emperador se sintió muy feliz de poder responder a la petición [de los godos] (Procopio, BG VIII,iv,9).

3.6. Cuando Justiniano tomó posesión del Imperio, entregó (a los hérulos) buenas tierras y otras propiedades; logró ganarse su amistad y les persuadió para que se convirtieran al cristianismo. Como resultado de ello, adoptaron una manera civilizada de vivir y decidieron someterse completamente a las leyes cristianas y mantenerse en términos de paz y alianza con los romanos (Procopio, *Guerras* VI,xiv,33-34).

3.7. En aquel año el rey de los hérulos, llamado Gretes, llegó a Bizancio [Constantinopla] con su propia fuerza. Rindió pleitesía al emperador e indicó que quería ser cristiano. Fue bautizado en la Santa Epifanía con el emperador Justiniano como padrino. Varios de sus consejeros y doce de sus parientes fueron bautizados con él (Malalas, *Chron.* XVIII,6).

3.8. En aquel tiempo (de Justiniano), el rey de los hunos cercanos al Bósforo, llamado Grod, se acercó al emperador. Fue a Constantinopla y fue bautizado; el emperador fue su padrino de bautismo y dándole muchos regalos le envió a su país para que protegiera los territorios romanos, incluida Bosporo (Malalas, *Chron.* XVIII,14).

3.9. *Conversión de los habitantes del oasis libio de Augila en época de Justiniano*

[El emperador] no sólo se preocupó por su bienestar material de una manera excepcional, sino que les enseñó la doctrina de la verdadera fe, haciendo cristiana a toda la población, y les cambió todas sus costumbres ancestrales. Es más, edificó allí una iglesia dedicada a la madre de Dios para que fuera guardiana de la seguridad de las ciudades y de la verdadera fe (Procopio, *Edificios* VI,ii,19-21).

3.10. *Conversión de los habitantes de la ciudad tripolitana de Cidame en época de Justiniano*

[...] allí vivían los *mauri*, que estaban en paz con los romanos desde tiempos antiguos. Todos ellos fueron convencidos por el emperador Justiniano y adoptaron voluntariamente la doctrina cristiana (Procopio, *Edificios* VI,iii, 10).

4. *Sobre la espiritualidad bizantina*

4.1. [...] que los monjes de cualquier ciudad o aldea estén sometidos al obispo, que amen la paz, y se dediquen sólo al ayuno y a la plegaria en aquellos lugares que les sean fijados; que no perturben o participen en los asuntos eclesiásticos o en los temporales y que no abandonen sus monasterios privados a no ser cuando les fuese ordenado, en caso de necesidad, por el obispo de la ciudad [...] El que no cumpla esta disposición nuestra, ordenamos que sea separado de la comunidad para que no sea blasfemado el nombre del Señor. El obispo de la ciudad debe ejercer la vigilancia necesaria sobre los monasterios (Concilio de Calcedonia, canon 4. Trad. de R. Teja en S. Acerbi, «Monjes contra obispos: concilios y violencia monástica en Oriente», en R. Teja [ed.], *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos y perseguidos*. I. *De los orígenes al año 1000*, Polifemo, Madrid, 1998, p. 109).

4.2. Había un anacoreta en las cuevas del santo Jordán llamado Bernabé. Un día en que bajaba al Jordán a beber se clavó en el pie una espina y se quedó con ella clavada porque no soportaba la idea de que lo viera un médico. Pero la herida se le infectó y se vio obligado a acudir a la laura de las Torres y coger una celda. Mientras el pie se le iba pudriendo por momentos, decía a todos los que iban a visitarlo: Cuanto más sufre el hombre por fuera, tanto más florece por dentro (Juan Mosco, *El prado espiritual* 10. Trad. de J. Simón Palmer, *Historias bizantinas de locura y santidad*, Siruela, Madrid, 1999, p. 54).

4.3. Contaban sobre aba Marco el anacoreta (vivía cerca del monasterio de Pentucla) que durante sesenta y tres años mantuvo un género de vida que consistía en ayunar durante semanas enteras, hasta el punto de que algunos creían que no estaba hecho de carne. Además, trabajaba día y noche de acuerdo con los mandamientos de Cristo y daba todo el dinero a los pobres sin aceptar nada de nadie (Juan Mosco, *El prado espiritual* 13. Trad. de J. Simón Palmer, *Historias bizantinas de locura y santidad*, Siruela, Madrid, 1999, p. 56).

4.4. Un joven monje visitó a aba Elías el solitario en el cenobio de la Cueva de aba Sabas. Aba, dime una palabra, le pidió. En tiempos de nuestros padres eran cultivadas con amor estas tres virtudes: la pobreza, la mansedumbre y la continencia. Pero ahora imperan entre los monjes la ambición, la gula y la audacia. Escoge lo que quieras (Juan Mosco, *El prado espiritual* 52. Trad. de J. Simón Palmer, *Historias bizantinas de locura y santidad*, Siruela, Madrid, 1999, p. 85).

4.5. Sobre aba Sofronio, el monje herbívoro, decía aba Menas, *higúmeno* del monasterio del aba Severiano, que se alimentaba de pasto a orillas del mar Muerto y que pasó setenta años desnudo y sin probar otro alimento que no fueran hierbas (Juan Mosco, *El prado espiritual* 159. Trad. de J. Simón Palmer, *Historias bizantinas de locura y santidad*, Madrid, 1999, p. 170).

4.6. [...] Simeón llegó a Emesa. En esta ciudad entró de la siguiente manera: al encontrar el ilustre un perro muerto en el estercolero de las afueras de la ciudad, se desató su cinturón de cuerda, lo ató a una pata del perro y comenzó a arrastrar al animal a la carrera, entrando así por la puerta en cuyas proximidades estaba la escuela de los niños. Éstos, cuando lo vieron, comenzaron a gritar: ¡Eh, un monje loco!, y se pusieron a correr detrás de él, dándole golpes.

Al día siguiente, que era domingo, cogió unas cuantas nueces y entró en la iglesia al comienzo de la liturgia, cascándolas ruidosamente y apagando las velas. Cuando corrieron tras él para echarlo, se subió al púlpito y empezó a lanzar las nueces desde allí a las mujeres. Lo sacaron con mucho esfuerzo, pero al salir volcó las mesas de los pasteleros, y éstos lo golpearon a muerte [...] Cuando abrieron la sepultura (de Simeón), no lo encontraron; el Señor se lo había llevado consigo para darle gloria. Entonces todos volvieron en sí, como si se despertaran de un sueño, y comenzaron a contarse unos a otros los milagros que el santo había hecho por cada uno de ellos; y decían que se había fingido loco por amor de Dios. Tal fue, amigos de Cristo, la vida y la conducta del admirable Simeón. Tales fueron sus virtudes [...] Tal fue su carrera ascética, verdaderamente secreta y celestial, que nadie había visto y que todos descubrieron de repente (Leoncio de Neápolis, *Vida de Simeón el Loco* II. Trad. de J. Simón Palmer, *Historias bizantinas de locura y santidad*, Siruela, Madrid, 1999, pp. 267 y 294-295).

4.7. Su fama [Simeón el Estilita] se extendió por todos lados, todo el mundo acudía ante él, no solamente los habitantes de las zonas cercanas, sino también aquellos que habitaban a varios días de viaje [...] Sin embargo no son solamente los habitantes de nuestro Imperio los que acuden ante él, sino incluso los ismaelitas, los persas y los armenios, que les están sometidos, los iberos, los homeritas, y los pueblos que incluso se encuentran más al interior que éstos. Acuden también muchos habitantes del extremo occidente, españoles, bretones (británicos) y los galos que viven entre ambos. En cuanto a Italia es innecesario comentarlo, puesto que en la gran Roma es tan célebre [famoso] que a la entrada de todas las tiendas [comercios] existen pequeños retratos de él sobre una columna para asegurarse la salvación y la protección (Teodoreto de Ciro, *Historia de los monjes de Siria* XXVI,11).

4.8. [...] Esto pido, Timoteo, amigo mío, entregado por completo a la contemplación mística. Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son. Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unirse con aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia. Pero ten cuidado de que nada de esto llegue a oídos de ignorantes: los que son esclavos de las cosas mundanas. Se imaginan que no hay nada más allá de lo

que existe en la naturaleza física, individual. Piensan, además, que con su razón pueden conocer a aquel que «puso su tienda en las tinieblas». Y si éstos no alcanzan a comprender la iniciación a los divinos misterios, ¿qué decir de quienes son aún más ignorantes, que describen la Causa suprema de todas las cosas por medio de los seres más bajos de la naturaleza y proclaman que nada es superior a los múltiples ídolos impíos que ellos mismos se fabrican? [...] II. Conviene, pues, a mi entender, alabar la negación de modo muy diferente a la afirmación. Afirmar es ir poniendo cosas a partir de los principios, bajando por los medios y llegar hasta los últimos extremos. Por la negación, en cambio, es ir quitándolas desde los últimos extremos y subir a los principios. Quitamos todo aquello que impide conocer desnudamente al Incognoscible, conocido solamente a través de las cosas que lo envuelven (Pseudo-Dionisio el Areopagita, *Teología mística* I,1-2. Trad. de T. H. Martín, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990, pp. 371-372 y 374).

4.9. [...] Salve, oh cima encumbrada a la mente del hombre / Salve, abismo insoldable a los ojos del ángel / Salve, tú eres de veras el trono del Rey / Salve, tú llevas en ti al que todo sostiene. / Salve, lucero que el Sol anuncia / Salve, regazo del dios que se encarna / Salve, por ti la creación se renueva / Salve, por ti el Creador nace niño / Salve, ¡Virgen y Esposa! / Salve, ¡Virgen y Esposa! (*Akathistos*. Trad. de las Siervas de los Corazones Traspasados. www.corazones.org/diccionario/akathistos.htm).

4.10. [...] Al mismo tiempo, en todas las puertas occidentales de la ciudad, el arzobispo ordena pintar iconos con la imagen de la Virgen con el Niño en brazos; esos iconos serán el sol más inquebrantable, lanzando rayos en la oscuridad. El arzobispo arenga a las masas para que también le oigan los bárbaros sitiadores, diciéndoles que la Virgen les ayudará en la defensa [...] XXXV. Fue la Virgen la que dio fuerza y valor para luchar contra el enemigo (Teodoro el Syncelo, *Homilía sobre el asedio a Constantinopla del 626*, XV).

BIBLIOGRAFÍA

- Bacht, H., Lecler, J., Ortiz de Urbina, I., 1971ss.: *Historia de los concilios ecuménicos*, Eset, Vitoria.
- Bravo, A., 1997: *Bizancio. Perfiles de un Imperio*, Akal, Madrid.
- Bravo, A., 1997a: «Bizancio y Occidente en el espejo de la confrontación religiosa», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 157-213.
- Brehier, L., 1949: *Les Institutions de l'Empire byzantine*, Albin Mitchel, Paris.
- Brown, P., 1997: *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona.

- Cameron, Av., 1998: *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía*. 395-600, Crítica, Barcelona.
- Cavalló, G. et al., 1994: *El hombre bizantino*, Alianza, Madrid (especialmente las contribuciones de V. von Falkenhausen, «El obispo», de M. McCormick, «El emperador», y, de C. Mango, «El santo»).
- Dagron, G., 1974: *Constantinople. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, PUF, Paris.
- Dagron, G., 1996: *Empereur et prêtre. Étude sur le «cesaropapisme» byzantin*, Gallimard, Paris.
- Dagron, G., Riché, P. y Vauchez A., 1993: *Évêques, moines et empereurs (610-1054). Histoire du christianisme des origines à nos jours IV*, Gallimard, Paris.
- Ducellier, A., 1990: *L'Église byzantine. Entre pouvoir et esprit*. 313-1204, Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 21, Paris.
- Duchesne, L., 1925: *L'Église au VI^e siècle*, De Boccard, Paris.
- Dvornik, F., 1968: *Bizancio y el primado romano*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Frend, W. H. C., 1972: *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gray, P. T. R., 1979: *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Brill, Leiden.
- Herrin, J., 1987: *The Formation of Christendom*, Princeton University Press, Princeton.
- Mazal, O., 1995: *Manuel d'études byzantines*, trad. del alemán por C. Detienne, Brepou, Graz.
- Meyendorff, J., 1989: *Imperial Unity and Christian Divisions*, SVS Press, New York.
- Ostrogorsky, G., 1984: *Historia del Estado bizantino*, Akal, Madrid.
- Patlagean, E. et al., 2001: *Historia de Bizancio*, Crítica, Barcelona, pp. 44-114.
- Schulz, H. J., 1986: *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression*, New York.
- Simón Palmer, J., 1993: *El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco*, Siruela, Madrid.
- Teja, R., 1995: *La tragedia de Éfeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad tardía*, Serv. de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander.
- Teja, R., 1999: *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid.
- Treadgold, W., 1997: *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press, Stanford, pp. 13-413.

Capítulo XV

EL CRISTIANISMO EN ORIENTE

Manuel Sotomayor

Por la temprana llegada y por el hondo arraigo que consiguió el cristianismo en la extensa Siria de aquellos tiempos, la gran iglesia siria tuvo especial importancia y vitalidad durante la Antigüedad tardía y, en muchos casos, durante varios siglos de nuestra llamada Edad Media. Sin embargo, en Occidente es una ilustre desconocida. Y no sólo ahora, sino también durante los mismos siglos en los que florecía y se desarrollaba con vigor. Se explica mejor el desconocimiento antiguo y moderno en el caso de la iglesia siria oriental por su lejanía y porque sus fieles y su jerarquía vivían fuera de las fronteras del Imperio romano y dentro de las del Imperio rival, el persa, circunstancias que obstaculizaban, cuando no los impedían por completo, los normales contactos entre las diversas iglesias de la cristiandad. Sin embargo, también existe y existió desconocimiento con respecto a la iglesia siria occidental, más cercana geográficamente, e incluida, como la iglesia latina o la griega, en el Imperio romano-bizantino. Las causas del desconocimiento, como las de todos los hechos históricos, son complejas y difícilmente perceptibles en su totalidad. Pero algunas de ellas, al menos, sí pueden ser identificadas, y así lo ha hecho B. Dupuy (1990b, 172-174).

La iglesia siria tenía su sede principal en Antioquía. El obispo era uno de los cinco patriarcas reconocidos como tales por el emperador. La ciudad, a pesar de la variedad de sus pobladores y visitantes, tenía ya, en los siglos IV y V, una arraigada tradición helenística plurisecular. Sus obispos (patriarcas), sus exegetas, sus teólogos, hablaban y escribían en una lengua, el griego, y seguían unas pautas de pensamiento, y culturales en general, comunes con las de sus co-

legas de las otras sedes principales del Imperio. Estas circunstancias contribuyeron a que las dos grandes iglesias occidentales, la latina y la bizantina, se formasen una idea del amplio patriarcado antioqueño demasiado semejante al de ellos, cuando, en realidad, era bastante diferente. En la iglesia siria nunca existió la rígida y uniforme estructuración jurídica ni cultural alcanzada por Roma o Constantinopla en sus respectivos patriarcados. El vasto campo dependiente de la sede antioquena albergaba diversos pueblos, lenguas y culturas, dotados a veces de una movilidad desconocida en Occidente y sometidos a cambiantes dominios políticos. El factor común más unificador para la población predominante no era el griego, sino la lengua semítica siria, poco o nada accesible a los occidentales. Y no sólo la lengua dificultaba una seria comprensión de esa iglesia. La gran Siria había desarrollado una rica tradición cristiana propia, en espiritualidad, liturgia, teología, pastoral y organización, de la que fueron motores importantes las diversas escuelas teológicas de Antioquía, Edesa, Nisibe y otras menos renombradas, y un monacato fuerte y activo, de muy relevante influencia en la población.

Otra diferencia con respecto a las demás iglesias, señalada por los historiadores, es la de sus relaciones con el poder imperial. La iglesia siria (la oriental mucho más radicalmente, pero también la occidental en buena parte y en diferentes ocasiones) tuvo que desarrollarse bajo diversos poderes políticos no afines, en régimen a lo más de tolerancia, en el que, por otra parte, no existían injerencias del poder civil en su vida interna. Esta circunstancia creó hábitos y actitudes muy distintas y aun opuestas a las vigentes en las iglesias del resto del Imperio romano-bizantino, donde se aceptaba generalmente que el emperador ejerciese un importante papel en el régimen de la Iglesia.

1. LA IGLESIA SIRIA OCCIDENTAL O ANTIOQUENA

1.1. *Divisiones tras Nicea, Éfeso y Calcedonia*

La sede de Antioquía sufrió duramente las consecuencias de los enfrentamientos entre las diversas facciones en que quedó dividida la Iglesia tras la condena del arrianismo en el concilio de Nicea del 325. A todo lo largo de su historia, en Antioquía han coexistido opuestas interpretaciones del cristianismo más o menos manifiestas, pero capaces de aflorar a la superficie en cualquier momento. En el

concilio de Nicea la sede antioquena se había alineado con los adversarios de Arrio. Su obispo Eustacio era niceno convencido; sin embargo, a él le cupo el honor de ser el primero de los obispos nicenos en ser depuesto y apartado de su sede. Lo fue por un concilio celebrado en Antioquía y, tras su deposición y destierro, se siguieron prolongadas perturbaciones, que no cesaron con la elección de Eufronio, candidato imperial para esa sede episcopal. De aquí partieron las divisiones que llevaron a la conformación en Antioquía de nada menos que cuatro grupos cristianos o iglesias:

— Existía ya un pequeño grupo de arrianos declarados, no admitidos oficialmente.

— Un grupo no muy numeroso de decididos partidarios de Nicea siguió fiel al depuesto Eustacio y no reconoció a los obispos pertenecientes a la línea sucesoria del obispo impuesto por el emperador. A su cabeza estaba el presbítero Paulino. El pequeño grupo quedó reforzado una treintena de años más tarde, al ser consagrado obispo Paulino por Lucifer de Cagliari.

— En el grupo oficial se sucedieron obispos más o menos opuestos a Nicea y obispos más o menos favorables a las resoluciones de ese concilio.

— La mayoría de los fieles pronicenos siguieron bajo la obediencia de Eufronio y de sus sucesores, aunque manteniendo sus convicciones en favor de la doctrina definida por Nicea. Se mantenían unidos entre sí gracias a la labor realizada por dos instruidos laicos llamados Diodoro y Flaviano. Formaron grupo aparte finalmente, cuando en la línea oficial fue depuesto Melecio y entronizado Euzoios, declaradamente arriano. Este grupo, bajo la dirección de Melecio, que fue restituido y depuesto varias veces, representaba a la iglesia principal ortodoxa de Antioquía. A ella pertenecía, entre otros, Juan Crisóstomo, bautizado y ordenado lector y diácono por Melecio.

Para hacerse una idea de hasta qué punto había llegado la confusión en toda la Iglesia, baste recordar las relaciones entrecruzadas a las que, por ejemplo, dio lugar la existencia de los diversos grupos antioqueños. Atanasio, obispo de Alejandría y acérrimo defensor de Nicea, estaba en comunión con Basilio de Cesarea y con el papa Dámaso. Basilio de Cesarea reconocía como obispo legítimo de Antioquía a Melecio, mientras que Atanasio y Dámaso aceptaban como tal a Paulino. Melecio presidió el segundo concilio ecuménico, el de Constantinopla del 381. Murió allí y Gregorio de Nisa pronunció su elogio fúnebre en las solemnes exequias que le ofrecieron todos los padres conciliares.

A Melecio le sucedió en Antioquía Flaviano, que fue quien ordenó presbítero a Juan Crisóstomo. Mientras tanto, Roma y Alejandría seguían reconociendo a Paulino († 388). No reconocieron, en cambio, a sus sucesor Evagrio. Los seguidores de este último, tras su muerte, fueron incorporados a la iglesia principal, persuadidos por el obispo Alejandro, segundo sucesor de Flaviano. Así, a partir del 415 quedaron restituidas fundamentalmente la unidad interna de la iglesia de Antioquía y la plena comunión de todas las iglesias incluidas en el Imperio romano-bizantino.

En anteriores capítulos se ha tratado detenidamente de los siguientes conflictos que perturbaron la paz de la Iglesia, ligados a los concilios de Éfeso y de Calcedonia. Dejando a un lado ahora los efectos producidos por la condena de Nestorio en la iglesia siria oriental, de la cual nos ocuparemos más adelante, recordemos que también la iglesia antioquena, de acuerdo con la doctrina propia de sus más representativos teólogos, se alineó con Nestorio, obispo de Constantinopla pero salido de su propio clero, antioqueno de nacimiento y de formación eclesiástica. Juan, el obispo de Antioquía en la ocasión, se enfrentó abiertamente a Cirilo de Alejandría, factor y manipulador del concilio efesino y de la condena a Nestorio y, solamente tras largas y difíciles negociaciones, llegó a firmar con él un acuerdo de paz en el año 433, en el que, a costa de la condena personal de Nestorio, Juan de Antioquía obtenía una auténtica victoria. En el documento firmado por las dos partes se defendía la doctrina propia de los antioquenos (escuela a la que pertenecía Nestorio) y que no dejaba mucho resquicio para la alejandrina, que, llevada a su extremo, será la doctrina monofisita, condenada más tarde en el concilio de Calcedonia.

La confrontación en Éfeso entre pensamientos teológicos tan diferentes como los de Antioquía y Alejandría¹ no resulta sorprendente. Lo que sorprende es que sólo veinte años más tarde, entre los opuestos decididamente a la condena del monofisismo por el concilio de Calcedonia, veamos unidas a las dos sedes, Alejandría y Antioquía, poco antes tan antagónicas doctrinalmente. ¿Cómo es posible que Antioquía, con toda su tradición filosófica aristotélica, se alinee ahora contra esa misma tradición y defienda la platónica alejandrina? ¿Cómo es posible que en la iglesia siria occidental, la antioquena, arraigue definitivamente el monofisismo, y sea bajo el signo del monofisismo cuando alcance su máximo desarrollo y organización, aun

1. Véase el capítulo XI, pp. 589-637.

a pesar de varios períodos de oposición y aun de persecución por parte de los emperadores?

De nuevo nos encontramos con los contrastes típicos de esta iglesia. El hecho es que el legado de la escuela teológica antioquena y sus grandes figuras (Diodoro, Teodoro de Mopsuestia, Nestorio, Teodoreto de Ciro) pasará a la otra iglesia siria, la oriental. El hecho es también que, incluso en la época del obispo Juan, y de otros obispos sirio-occidentales, defensores de Nestorio en Éfeso, existían en su territorio muchos partidarios de la doctrina opuesta. No en vano Antioquía había sido la cuna del apolinarismo, que fácilmente evolucionó hacia el monofisismo, sobre todo entre los monjes, uno de los cuales, llamado Máximo, fue el gran aliado en Antioquía de Eutiques de Constantinopla, el monje que llevó a sus máximas consecuencia el monofisismo incipiente de Cirilo de Alejandría, apoyado por el sucesor de éste, Dióscoro, y por Crisafio, el «valido» del emperador Teodosio II. Tal fue la presión ambiental siria y la del emperador, que Domno, sucesor de Juan de Antioquía y defensor hasta entonces de la doctrina antioquena, firmó las conclusiones y aceptó las condenas personales del llamado «Latrocinio de Éfeso» o «Ilconcilio de Éfeso» (449), dirigido por Dióscoro y favorable a Eutiques, lo que no libró, sin embargo, a Domno de ser depuesto de su sede ni a Antioquía de que ocupase la cátedra episcopal el obispo Máximo.

La muerte de Teodosio II el 28 de julio del 450 tuvo graves consecuencias para los monofisitas. Tanto Pulqueria como el nuevo emperador Marciano se mostraron desde el principio totalmente opuestos a los triunfadores del reciente segundo concilio efesino y terminaron convocando el concilio de Calcedonia (451). Fue la catástrofe para Eutiques y para Dióscoro. La doctrina defendida por el nuevo concilio, propuesta por el papa León Magno, hablaba claramente de las dos naturalezas en Cristo. La formulación de la doctrina, declarada desde ese momento doctrina ortodoxa, oficial y defendida por el emperador, sonaba a triunfo de Nestorio en los ambientes adictos a las formulaciones alejandrinas, muy amplios y extendidos ya, también en las regiones orientales. La consecuencia fue la mayor sacudida registrada en la historia del cristianismo: la rotura de la comunión que unía en una sola Iglesia a todas las iglesias del Imperio romano; un abismo abierto y duradero hasta nuestros días, entre las iglesias que aceptaron el concilio (las iglesias «imperiales», a saber, la latina y la bizantina, que mantenían la comunión entre sí), y la alejandrina y la antioquena, que no lo aceptaron y pasaron a ser consideradas como «monofisitas».

El concilio de Calcedonia supuso, además, para la sede de Antioquía una importante merma de sus derechos exarcales, al crearse en él el exarcado de Jerusalén que asumía la jurisdicción sobre las tres provincias de Palestina, con sesenta sedes episcopales, hasta ese momento bajo la supervisión de la sede antioquena. En vano se esforzó el patriarca Máximo por reivindicar sus derechos. Juvenal, el fluctuante obispo de Jerusalén, logró consolidar para siempre lo que había conseguido en Calcedonia.

La escisión doctrinal no era una catástrofe solamente para la Iglesia. Lo era también para el Imperio. Suponía una amenaza para su unidad. Las regiones que se negaban a seguir la doctrina oficial eran precisamente las de los pueblos no griegos incluidos en el Imperio, que encontraban en la resistencia al dogma defendido por el emperador una sólida afirmación de su propia identidad como naciones y culturas diferentes. De ahí las repetidas y vacilantes intervenciones de los emperadores, que se han descrito en el capítulo anterior, seguidas siempre de persecuciones, a veces cruentas, por una y otra parte, según cuál de ellas fuese la favorecida por el poder imperial.

Pero ninguna de las actuaciones imperiales, cualquiera que fuese su signo, consiguió eliminar la parte de la iglesia siria que se oponía a sus cambiantes opciones. Con el apoyo del emperador Anastasio (491-518), claramente inclinado al monofisismo, en el año 512 subió al trono patriarcal de Antioquía Severo. Seis años después (518) fue depuesto por Justiniano por negarse a admitir el concilio de Calcedonia. Severo se refugió en Egipto. En su lugar fue colocado un calcedoniano, Pablo.

1.2. *La iglesia siria occidental o «monofisita»*

Desde ese momento existieron dos iglesias sirias occidentales: una calcedoniana y otra anticalcedoniana, llamada «monofisita», usando una terminología que ya se ha convertido en histórica, pero que, en su sentido estricto doctrinal, requeriría importantes matizaciones. Hasta el año 557 (Sergio de Tella), ninguno de los obispos que dirigen la iglesia siria «monofisita» pudo residir en Antioquía como patriarca. Tuvieron que vivir en diversos monasterios sirios.

Esta última iglesia considera con razón a Severo de Antioquía como a una de sus más relevantes personalidades y pieza básica en la configuración de su cristología. En la actualidad, aparece en su calendario litúrgico como santo, con el apelativo de «Magno», y su fiesta se celebra el 12 de febrero.

Severo nació en Sozópolis (Pisidia), pero estuvo estrechamente ligado a Alejandría desde su juventud. Fue en la capital egipcia donde cursó sus primeros estudios y fue en Egipto donde encontró refugio en varias ocasiones, incluida la última de su vida, pues allí murió en el año 538. Su religiosidad y su teología se desarrollaron desde el principio en un ambiente «monofisita» y su ídolo en materia de doctrina cristológica fue siempre Cirilo de Alejandría, cuyos escritos estudiará y comentará en los suyos repetidas veces.

Su agitada vida (monje, viajero siempre activo en pro de su causa, obispo de Antioquía, depuesto y perseguido) no le impidió ser un prolífico escritor. De sus innumerables obras no se conservan más que algunos fragmentos del texto original griego, debido principalmente a que Justiniano dio orden de destruirlas. Es, sin embargo, sintomático el hecho de que sí se hayan conservado muchas de ellas en su traducción siríaca. Es evidente que las medidas represivas de Justiniano no lograron alcanzar regiones y monasterios sirios, en los que el monofisismo prevalecía con indiscutible capacidad de resistencia.

Severo, en sus escritos, siempre en defensa del monofisismo, combatió no solamente la doctrina del concilio de Calcedonia y de algunos de sus defensores, sino también la de un monofisismo extremo que llegaba a confundir en Cristo propiedades humanas y divinas, o a afirmar que el cuerpo de Cristo era incorruptible e inmortal, como era el caso del llamado *aftartodocetismo* promovido por Julián de Halicarnaso. Se conservan de Severo muchas de sus homilias, pronunciadas en Antioquía durante los seis años que ejerció allí como patriarca; varios centenares de cartas de los varios miles que escribió; sus grandes obras polémicas anticalcedonenses (las más importantes son el *Filalezés* y su *Contra Juan el Gramático*) o contra los excesos monofisitas (*Contra Sergio el Gramático*, *Apología del Filalezés*, *Contra el tomo de Julián*, etc.). De todas ellas se deduce una doctrina monofisita moderada, que Severo apoya en abundantes citas de la Biblia y en textos patrísticos, sobre todo de su gran preferido, Cirilo de Alejandría. Esta versión moderada del monofisismo, que tan profusamente propagó Severo por medio de sus escritos y de los numerosos monjes adictos, a veces mediante la violencia, es la que prevaleció en la iglesia siria occidental hasta nuestros días. A pesar de las diferencias en la formulación, en el fondo no distaba mucho de la doctrina que pretendió defender el concilio de Calcedonia.

En la elaboración de un monofisismo moderado le había precedido y acompañado otro escritor muy venerado en esa iglesia: Filó-

xeno de Mabbug (su fiesta, en su calendario litúrgico, el 18 de agosto), nacido en Persia, alumno en Edesa, obispo de Mabbug y muerto en el año 522 en el destierro que hubo de sufrir durante la persecución contra los monofisitas lanzada por el emperador Justino I, de la que se ha hablado en el capítulo anterior. Escribió tratados dogmáticos sobre la Trinidad y la Encarnación, homilias de temas ascéticos y cartas de temas tanto ascéticos como dogmáticos.

Las violentas persecuciones contra los numerosos monjes sirios monofisitas no hicieron sino fortalecer y aun exaltar su forma propia de entender la fe cristiana, convirtiéndolos en una fuerza irresistible de propaganda y extensión de su doctrina. El monacato monofisita sirio echó raíces también en Egipto, penetró incluso en el Imperio persa y se implantó durante algún tiempo en el ambiente monástico de la misma Constantinopla, bajo la protección de la emperatriz Teodora. En Siria fue el monacato el alma y la base fundamental de su espiritualidad y de su organización, sobre todo bajo el impulso y la dirección de un monje llamado Jacobo Baradai, personaje excepcional, infatigable predicador, misionero y reorganizador de la iglesia siria «monofisita», desprovista entonces de obispos, depuestos por órdenes de los emperadores bizantinos, dispuestos a impedir toda rebeldía contra lo dispuesto por el concilio de Calcedonia.

Nacido hacia el año 500 en Gawama, cerca de Tella (Constantina), Jacobo fue monje en el monasterio de Pesilta (Fasilza), en el monte Izla, cerca de Nisibe, y ordenado presbítero. Hacia el 527 llegó a Constantinopla, donde un gran número de monjes monofisitas había encontrado buena acogida por parte de la emperatriz Teodora. Permanece allí como austero monje hasta el año 543, en que es consagrado obispo de Edesa con el fin de que, en contra de la política oficial del emperador, contribuyese al mantenimiento y desarrollo de la iglesia siria no calcedoniana. Su inmenso campo de acción era todo el territorio del patriarcado antioqueno y parte del de Alejandría. Efectivamente, lo recorrió entero infatigablemente y aun cruzó la frontera del Imperio para adentrarse en la Mesopotamia persa, como veremos enseguida. Se trasladaba de un lugar a otro a pie, burlando con frecuencia la vigilancia de los agentes oficiales que le buscaban, y vestido de andrajos, de donde le vino el sobrenombre de Baradai (Bürde'an en sirio). Realizó muchas ordenaciones de diáconos y presbíteros y hasta de 27 obispos, 12 de ellos para Egipto, escogiéndolos entre los monjes (PO 19, 153-158: Jacobo y Teodoro) (PO 18,690-697: Jacobo). En el año 557 ordenó para patriarca de Antioquía a Sergio de Tella y, tras la muerte de éste, a Pablo, llama-

do el Negro. A partir de estas actuaciones principalmente, en la iglesia siria occidental no calcedoniana se mantendrá una estrecha conexión entre obispado y monacato.

La iglesia siria «monofisita» no sólo se afianzaba en Siria, a pesar de la actitud adversa de los emperadores bizantinos, sino que echaba raíces también en el Imperio persa, donde, por otra parte, dominaba ya la iglesia sirio oriental, llamada «nestoriana», de la que nos ocuparemos más adelante. Toda la región de Seleucia-Ctesifonte fue campo de la actividad del obispo «monofisita» Simeón, gran predicador también y organizador. Jacobo Baradai dispuso la consolidación de esta iglesia monofisita en territorio persa, creando y nombrando para ella (559) un metropolitano en la persona de Ahudemme, que se hará célebre, entre otras cosas, por los métodos que, juntamente con Baradai y otros discípulos, empleará en la cristianización de las tribus árabes nómadas. Ahudemme murió en el año 575, en prisión (es conmemorado como santo el día 18 de septiembre), donde se hallaba por haber convertido al cristianismo a un príncipe de la familia real persa, a quien había bautizado con el nombre de Jorge. Sin embargo, la iglesia siria «monofisita» mantuvo una amplia red de obispos en territorio persa, reunidos bajo la dirección de un arzobispo, que desde el 630 ostentaba el título de *mafrián*, especie de delegado del patriarca, con amplios poderes.

En las varias tribus árabes más o menos sedentarias y en las seminómadas que habitaban amplias regiones que se extendían desde el Éufrates hasta la península de Arabia (Persia occidental, Mesopotamia, Siria y Palestina) había penetrado el cristianismo desde el siglo IV al menos; así lo atestigua la existencia de no pocos obispos árabes conocidos, sobre todo los presentes en los dos concilios de Éfeso y de Calcedonia. En los siglos V y VI varias de esas tribus fueron fuerzas federadas del Imperio romano-bizantino con las que éste mantuvo a raya a los persas y a otras tribus árabes aliadas de éstos. Desde finales del siglo VI comenzó a prevalecer como pueblo federado la tribu del los Banu Ghassan, los *gasánidas*, que, al parecer, eran cristianos y habían seguido la versión del cristianismo «monofisita» sirio. Ciertamente favorecedor claro de la iglesia siria «monofisita» fue Harith ibn Jahballah (Aretas), filarca (jefe de tribu) de los *gasánidas*, a quien el emperador Justiniano concedió en el año 529 el título de «rey de todos los árabes» y patricio romano. Aretas fue quien solicitó de Justiniano que le enviase a sus extensas regiones dos obispos «monofisitas»; esta petición y el apoyo de la emperatriz Teodora inclinaron a Justiniano a permitir que Teófilo, el patriarca

de Alejandría retenido por monofisita en Constantinopla, confiriese el episcopado a dos monjes refugiados también en la capital del Imperio por la misma causa: a Teodoro, árabe de nación, para Arabia y la Palestina, y a Jacobo Baradai para Siria, Mesopotamia y Asia Menor.

Fue mérito de Baradai y sus discípulos, especialmente del citado Ahudemme, dedicarse también a cristianizar a los árabes nómadas que rondaban por las extensas fronteras del Imperio y que, por su misma movilidad trashumante, ofrecían especiales dificultades para su evangelización. Ahudemme inculcó a los árabes que evangelizados prácticas que llegaron a convertirse en características especiales de esos nuevos cristianos: el ayuno y la limosna a los pobres. Los métodos misioneros empleados fueron verdaderamente audaces y novedosos.

Siendo estos nómadas de hondos sentimientos religiosos, sentían veneración por los monjes y ascetas que se distinguían por su espiritualidad y su dura ascesis. Existían ya lugares venerados, santuarios de mártires o de famosos ascetas, que quedaban, sin embargo, demasiado lejos de las rutas de los nómadas, que apenas tenían ocasión de acudir a ellos. Ahudemme y sus amigos situaron copias de esos famosos santuarios a lo largo de las rutas de trashumancia y aun algunos en pleno desierto. Pero, sobre todo, utilizaron una práctica que ya había iniciado poco antes otro obispo sirio, Juan de Tella: la ordenación en masa de presbíteros, reclutados entre los monjes y entre los mismos nómadas; presbíteros y obispos abundantes a lo largo de las rutas, y aun nómadas con los nómadas, con iglesias que, en algunas ocasiones, no eran más que tiendas de campaña, donde el altar se reducía a una piel de cordero con algún versículo del Evangelio escrito sobre ella y, en otras, antiguos fortines bizantinos convertidos en monasterios, o nuevos templos construidos en los oasis del desierto. De la catequización de las mujeres o la administración a ellas del bautismo o de la comunión se encargaban mujeres ordenadas de diaconisas (Hendriks).

Jacobo Baradai murió el 31 de julio del año 578 (en ese día lo conmemoran como santo cada año) en el monasterio de San Romanos, en Casion, en la frontera entre Palestina y Egipto, cuando viajaba hacia Alejandría (*Vida de Jacobo* [espuria], PO 19, 228-273]. La importancia trascendental de su acción en pro de la organización y consolidación definitiva de la iglesia siria occidental «monofisita» queda atestiguada por el hecho de que esta iglesia haya sido conocida hasta nuestros días como la «iglesia jacobita».

Por supuesto, no fue Jacobo Baradai el único fautor de la reconstrucción de la iglesia siria durante el inquieto siglo VI. Contribuyeron también otras notables personalidades, ya citadas. Juan de Éfeso († 586) merece al menos una breve mención especial. Monje del monasterio de Mar Juan, de Amida, jefe espiritual, más tarde, de los monofisitas de Constantinopla, obispo de Éfeso y evangelizador de paganos, a él debemos abundantes datos históricos de primera mano sobre muchos de los otros importantes personajes contemporáneos y compañeros suyos, cuyas vidas y actividades describió en su obra conocida con el nombre de *Historia de los santos orientales* (PO 17-19). Aunque ha llegado muy incompleta hasta nuestras manos, es también de gran valor su *Historia eclesiastica* (CSCO 105-106).

En el siglo VII se sucedieron cambios políticos radicales que a corto plazo, al menos, resultaron beneficiosos para la iglesia siria «monofisita». Primero fue la conquista, aunque por breve tiempo, de las regiones orientales del Imperio bizantino por los persas (604), que depusieron de sus sedes a los obispos calcedonianos y favorecieron a los «monofisitas». Más duradera, la conquista árabe (Antioquía cayó en el año 638 y Edesa en el 640), a pesar de las muchas muertes que causó, tampoco fue recibida mal, en el sentido de que le permitió seguir existiendo, aunque con restricciones, pero libre de las imposiciones doctrinales del emperador bizantino de turno. A largo plazo, la situación se fue deteriorando inexorablemente bajo el dominio del islam. En el momento de la conquista árabe la iglesia siria occidental «monofisita» contaba con unos dos millones de fieles; otro tanto era el número de los fieles al concilio de Calcedonia. Tras la primera actitud tolerante de los Omeyya vinieron las persecuciones de las abasidas, que continuaron bajo el Imperio otomano. La consecuencia será la reducción de estas iglesias a varios centenares de fieles. Pero ésta es materia que no entra ya en los límites cronológicos de nuestro estudio.

El título oficial que se da a sí misma esta iglesia es el de iglesia sirio-ortodoxa.

1.3. *La iglesia sirio occidental calcedoniana (melkita)*

Al margen de las vicisitudes propias del cristianismo antioqueno de signo «monofisita», que acabamos de resumir, en la sede antioquena seguían sucediéndose los patriarcas «ortodoxos», los que seguían la doctrina definida por el concilio de Calcedonia, aunque sometidos

también a los vaivenes de la vacilante política religiosa de los emperadores bizantinos.

No son muy abundantes las noticias conservadas sobre la actividad de los calcedonianos antioquenos. Se debe esta escasez, por una parte, a que fueron los «monofisitas» los que más diligentemente actuaron; y, por otra, a las grandes calamidades que hubo de sufrir Antioquía, la sede de los patriarcas fieles al concilio de Calcedonia.

Bajo el pontificado del patriarca calcedoniano Eufasio (521-526) y el de su sucesor Efrén (527-545), terribles terremotos arrasaron Antioquía. Justiniano se encargó de reconstruirla. Fue entonces cuando la llamó Teópolis. Pero solamente unos años más tarde, un incursión persa la incendió y sus habitantes fueron conducidos como cautivos a Persia. De nuevo la reconstruyó Justiniano.

A la muerte del patriarca Anastasio II (609), la sede antioquena calcedoniana quedó vacante durante treinta años. Durante ese tiempo nuevos y graves sucesos perturbaron la vida de la región. En el 614 fue la nueva invasión persa, y en el 638 la ocupación árabe. Los nuevos dominadores se inclinaron desde muy pronto en favor de los cristianos «monofisitas». Sólo en el año 639 pudo contar la iglesia siria no «monofisita» con un nuevo patriarca: el obispo Macedonio (639-650). De sus inmediatos sucesores no se conocen bien los términos cronológicos de sus respectivos pontificados. Algunos de estos patriarcas aceptaron el monotelismo. Así lo hizo el mismo Macedonio y también Macario, quien, por esta causa, fue depuesto en el año 681 por el concilio III de Constantinopla, sexto concilio ecuménico, que designó como sucesor suyo a Teófanes. Tras la muerte de su segundo sucesor, Jorge II, hacia el 702, la sede antioquena calcedoniana, por imposición de las autoridades islámicas, vuelve a quedarse sin titulares, que tienen que vivir exiliados en Constantinopla, sin contacto con su pueblo. Esta situación dura cuarenta años, hasta que se permite de nuevo la presencia en Antioquía de un patriarca no «monofisita», que es Esteban III (742-745).

Esta iglesia siria no «monofisita» seguía la doctrina defendida por los emperadores bizantinos. Los «monofisitas» se refirieron pronto a ella llamándola, despectivamente, «melkita», es decir, «imperial», por no decir «imperialista». La separación entre ambas iglesias («monofisita» y calcedoniana) fue tan radical que, aun habiendo sido ambas una sola y la misma anteriormente, y seguir perteneciendo, tras la separación, a un mismo pueblo y cultura, disciplinar y litúrgicamente llegaron a diferenciarse totalmente. Mientras que los «monofisitas» eran perseguidos por los emperadores de Bizancio, y bajo el

dominio árabe gozaban de las preferencias de las autoridades islámicas, la iglesia fiel a Calcedonia recibía el apoyo de los emperadores bizantinos y, con el apoyo, la influencia de las costumbres y los ritos de la iglesia de Constantinopla, especialmente a partir del año 969 y durante toda la época en la que Bizancio logró dominar de nuevo en Antioquía y Siria. La lengua utilizada en la liturgia seguirá siendo la siríaca, que sólo cederá ante el árabe en el siglo XVII. Pero, progresivamente, la liturgia de los sirios «melkitas» fue asimilando cada vez más elementos propios de la liturgia y de la disciplina bizantinas, hasta adaptarlos todos plenamente, por lo menos, a partir del siglo XIII. Un proceso paralelo experimentarán los cristianos calcedonianos pertenecientes a la iglesia alejandrina, que también terminarán practicando la disciplina y los ritos litúrgicos bizantinos y quedarán comprendidos bajo la misma denominación de «melkitas».

1.4. La iglesia maronita

Entre los numerosos monjes del cristianismo sirio occidental existe un anacoreta llamado Marón.

Las pocas noticias que tenemos de él se encuentran en la *Historia filotea* o *Historia religiosa* (XVI,vi,3 y XXI,3), de Teodoreto de Ciro, y son en buena parte tópicos o lugares comunes que se refieren a sus poderes milagrosos para curar toda clase de enfermedades del cuerpo y del alma. Deja anotados, sin embargo, algunos datos históricos, valiosos por venir de un contemporáneo. Marón se estableció en la cumbre de un monte, en un lugar que había sido antes santuario pagano. Allí se construyó como vivienda un tienda de campaña con «pieles cubiertas de pelos» para protegerse de la lluvia y de la nieve. Desde allí se extendió su fama de asceta, de maestro espiritual y de milagrero, lo que hacía acudir al lugar a una amplia muchedumbre. Formó con sus enseñanzas a varios discípulos, entre los que Teodoreto nombra al «gran Jacobo», a quien trató y admiró personalmente el obispo de Ciro, y de quien explicará más adelante que con sus oraciones dispersó al ejército persa y superó con creces en austeridad de anacoreta a su maestro. Marón murió tras una breve enfermedad (no antes del 406). Todos querían quedarse con su cuerpo; una violenta batalla enfrentó a pueblos vecinos, hasta que los «habitantes de una población limítrofe, muy populosa, acudieron en masa, dispersaron a los otros y se apoderaron del deseado tesoro; construyeron un amplio recinto y, desde ese día hasta ahora, recogen los frutos, honrando a este campeón con una fiesta pública».

Teodoreto añade como colofón: «Nosotros, en cambio, aun desde lejos, gozaremos de su bendición; porque no tenemos su sepulcro, pero nos basta su memoria» (XVI).

No sabemos dónde exactamente estaba situada la venerada tumba de Marón. Los únicos datos que pueden deducirse de lo escrito por Teodoreto es que el cuerpo lograron llevárselo los de un pueblo «límitrofe», no de la región misma donde murió, por tanto; y que su sepulcro se hallaba lejos de Ciró, como lo expresa en el colofón citado, donde se muestra confiado en recibir su bendición, aunque desde la lejanía. No son datos suficientes para situar la sepultura del santo anacoreta en el monasterio de San Marón, en Apamea, junto al río Orontes. En todo caso, sea que su cuerpo fue custodiado en este último lugar desde el primer momento o trasladado a él poco después, o simplemente que no contó nunca con tan preciada reliquia, el caso es que la devoción a san Marón se desarrolló alrededor del célebre monasterio de Apamea que lo tenía por patrono. En un texto del siglo XIV se afirma que el emperador Marciano (450-457) amplió el monasterio en el año 452. Procopio de Cesarea afirma que el emperador Justiniano (527-565) mandó restaurarlo, y Eutiquio, patriarca de Alejandría (933-940), escribe que el emperador Heraclio lo visitó en el año 628 y lo dotó de muchos bienes (PG 111, 1089). Esto da una idea de la importancia que el monasterio de San Marón adquirió desde muy pronto y mantuvo durante más de dos siglos. También reafirma esta importancia el papel director que asumió con respecto a los demás monasterios no monofisitas, que eran la mayoría o la totalidad de los situados en la Siria II. Los monjes de estos monasterios tuvieron que sufrir repetidos atropellos y persecuciones por parte de los «monofisitas» apoyados o aun incitados por Severo, patriarca «monofisita» de Antioquía, y por Pedro, obispo de Apamea, de la misma facción. Se conservan varios *Libelli* de esa época, en los que los representantes de numerosos monasterios de Apamea dirigen su quejas a sus obispos de la Siria II, al papa Hormisdas (514-523), al emperador Justiniano, al papa Agapito (535-536), a Menas, patriarca de Constantinopla (536-552) y al concilio allí reunido en el 536. En varios de ellos firma en primer lugar Alejandro, presbítero y superior (archimandrita) del monasterio de San Marón. También firma el monje Pablo como legado (apocrisario) del mismo monasterio, calificado este último como «el que preside a los santos monasterios de la Siria II».

Aunque los incidentes a que aluden son muchos y variados, uno de ellos se ha destacado siempre de una manera especial por la ex-

traordinaria violencia que se empleó en él. Cuando los monjes calcedonianos de la Siria II se dirigían en gran número al santuario de san Simeón Estilita, en la Siria I, año 517, fueron sorprendidos en una emboscada tendida por los «monofisitas»; en el ataque perecieron unos 350 monjes y otros muchos resultaron heridos.

Durante el reinado de Heraclio muchas iglesias «monofisitas» pasaron a poder de los monjes maronitas y de sus asociados. Hay datos históricos que permiten afirmar que durante todo el siglo VIII siguió existiendo el monasterio. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo VII parece que comenzó la emigración de monjes de San Marón hacia el Líbano, primero por la presión ejercida por los «monofisitas» y, más tarde, por la persecución emprendida por algún califa. El monasterio de San Marón fue destruido definitivamente por los árabes en el siglo X. Probablemente fue a partir de estos acontecimientos cuando tuvo lugar la definitiva concentración en el Líbano.

Hasta ahora hemos hablado únicamente de un monasterio y de unos monjes maronitas, que no comulgaban, como tantos otros que existían en Siria, con los obispos opuestos al concilio de Calcedonia. Pero llega un momento en que hay que referirse a los maronitas no sólo como unos monjes más, diluidos en el amplio marco de la iglesia siria occidental o antioquena. Las circunstancias históricas en que tuvieron que seguir desarrollando su vida los monjes de San Marón y todo un grupo de discípulos y seguidores suyos les condujeron a crearse una jerarquía propia que, con el tiempo, y sometida a un largo aislamiento, le hizo adquirir características propias en su organización y en su liturgia, hasta el punto de tener que hablar, al referirnos a ellos, de una iglesia maronita dentro del cristianismo sirio.

No está claro cuáles fueron las causas que llevaron a los maronitas a culminar su autonomía eclesiástica nombrándose un propio patriarca de Antioquía. Parece que fue hacia el año 685, aunque algunos piensan que solamente lo hicieron ante la ausencia obligada de patriarcas no monofisitas de Antioquía, por no permitirlo el poder islámico, a partir del año 702. Cuando éste lo permitió de nuevo y en el 742 fue elegido Esteban III, los maronitas ya tenían el suyo, al que consideraban el patriarca ortodoxo de Antioquía, y con él continuaron, lo que supuso una rotura con los melkitas antioquenos.

La iglesia maronita tuvo su centro neurálgico en las montañas del Líbano, donde se convirtió en el núcleo dinamizador de un pueblo que se reconoció como tal pueblo maronita, de lengua y cultura sirias, y en el que el obispo patriarca ha sido durante siglos un verdadero etnarca.

Entre los maronitas nunca logró introducirse el monofisismo. Se dividen las opiniones de los historiadores con respecto a la posible adscripción de los maronitas al monotelismo. Algunos lo afirman, aunque están de acuerdo en afirmar también que fue cuestión más de terminología que de contenido doctrinal. Otros lo niegan, y no sin buenos argumentos. El aislamiento de esta iglesia durante siglos y su postura claramente opuesta al monofisismo hicieron que, al entablar contacto de nuevo con el Occidente con motivo de las cruzadas en el siglo XII, se considerase en comunión con Roma y así ha continuado hasta nuestros días, siendo la única iglesia oriental que no conoce en la actualidad dos ramas, una unida a Roma y otra separada. Por el aislamiento, su liturgia es la que ha conservado rasgos más antiguos de la primitiva liturgia siria occidental. Sin embargo, el hecho de su unión con Roma, y más en concreto la reforma impuesta en el concilio del Monte Líbano de 1739, le ha supuesto un notable grado de latinización forzada en la liturgia y en la disciplina. La organización jerárquica de la iglesia maronita reunía, hasta su latinización, unas características singulares, originadas, sobre todo, por ser una iglesia nacida del monacato. No existían demarcaciones territoriales propias de cada uno de los obispos (lo que hoy llamamos diócesis). Los obispos vivían junto al patriarca, formando con él el sínodo que regía colegialmente toda la iglesia maronita.

2. LA IGLESIA SIRIA ORIENTAL Y SU EXPANSIÓN MISIONERA

En el capítulo IV hemos hecho mención de la importancia de la Escuela de Edesa y de la de Nisibe en el cristianismo sirio oriental extendido por el Imperio persa. En el mismo capítulo se ha resumido la historia de los orígenes y primer desarrollo de esta iglesia, que tuvo su centro coordinador en Seleucia-Ctesifonte. Allí decíamos que la dinastía parto de los arsácidas fue tolerante en materia religiosa y que tampoco parece que tuvieran mucho que sufrir los cristianos en los primeros años de la nueva dinastía sasánida, a pesar de los privilegios de que gozaba la religión de Zoroastro, gracias al espíritu también tolerante de Sapor I, durante cuyo reinado (241-272) el Imperio persa fue incluso refugio para cristianos del Imperio romano que sufrían entonces dos importantes persecuciones. La situación cambió radicalmente con Sapor II (310-379). Los obispos de la iglesia siria en el Imperio persa no pudieron asistir al concilio de Nicea. Por otro lado, su aislamiento en el Imperio enemigo del Impe-

rio romano los mantuvo ajenos a las controversias arrianas, concluidas las cuales no tuvieron dificultad en aceptar las determinaciones del concilio cuando le fueron presentadas, en el año 410.

2.1. Persecuciones

Los occidentales estamos acostumbrados a afirmar que el llamado Edicto de Milán, y sobre todo el cambio de actitud de Constantino, supuso el final de las persecuciones del cristianismo. No es verdad. El siglo IV fue época de grandes persecuciones del cristianismo en Persia. Y surgieron, en parte, precisamente porque los emperadores romanos eran cristianos y favorecían el cristianismo. La persecuciones volverán a repetirse intermitentemente en el siglo V y aun en el VI.

Los principios de la persecución persa están relacionados con la guerra que emprende Sapor II contra los romanos en el año 337. Los cristianos del Imperio sasánida, sobre todo su *catholicos* o patriarca Simón Barsabaé, se muestran reticentes a pagar los impuestos ya habituales, pero aumentados al doble con ocasión de la guerra. Una causa más para hacerlos sospechosos de poder constituir una quinta columna del «Imperio cristiano» en la propia casa.

Una de las primeras víctimas fue Simón Barsabaé, ejecutado el 17 de abril del 341, teóricamente por negarse a imponer a sus fieles, en su gran mayoría gente pobre, la doble capitación exigida por el rey persa. Pero en la persecución, desde sus mismos principios, no faltó, entre sus causas, la incitación por parte de los sacerdotes de Zoroastro, la religión oficial del Imperio persa. No fue una ejecución solitaria la que dio comienzo a la persecución; tuvo lugar una matanza generalizada de obispos, presbíteros, diáconos, monjes y monjas, que se prolongó, con intermitencias, durante el reinado de Sapor II, se interrumpió bajo el mandato de su sucesor Ardechir II (379-383) y volvió a reavivarse con su sucesor, Bahram IV (388-399), aunque la persecución de este último no parece que fuera sistemática. A una nueva pausa siguió nueva persecución al final del reinado de Yazdeguerd I (399-420) que continuó su sucesor Bahram V (421-438). También hubo persecución bajo Yazdeguerd II (438-457) en el 445 y en el 447. Mención especial merece su sucesor, Peroz (459-484), amigo primero del célebre metropolitano de Nisibe, Barsauma, convertido después en ardiente defensor de la religión oficial del Estado como única religión permitida y, consecuentemente, en perseguidor del cristianismo, con la secuela de varias apostasías, la destrucción de iglesias y monasterios y la ejecución del *catholicos*

Babowai. Algunos insinúan que este último fue crucificado por haber acudido al emperador bizantino Zenón en busca de amparo.

Prácticamente las persecuciones terminaron con la muerte de Peroz en batalla contra los hunos. Siguiéron más de cincuenta años de fundamental bonanza hasta el reinado de Cosroes I (531-579), culto, amable, favorable a los cristianos en una primera época, y perseguidor después. El proselitismo entre los persas de nación estaba prohibido, por ser el mazdeísmo religión oficial. En estos cristianos se cebaron especialmente los perseguidores.

Los altos números de víctimas de la persecución que ofrecen algunos autores antiguos son claramente exagerados, pero es cierto que fueron muy numerosos sobre todo en la persecución de Sapor II. Quedan testimonios de bastantes de ellos. Las persecuciones, además, suponían casi siempre destrucción de iglesias y monasterios, varias veces reconstruidos y vueltos a destruir.

2.2. Organización de la iglesia

No obstante las circunstancias ambientales adversas, y aprovechando sobre todo los momentos de mayor tolerancia por parte de la autoridad civil, la iglesia siria oriental logró ir fortaleciendo sus propias estructuras jerárquicas, su disciplina y su unidad doctrinal.

El sínodo celebrado en Seleucia-Ctesifonte en el 410 bajo la dirección del *catholicos* Isaac fue para la iglesia siria oriental un paso decisivo en su consolidación y fortalecimiento. Cuarenta obispos se reunieron por iniciativa de Maruta, obispo de Maiferkat, sede del norte de la Mesopotamia perteneciente al Imperio romano. Unos años antes, Maruta había estado en el Imperio sasánida como enviado del emperador Arcadio y había entablado buenas relaciones con Yazdeguer I, disponiéndolo favorablemente hacia los cristianos de su reino. Ahora había vuelto, pero como enviado de los «obispos de Occidente» (así llamaban los obispos del Imperio sasánida a sus colegas del patriarcado de Antioquía), a quienes el *catholicos* Isaac había pedido ayuda en sus intentos de poner orden en su iglesia. Maruta era portador de una carta firmada por los obispos de Siria y Mesopotamia, en la que entre otras cosas se pedía a los de Persia la aceptación expresa del símbolo niceno, que adjuntaban. Los buenos oficios de Maruta hicieron que Yazdeguer I diera su permiso para la reunión y él mismo ordenase a todos los obispos de su reino que acudieran a ella. El sínodo fue presidido por el obispo de Seleucia-Ctesifonte, Isaac. Sin ninguna dificultad fue aceptado el símbolo de

fe del concilio de Nicea y sus cánones. La sede de Seleucia-Ctesifonte queda confirmada en este sínodo como cabeza de toda la iglesia siria oriental y su metropolitano como jefe de todos los obispos, con la obligación de convocarlos a sínodo cada dos años. Al mismo tiempo se organiza todo el territorio con las necesarias circunscripciones metropolitanas. La integración ya conseguida de las dos comunidades cristianas que habían existido en algunas regiones (la autóctona por un lado y, por otro, la de los antiguos refugiados procedentes del Imperio romano) queda confirmada por el sínodo, que prescribe la existencia de un solo obispo para todos. Yazdeguer I aprueba las determinaciones del sínodo, tras recibirlos en audiencia, y se compromete a hacerlas cumplir. Esto no debe hacer olvidar que el llamado «Rey de reyes» sigue siendo el jefe y cabeza del mazdeísmo, la religión oficial del Imperio sasánida y enemiga irreconciliable del cristianismo.

Terminada una nueva época de persecución, se celebra un nuevo sínodo en Seleucia-Ctesifonte en el año 421, bajo la presidencia del *catholicos* Yahbalahá I (410-415), también acompañado de un obispo sirio-occidental, Acacio de Amida. En él se aceptan expresamente los cánones del concilio de Constantinopla del 381, y de los de Ancira, Neocesarea, Gangra, Antioquía y Laodicea. En el sínodo anterior y en éste queda patente la perfecta unión eclesiástica (sobre todo doctrinal) entre el oriente y el occidente sirios, aunque es ya un síntoma de las disensiones disciplinares internas el hecho de la escasa asistencia de obispos sirios orientales a este sínodo (solamente diez), disensiones y cismas más patentes con ocasión de la elección de Dadisho (421-457) como nuevo *catholicos*.

En la evolución de la organización jerárquica de la iglesia siria oriental tiene también especial importancia el sínodo del año 424, celebrado en Markabta por treinta y seis obispos partidarios del dimitido Dadisho, que lo confirmaron en el cargo. Los obispos quieren acabar con las repetidas resistencias a la autoridad del *catholicos*-patriarca de Seleucia-Ctesifonte, y lo hacen aumentando sus poderes y declarándolo última instancia de toda la iglesia siria oriental en toda clase de recursos y reclamaciones: «Los orientales (prescribe el sínodo) no podrán querellarse de sus patriarcas ante los patriarcas occidentales. Toda causa que no se pueda resolver en su presencia quedará reservada al tribunal de Cristo». Estas disposiciones, sin embargo, no suponían rotura de la comunión con el resto de la Iglesia universal. La rotura o, más bien, el aislamiento definitivo, vendrá a continuación y por motivos de escuela teológica.

La iglesia siria oriental consiguió darse una organización que le proporcionó una gran fuerza y resistencia para sobrevivir en un ambiente frecuentemente adverso y aun demostrar una increíble vitalidad en una expansión misionera de la que nos ocuparemos en seguida. Los metropolitanos estaban a la cabeza de cada una de las provincias eclesiásticas y poseían importantes atribuciones en ellas. Sin embargo, eran meros delegados del patriarca, del que recibían, delegada, la jurisdicción y que mantenía la cohesión de toda la iglesia.

2.3. Nueva orientación teológica

En el tercer decenio del siglo V, en la famosa Escuela de Edesa se siguen las enseñanzas de los grandes teólogos antioquenos. En Edesa, Teodoro de Mopsuestia es considerado como el gran teólogo. Los clérigos del Imperio persa huidos de él por las persecuciones estudiaron en Edesa e importaron a su patria las enseñanzas recibidas, confirmadas más tarde por las de la heredera de Edesa, la Escuela de Nisibe, integrada en el Imperio persa. Estos alumnos, que ocupan pronto puestos relevantes en la jerarquía eclesiástica de Persia, y, en especial, Barsauma, obispo de Nisibe, que será el alma de la nueva escuela, junto con Narsés, son los que van a imprimir un nuevo rumbo a la iglesia siria oriental. Quizás como un episodio más de la frecuente resistencia de algunos obispos del Imperio persa a la primacía del de Seleucia-Ctesifonte, y como reacción doctrinal a la creciente presión del «monofisismo», se reúne un sínodo, presidido por Barsauma, en el año 484, en Bet Lapat, en el que se destituye al *catholicos*-patriarca Babowai (457-484) y se declara doctrina oficial de la iglesia siria oriental la de Teodoro de Mopsuestia, al que terminarán llamando «el intérprete» por excelencia. Se opone Babowai, pero es la primera víctima mortal de la nueva política persecutoria del rey Peroz, quien, no obstante, mantiene su apoyo a Barsauma. Lo aprovecha éste para combatir, incluso con las armas, a los «monofisitas», que habían ido extendiéndose también dentro de las fronteras persas, e imponer la doctrina antioquena. El sínodo reunido en Seleucia-Ctesifonte (486) bajo la presidencia del sucesor de Babowai, Acacio (485-496), confirma las decisiones tomadas en el de Bet Lapat y la adopción definitiva de la doctrina antioquena como doctrina oficial de esta iglesia. Kobad, el nuevo rey persa, aprueba estas resoluciones y manda a prisión a los obispos y superiores de monasterios «monofisitas».

El hecho de haber declarado doctrina oficial de su iglesia la de la escuela antioquena no los convirtió en auténticos nestorianos.

Fueron los «monofisitas» sirios los que maliciosamente les colgaron esta etiqueta. Solamente a partir del siglo VII tuvieron a Nestorio como a uno de sus doctores. Más bien fue un símbolo, pues se le consideró como una víctima de los más extremistas defensores de la escuela alejandrina. Sin embargo, la postura adoptada tuvo doble consecuencia. Por una parte, su rechazo a la doctrina oficial del Imperio bizantino les hizo menos sospechosos a las autoridades civiles persas; por otra, al no aceptar el concilio de Éfeso ni, más tarde, la condena de Teodoro de Mopsuestia en el V concilio ecuménico, II de Constantinopla, del año 553, quedaron separados de las iglesias de Roma y de Constantinopla, aumentando aún más el aislamiento en que se hallaban por su pertenencia a otro Imperio. La actividad doctrinal desarrollada con notable éxito por Henana, director de la Escuela de Nisibe desde el año 572 hasta el 610, acercó la cristología de la iglesia siria oriental a la de Calcedonia, pero fue muy combatido. Entre sus opositores hay que recordar a Mar Babai Magno (552-628), teólogo de especial importancia para el conocimiento de la cristología siro-oriental. Las disputas, sin embargo, llevaron a la decadencia de la Escuela de Nisibe y al crecimiento de la de Seleucia-Ctesifonte.

2.4. El matrimonio de los obispos

En el citado sínodo de Barsauma del 484 (en la iglesia persa los sínodos se citan con el nombre del que los presidió), se decretó que todos los miembros de la jerarquía eclesiástica, incluido el patriarca, deberían ser casados, autorizándose el matrimonio de los clérigos de cualquier grado aun después de ordenados. Parece que esta decisión estuvo relacionada con los reproches que los poderosos sacerdotes mazdeístas hacían a los obispos cristianos célibes. La misma determinación fue reiterada en el sínodo de Acacio, celebrado en Seleucia-Ctesifonte en el año 486. La alternativa única al clérigo casado era el monacato. El sínodo del 497, presidido por el *catholicos*-patriarca Babai I (497-503), confirma las mismas prácticas. El *catholicos*-patriarca Aba I (540-552) parece que restableció la anterior costumbre de que el patriarca debía observar la continencia; no es seguro que lo hiciera, y menos que ésta decisión se extendiese a los demás obispos, pero no puede excluirse el hecho, dado que Aba era él mismo monje y siguió viviendo como tal durante su pontificado.

En toda esta legislación llaman especialmente la atención dos aspectos, por ser peculiares y exclusivos de la iglesia siria oriental en

todo el panorama de la Iglesia universal: que los obispos estén casados y sigan pudiendo usar del matrimonio, y la potestad que tienen los clérigos de órdenes mayores de contraer matrimonio después de ordenados. Bástenos recordar cómo evolucionó la práctica de la Iglesia universal en este aspecto concreto de la vida sexual del clero:

Clemente de Alejandría (*Stromata* III,13) expone en síntesis la situación en el siglo III: «La Iglesia admite al hombre de una sola mujer, sea presbítero, diácono o laico; si usa irreprochablemente del matrimonio, se salvará engendrando hijos». Sabemos que en el concilio de Nicea (325) hubo quien propuso «introducir una nueva ley en la Iglesia: que los ordenados, es decir, los obispos, los presbíteros y los diáconos, no durmieran con sus mujeres con las que se habían casado siendo laicos». Fue precisamente un obispo célibe, monje y confesor de la fe, Pafnucio, quien se opuso abiertamente y «gritó bien alto que no se debía imponer a los hombres consagrados ese yugo pesado, diciendo que es también digno de honor el acto matrimonial, e inmaculado el mismo matrimonio; y que no dañasen a la Iglesia exagerando la severidad, porque no todos pueden soportar la ascesis de la *apatheia*, ni se proveería así equitativamente a la templanza de sus respectivas esposas» (Sócrates, HE I,11). El concilio atendió estas razones y no prescribió nada nuevo sobre el particular.

Una limitación se abre paso, tanto en Oriente como en Occidente desde el siglo IV: aunque existan diáconos, presbíteros y obispos casados y puedan seguir usando del matrimonio, éste ha de contraerse antes de recibir las órdenes sagradas; una vez recibidas, ya no les es lícito hacerlo. Hay una serie de concilios que insisten en esta práctica e imponen la deposición del ministerio a los clérigos mayores que contraigan matrimonio después de ordenados (Ancira, Neocesareense, Calcedonia, Vasense, etc.).

Prescindiendo de la evolución particular de la iglesia latina, cada vez más restrictiva en este particular, la práctica en Oriente, por lo que se refiere a diáconos y presbíteros, queda como se ha dicho hasta nuestros días. Podemos tomar como formulación de la norma oriental generalizada la utilizada en el canon 13 del concilio Quinisexto o Trullano, del año 692:

Al que sea digno de ser ordenado subdiácono, diácono o presbítero, no se le prohíba acceder a tales grados por el hecho de cohabitar con su legítima mujer; y no se le pida en el momento de la ordenación que prometa abstenerse de la unión con su legítima mujer.

La iglesia siria oriental es la única que permite contraer matrimonio después de ordenados.

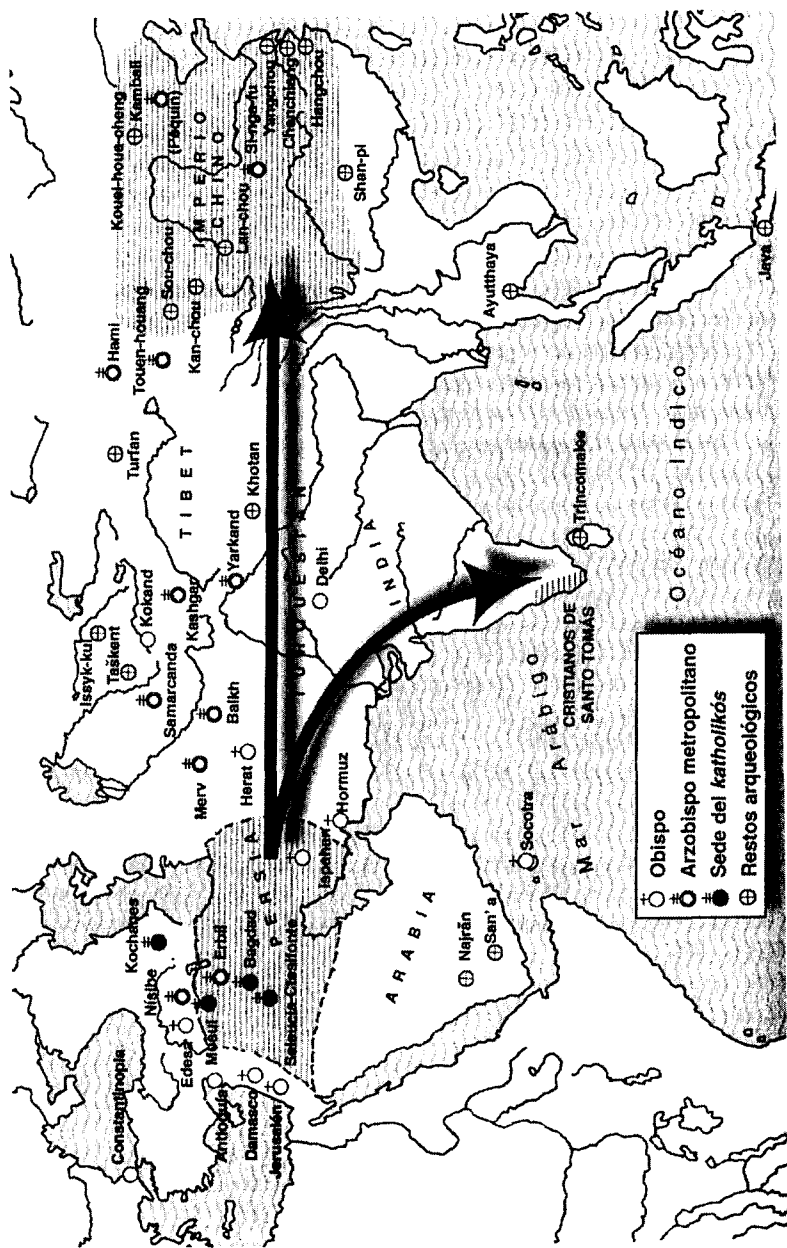
Con respecto a los obispos también se generaliza en el Oriente, excepto de nuevo en la iglesia siria oriental, una práctica más rigurosa que termina concretándose en que el obispo debe ser célibe. No es fácil determinar cuándo y por qué se impone esta condición para el ejercicio del episcopado. Justiniano (Cf. I,3,41) prohibió consagrar obispo a quien tuviese hijos. Según el papa Pelagio I, dos fueron los motivos que movieron al emperador a promulgar este decreto: la mayor disponibilidad que poseía el obispo que no tenía que cuidar de sus hijos, y la definitiva garantía que eso suponía de que los bienes de la iglesia no pasasen por testamento a su descendencia. Semejante limitación pudo conducir inexorablemente a tener que buscar los candidatos únicamente entre los célibes, y en ese sentido se pronuncia ya el mismo Justiniano.

2.5. La expansión misionera

Además de la circunscripción eclesiástica directamente dependiente del *catholicos*-patriarca de Seleucia-Ctesifonte, la Bet Aramayé (casa o país de los arameos, en el actual Iraq), la iglesia siria oriental quedó dividida en otras cinco provincias eclesiásticas llamadas «del interior», que correspondían a otras tantas divisiones administrativas del Imperio persa. Existían ya como circunscripciones eclesiásticas antes del sínodo del 410: 1) Bet Huzayé (antiguo territorio de Susa, al sudeste del Tigris), cuya capital es Bet Lapat (el antiguo Elam, en el actual Irán); 2) Bet Arbayé (casa o país de los árabes, parte occidental de la Mesopotamia, fronteriza con el Imperio romano-bizantino), con capital en Nisibe (actual Turquía); 3) Bet Maisán (la Caldea o Mesena), con capital en Perat de Maisán (cerca de la actual Basora, en Iraq); 4) Bet Kartawayé (casa o país de los kurdos, la Adiabena, en el nordeste del actual Iraq), con capital en Arbela; 5) Bet Garmai, que limita al sur con la Bet Aramayé del patriarca y tiene su capital en Karka (Kirkuk).

Ésta era la estructura jerárquica inicial de la iglesia siria oriental, organizada así en un territorio que fundamentalmente se extendía por el actual Iraq y la región occidental del Irán.

Pero esta estructura se va demostrando insuficiente a medida que el ímpetu misionero de sus monjes, iniciado, al menos, desde finales del siglo V, desplaza los límites del cristianismo en todas las di-



MAPA 12. Expansión de la Iglesia siria oriental. Fuente: J. Nadal Cañellas, *Las iglesias apostólicas de Oriente*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, mapa 5.

recciones y muy especialmente hacia el Oriente. Será necesaria, en consecuencia, la creación de nuevas provincias eclesiásticas (llamadas «del exterior») que, a su vez, se convertirán en centros de irradiación misionera que continuará sin descanso durante varios siglos y llevará el cristianismo de modo espectacular a toda el Asia central, y hasta China y Mongolia.

Así como los sirios occidentales «monofisitas» habían evangelizado el reino árabe de los gasánidas, aliados del Imperio bizantino, los orientales evangelizan a los árabes laquemitas que tenían su capital en Hira, cerca de Kufa, y estaban en buenas relaciones con el Imperio persa. En el año 410 hay ya constancia de la existencia de un obispo sirio oriental en Hira, aunque la conversión de sus reyes árabes no llegará, a diferencia de los de los gasánidas, hasta finales del siglo VI. El cristianismo «nestoriano» se difunde así por el oriente de la península Arábiga, mientras que es el «monofisita» el que prevalece en el oriente y sur de la misma península, llevado allí por los etíopes. Parece ser que la escritura árabe fue invención de estos cristianos. Esta expansión por la península de Arabia y la que tiene lugar hacia el Oriente, hacia el Fars, corazón de la Persia, al otro lado del golfo Pérsico, obliga a la creación de la primera «provincia del exterior», con sede metropolitana en Rew-Ardachir (Persia), y que adquiere una extensión mucho mayor que la de cualquiera de las provincias originarias, ya que quedan bajo su jurisdicción algunas islas como Socotora y la India.

Sigue la expansión hacia el Oriente y se van creando nuevas sedes episcopales en el extremo oriental de la actual Persia, en Turkmenistán y en Afganistán (en el 424 ya había obispo en Herat). En el 524 este aumento de iglesias recomienda la creación de una nueva «provincia del exterior», la de Korasán, con sede principal en Merv, en el Turkmenistán. Esta nueva provincia será la base para la ampliación del trabajo de misión entre varios pueblos: hunos, turcos, tártaros y mongoles. En el siglo IX llegaron a existir alrededor de 250 sedes episcopales en el Asia central y Mongolia. En el siglo VII existían ya varias en China. En el año 635 el emperador chino Tai Tsung (627-649) promulgó un edicto en favor de la religión cristiana y se crearon varios monasterios en ese Imperio. En uno de ellos, fundado en el año 638, en Si-ngan-fou, se erigió una estela en el 781, en conmemoración de una asamblea de cristianos chinos que se habían reunido allí en el 779. La estela fue descubierta en el año 1625 y se conserva actualmente en el museo de Xi'An. Contiene una larga inscripción en caracteres chinos y en siríacos, con contenido

teológico, amplio resumen de la fe cristiana con las características propias de la cristología de la iglesia siria oriental (Dupuy, 1995). En los siglos VII y IX el crecimiento del cristianismo provocará persecuciones promovidas por budistas y taoístas. En la época de máxima expansión (siglo XIII) en todo el lejano Oriente (sobre todo China y aun Manchuria), la iglesia siria oriental posee numerosas sedes episcopales, que siguen dependiendo, desde la lejanía, del *catholicos*-patriarca de Seleucia-Ctesifonte o de Bagdad, a donde se trasladó la sede principal a finales del siglo VIII. De 1281 a 1317 fue patriarca de esta iglesia un öngüt (tribu turca en vías de mongolización) que tomó el nombre de Yahbalaha III y gobernó una inmensa iglesia.

2.6. La iglesia malabar

Dada la decidida actividad misionera de la iglesia siria oriental, era lógico que, lo mismo que habían utilizado las rutas comerciales terrestres, especialmente la de la seda, para extender el cristianismo por el interior de Asia, emprendiesen también viaje por ruta marítima a partir del golfo Pérsico, vía de comunicación ya utilizada desde antiguo para el comercio con la India (vía de las especias). Cosmas Indicopleustes, cristiano «nestoriano», tuvo ocasión de constatar en su viaje entre el 520 y el 525 la existencia de numerosos cristianos en la isla de Socotora, a la salida del golfo Pérsico, cuyo clero era ordenado en Persia y enviado desde allí a la isla (*Topografía cristiana*, III,65). Probablemente en la costa oeste de la India (Malabar) hubo presencia de mercaderes cristianos sirios orientales antes que de monjes misioneros. Se habla de un grupo de setenta familias cristianas dirigido por un mercader sirio llamado Tomás Knanaya, que llegó a esa costa en el año 345. En el grupo había un obispo, José de Edesa, cuatro presbíteros y algunos diáconos. El *catholicos*-patriarca Ishoyab III (649-680) da testimonio de la existencia de obispos de la India que, aunque dependen de él, se mantienen en contacto solamente con el metropolitano de la primera «provincia del exterior» con sede en Rew-Ardachir. Durante siglos, la iglesia siria oriental envió obispos a esa región malabar para ordenar a su clero. En el siglo VIII le concedieron la autonomía propia de una provincia más «del exterior», pero los obispos seguían siendo enviados desde Seleucia-Ctesifonte o Bagdad. La habitual falta de conocimiento de la lengua del país (malayalam) por parte de los obispos enviados obligó con el tiempo a la creación del cargo de un «archidiácono de la

India», ocupado por un presbítero nativo, que será el superior de hecho de la comunidad cristiana; no sólo superior religioso, también civil, porque los numerosos cristianos llegaron a constituir una casta aparte. En este mismo régimen se mantuvieron hasta la llegada de los portugueses a esas costas en el año 1498, hecho que supuso el comienzo de una nueva era en la historia de la iglesia malabar, llena de cambios y conflictos.

Hasta entonces, los malabares se habían mantenido siempre en contacto con su iglesia madre siria oriental y seguían utilizando la misma liturgia, en lengua siríaca.

Los malabares se llaman a sí mismos los *cristianos de santo Tomás*. El más antiguo testimonio de esta reivindicación por parte de la iglesia siria-malabar data de finales del siglo IX o principios del X, cuando ciertos obispos de la India respondieron al patriarca Timoteo I (780-823), que les reprochaba su excesiva independencia: «Nosotros somos discípulos del apóstol Tomás, no tenemos nada que ver con la sede de Mari».

Nada podemos saber con certeza sobre la posible evangelización del apóstol Tomás por las regiones de Iraq, Persia o la India. Mucho menos aún sobre la validez de la tradición tal como se relata desde tiempos posteriores, según la cual Tomás llegó a la India en el año 52, desembarcó en Kodungalur, ordenó dos obispos, Kepha, para la región de Malabar (Kerala), y Pablo, para Coromandal (Milapor). Murió mártir en el año 72 en un monte cerca de Madrás y allí cerca también (Milapor) se venera todavía su sepulcro.

3. LA IGLESIA ARMENIA

3.1. Una nación en lucha perpetua por su supervivencia

La Armenia actual es una pequeña república caucásica con capital en Ereván, ciudad fundada en el 782 a.C. Se extiende alrededor del lago Seván, está rodeada por Georgia, Turquía, Azerbayán y Persia, tiene una superficie de 29.743 kilómetros cuadrados (en muy poco superior a la de Galicia) y cuenta con unos 3.800.000 habitantes. Otro tanto vive disperso por el mundo. Su situación actual no es ni leve recuerdo de lo que fue en el pasado, aunque sí es por sí misma testimonio de su atormentada historia. Pocos pueblos han recorrido un calvario tan prolongado como el vivido por los armenios. Son conocidas, quizás no lo suficiente, las masacres, las deportaciones en

masa y los genocidios sufridos a manos de kurdos y turcos en los años finales del siglo XIX y principios del XX. En 1915 un tercio de la población fue deportada a Siria e Iraq y otro tercio fue masacrado. Incorporada a la URSS en 1920, Armenia, por fin, el 23 de septiembre de 1991 proclamó su independencia, tantas veces perdida a lo largo de su historia.

Las divisiones de territorio, los cambios de fronteras y de dueños y las masacres fueron experiencias vividas con frecuencia por el pueblo armenio desde que se conoce su existencia como tal. Muy esquemáticamente cabe recordar que, con cambiantes grados de autonomía o sometimiento, estuvieron bajo dominación meda, persa aqueménida, helenística (Seléucidas), romana, arsácida, persa sasánida, árabe, turca seljúcida, cruzados; sufrieron las invasiones de los mongoles en los siglos XIII-XV, el dominio turco y persa en los siglos XVI a XVII, y su repartición entre Rusia, Turquía y Persia en 1828.

En la época de la aparición y propagación del cristianismo, Armenia era una amplia región de una extensión diez veces superior a la actual, con fronteras poco definidas, que se extendía desde el Cáucaso al norte, hasta la actual frontera de Turquía con Siria e Iraq al sur, y desde el Asia Menor romana (frontera este de Capadocia) al oeste, hasta el mar Caspio en el este.

Se trataba de un pueblo formado por varios grupos que habían adoptado una misma lengua indoeuropea. Se organizaron en diversos principados regidos por miembros de las respectivas familias nobles, que acataban, más o menos efectivamente, la autoridad de un rey común. La accidentada orografía del país, surcado por múltiples cadenas montañosas paralelas, favorecía esta segmentada organización socio-política. Desde Tiridates I (ca. 53-63), hasta el año 428, en el que cayó Armenia bajo dominio sasánida, reinó en Armenia una dinastía arsácida. Durante el reinado de uno de estos reyes arsácidas, Tiridates III (ca. 287-330), tendrá lugar el más llamativo de los hechos relacionados con la implantación del cristianismo en Armenia, al que vamos a referirnos en seguida.

3.2. *El cristianismo*

No faltan en Armenia antiguas «tradiciones» que atribuyan los orígenes de su cristianismo a alguno de los Apóstoles, en este caso, a Tadeo y a Bartolomé. Actualmente se considera que el cristianismo llegó primeramente desde Edesa, por medio de misioneros sirios que

dejaron claras huellas de su lengua en el vocabulario cristiano de los armenios. Consta, por lo demás, que en el siglo III ya había comunidades cristianas en Armenia. Según Eusebio, Dionisio de Alejandría (248-265), que desarrolló una intensa actividad epistolar, escribió también «a los de Armenia, cuyo obispo era Meruzanes; les escribió sobre la penitencia» (HE VI,46,2). Si este escrito sobre la penitencia se refería al problema de los *lapsi* de la persecución de Decio, la Armenia del obispo Meruzanes no podía ser la conocida como la Gran Armenia, que no estaba bajo control romano, sino de la Armenia Menor, situada junto a la frontera este de la Capadocia. Y refiriéndose a la tiranía ejercida contra los cristianos por Maximino Daya (286-313), el mismo autor escribe:

Por añadidura a todo esto, le sobrevino al tirano la guerra contra los armenios, amigos de antiguo y aliados de los romanos. Como también éstos eran cristianos y cultivaban con diligencia la piedad para con la divinidad, el aborrecedor de Dios trató de obligarles a sacrificar a los ídolos y demonios, y de amigos los tornó enemigos, y de aliados, adversarios (HE IX,8,2).

Estos cristianos armenios que reaccionan con las armas contra Maximino bien pudieron pertenecer a la llamada por Duchesne «Marca armenia», zona fronteriza entre la Gran Armenia, el Imperio persa y el romano, conjunto de principados o satrapías desgajados del reino armenio por Diocleciano y puestos bajo el protectorado romano, pero que seguían rigiéndose por sus propias leyes y costumbres.

Pero el gran evangelizador y organizador de la iglesia de Armenia fue, sin duda, Gregorio el Iluminador, de origen parto, nacido en Armenia y educado y convertido al cristianismo en Cesarea de Capadocia. Vuelto a su patria, convirtió, a su vez, al cristianismo al rey armenio Tiridates III (252-330). A la conversión del rey siguió, por su mandato, la conversión del pueblo, pasando a ser el cristianismo la religión oficial de Armenia. Se discute la fecha de este acontecimiento. Las fechas que proponen los historiadores oscilan entre el 294, el 301 o el 314. Ordenado obispo en Cesarea de Capadocia por el metropolitano Leoncio, estableció su sede en Ashtishat, y dedicó sus esfuerzos a la organización jerárquica de la iglesia, lo que hizo siguiendo los modelos vigentes en su sociedad, en la que los altos cargos políticos y religiosos eran hereditarios. También su cargo de jefe supremo de la iglesia armenia en consolidación será heredi-

tario, carácter que mantendrá largo tiempo, aunque cambiando a veces de familia «patriarcal». A Gregorio el Iluminador le sucederán dos de sus hijos: Artistakes (325-333), que asistió al concilio de Nicea, y Vartanes (333-341); y a este último le sucede su hijo Husik (341-347). Un biznieto de Gregorio el Iluminador, Narsés Magno (353-373), también ordenado obispo en Cesarea de Capadocia, ha pasado a la historia como el segundo gran organizador de la iglesia de Armenia.

El título utilizado, al menos hasta mediados del siglo VI, fue el de Hayrapet, que se puede traducir como «jefe de los padres» o «patriarca». Más tarde se generalizó el de *catholicos*. Además del carácter hereditario, que también se dio en los demás obispos de la misma iglesia armenia, el «patriarcado» armenio se distinguió de los demás patriarcados porque estuvo más ligado a la persona que a la sede, la cual cambió en diversas ocasiones, pasando de la primera, Ashtishat, a Valarchapat a finales del siglo IV, y a Dvin a finales del V.

Los cristianos de Armenia estaban sometidos sobre todo a dos fuertes influencias: los de la zona meridional de la Gran Armenia estaban bajo el influjo cultural y religioso sirio que proviene de Antioquía y de Edesa; la zona norte, en cambio, tenía más contacto con las regiones helenísticas del Imperio romano, cuyo centro sobresaliente era Cesarea de Capadocia. Gregorio el Iluminador y los que le sucedieron de su familia representaron la tendencia griega, manteniendo su conexión con Cesarea, donde Narsés, por ejemplo, participó en el año 372 en un concilio convocado por el metropolitano de esa ciudad, san Basilio. Tras la muerte violenta de Narsés, sucede Sahak de Manazkert (373-377) perteneciente a otra familia, la de los Aghbianos o Albianos. Será el primero de los primados armenios que no acuden a Cesarea para recibir la consagración episcopal. Él y sus sucesores, de la misma familia, representan la corriente de influencia siria. Dado el contacto fronterizo de Armenia con Persia, por un lado, y con el Imperio bizantino, por otro, se entiende fácilmente que la iglesia armenia experimentase vaivenes políticos y teológicos y aun divisiones internas, de acuerdo con la mayor o menor dependencia de uno u otro Imperio.

Un nuevo factor de consolidación de la iglesia armenia y aun de Armenia como nación fue la invención de un alfabeto propio, con el que poder poner por escrito y al alcance del clero y de los fieles armenios la traducción a la lengua vernácula de la Biblia, los textos litúrgicos y toda clase de escritos cristianos, tanto griegos como sirios. Esta gran empresa se llevó a cabo bajo la dirección del último miem-

bro de la familia de Gregorio que asumió el primado: Sahak, hijo de Narsés (387-428). El creador del alfabeto fue el monje Mesrop Mashtots († 441).

En un capítulo anterior hemos hecho un breve bosquejo de este decisivo acontecimiento², que no es necesario repetir aquí. Baste recordar que Mesrop formó discípulos y creó una escuela de traductores y de primeros escritores eclesiásticos en lengua armenia. Al hacer accesible a los de lengua solamente armenia escritos teológicos tanto sirios como griegos, las dos escuelas teológicas opuestas, la antioquena y la alejandrina, adquirieron adeptos entre los nuevos lectores. Y esto sucedía en momentos cruciales, cuando las dos cristologías se iban a enfrentar en los concilios de Éfeso y de Calcedonia, con las consecuencias ya conocidas de la gran escisión entre «nestorianos» y «monofisitas».

Aunque parece que la teología propia de la escuela antioquena predominaba en Armenia, como predominó definitivamente en Persia, a partir del concilio de Éfeso se registraron cambios, como hemos visto que sucedió también en Siria. Las circunstancias políticas (dominio persa y persecuciones, levantamientos y consecución de autonomía religiosa) inclinan a la iglesia armenia a buscar apoyo en el emperador y en la iglesia bizantina, siguiendo en lo doctrinal sus posiciones intermedias reflejadas en el *Henotikón* (482) del patriarca Acacio de Constantinopla y del emperador Zenón. Tras el primado de Hovhan (= Juan) Mandakuni (478-490), del que hemos hecho mención con anterioridad³, el *catholicos* Papkén (490-516) reunió un sínodo en el año 491, en el que se condenó la doctrina del concilio de Calcedonia, un concilio al que la iglesia armenia no había podido acudir porque se encontraba en esa ocasión bajo la persecución religiosa del rey de reyes persa Yazdeguerd II. Precisamente en el mismo año del concilio, el 451, hubo masivas deportaciones a Persia de clero y fieles armenios, tras la derrota de Vardan Mamikonian, sublevado contra la opresión sasánida. Desde el punto de vista doctrinal, la iglesia armenia en los últimos años del siglo V y primeros del VI se sentía especialmente amenazada por el «nestorianismo» que se infiltraba sobre todo en sus regiones meridionales, por la creciente actividad de los vecinos persas, que en esos años asumían definitivamente esa opción teológica. Entre los años 591 y 607 una nueva situación política creó división también doctrinal en la iglesia armenia.

2. Véase capítulo X, 5.3, pp. 569-570.

3. Capítulo X, 5.3, p. 570.

Por un pacto entre el emperador bizantino Mauricio y Cosroes II de Persia, varias provincias occidentales, hasta ese momento bajo dominio persa, pasaron a los bizantinos. Las presiones por parte de Mauricio llevaron a aceptar la fe de Calcedonia a los obispos armenios bajo su jurisdicción, llegando a contraponer un *catholicos* calcedoniano al que seguía siendo *catholicos* de toda la iglesia de Armenia, Moysés II (574-604). La unidad se restableció cuando los persas reconquistaron el terreno cedido. Con el *catholicos* Abrahán se consuma oficialmente la rotura con la iglesia bizantina, en el año 607.

A excepción de momentáneas reconciliaciones con Constantinopla en tiempos de Heraclio (610-641) y de Constante II (641-669), la iglesia armenia se mantuvo separada de la comunión de las iglesias latina y bizantina, tras reiteradas condenas del concilio de Calcedonia, en el que siempre vieron, como la mayoría de los «monofisitas», un triunfo del nestorianismo.

En la iglesia armenia existe un grado eclesiástico intermedio entre el presbítero y el obispo, el *vardapet*, doctor o maestro que posee estudios superiores de teología y ejerce una labor importante con sus predicaciones en la promoción de la piedad popular basada, fundamentalmente, en la liturgia desde que comenzó a celebrarse en la lengua vernácula.

Después de algunas razias en el año 640, los árabes conceden primero una buena autonomía a Armenia en el 652, que se reduce mucho territorialmente en el 661, quedando el resto plenamente incorporado al califato de Damasco. Continuó la lucha del pueblo armenio para mantener su identidad ante la presión ejercida ahora por el islam y antes por persas y bizantinos. Su cultura, desarrollada de manera más potente desde la invención del alfabeto propio, estuvo, como éste, siempre unida al cristianismo, que pasó a vivirse como una de las características fundamentales de su nacionalidad.

4. LA IGLESIA DE GEORGIA

La cordillera del Gran Cáucaso se extiende de noroeste a sudeste, cerrando el paso entre el mar Muerto y el mar Caspio. En la vertiente sur de esta cordillera se suceden de noroeste a sudeste tres conjuntos territoriales, que eran conocidos en la antigüedad con los nombres de la Cólquida o Lazica (Georgia noroccidental), Iberia, Kartli o Gogarene (Georgia suroriental o meridional) y la Albania caucásica (región nororiental, junto al Caspio, actualmente Azerba-

yán). A los tres llegó, en diverso grado de penetración, el dominio sasánida, que también se ejerció en Armenia, situada al sur de estos tres territorios.

Al revés que Armenia, la actual Georgia mantiene una extensión equivalente a la que poseyó en la antigüedad, sumando las dos regiones reseñadas, Lazica e Iberia, unos 69.700 kilómetros cuadrados (muy parecida a la extensión de Irlanda). Está comprendida entre las cordilleras del Gran Cáucaso al norte y del Pequeño Cáucaso al sur que se unen en el centro del país, que queda así dividido en dos. Una llanura hacia el oeste termina en la costa oriental del mar Muerto.

La vecindad de la región caucásica en general con dos regiones que tan tempranamente conocieron el cristianismo, como son el Asia Menor al occidente y Siria al sur, permite suponer la llegada a ella también temprana de la nueva fe. Sobre todo, sabiendo que existían contactos comerciales importantes por medio de mercaderes y traficantes de dichas otras regiones, que con frecuencia visitaban a armenios y georgianos. Datos más concretos sobre la cristianización de Georgia no los hay hasta épocas más tardías.

A este respecto, conviene distinguir entre las dos Georgias primitivas. La noroccidental, la llamada Cólquida o Lazica, junto al mar Muerto, desde que Pompeyo en los años 66-65 a.C. venció al rey del Ponto Mitridates, que la controlaba, entró en la esfera del Imperio romano y romano-bizantino, que siguió prestando atención sobre todo a la zona costera, aunque en el interior siguiesen existiendo reyes con suficiente autonomía. De uno de estos reyes, Gobazes, consta que era cristiano y que en el año 465 visitó Constantinopla, donde tuvo ocasión de admirar las proezas ascéticas de Daniel el Estilita. Anteriormente, Strafilos, obispo de Pizunda, asistió al concilio de Nicea. Hubo momentos de conexiones con el Imperio persa, pero desde principios del tercer decenio del siglo VI quedó como parte del Imperio bizantino. La iglesia georgiana en esta región occidental estuvo, pues, bajo la influencia de la bizantina, de cuyo patriarcado constantinopolitano dependía.

En la otra región georgiana, en cambio, en la Iberia caucásica, sometida en el siglo III al Imperio de los sasánidas, aunque con cierta autonomía, el cristianismo se desarrolló principalmente bajo el influjo del cristianismo sirio y el armenio.

Sobre los orígenes del cristianismo en Iberia no existe documentación segura. En el siglo IV Bacurio, rey georgiano, puso en conocimiento de Rufino de Aquileya (HE I,10), en Jerusalén, una tradición oral que explicaba esos orígenes de la siguiente manera: una

cristiana cautiva en Iberia llevaba una vida tan ejemplar de penitencia y continua oración que llegó a despertar la curiosidad y la admiración de los que la conocían. Era costumbre en el lugar que las madres con algún hijo enfermo lo sacasen de casa en busca de remedio. En un momento dado, una madre angustiada terminó recurriendo a la cautiva cristiana, quien con sus oraciones curó al hijo enfermo. Se extendió la fama y llegó a oídos de la reina enferma, a la que también curó e instruyó sobre Jesucristo, a quien debía su salud, y sobre la fe cristiana. Lo mismo hace con el rey algún tiempo después, al que pide que construya una iglesia. El rey convertido convoca al pueblo y le expone la nueva fe, convirtiéndose así en el apóstol de su nación. Se construye la iglesia con la aprobación de todos y con la colaboración milagrosa de Dios por medio de las oraciones de la cautiva. Por consejo de ésta, envían una legación al emperador Constantino para exponerle lo sucedido y pedirle que enviara obispos que llevaran a término la labor comenzada.

La narración de Rufino es la más antigua de las diversas versiones que se fueron sucediendo. En ellas adquirieron nombre la cautiva, que se convirtió en santa Nino, la ciudad, Mtskheta, capital del reino en que operó los milagros, la reina Nana y el rey Mirian, además de completarse en diferentes aspectos la historia. Es el caso de la *Vida de Nino* escrita en georgiano, cuya datación oscila entre los siglos V y VII. En ella también se precisa el nombre del obispo enviado por Constantino, Juan, que fue el encargado de bautizar a los reyes y a toda la casa real. Nino se convierte en la gran predicadora del cristianismo por la región. Esta *Vida de Nino* se incluye en el importante documento georgiano titulado la *Conversión del Kartli*, que puede datarse en los primeros decenios del siglo VII.

El obispo Juan figura como primer obispo de Mtskheta en la lista de los arzobispos de esa ciudad: Ioane I (335-363). Mikael I (452-467) fue el último, antes de la creación del catolicato, comenzado con Petre I (467-474).

En el capítulo X hemos señalado la existencia de una narración de finales del siglo V sobre la vida de santa Šušanik (diminutivo de Susana), fallecida hacia el año 475. Por tratarse de un documento hagiográfico que aporta datos históricos reales sobre la vida política y religiosa de la región georgiana-armenia, hemos considerado oportuno ofrecer una traducción al español de una buena parte de la versión latina realizada por el bolandista P. Peeters⁴.

4. Véase el Apéndice documental 1, pp. 859-865.

Hasta el obispo Mikael parece que la iglesia de Mtskheta siguió la doctrina imperante en Constantinopla. Mikael fue depuesto por el rey Vakhtang, que impulsó la creación de un catolicato, solicitando de Constantinopla la consagración del presbítero Pedro como *catholicos*, y la del monje Samuel con otros once como obispos. El patriarca bizantino los remite al patriarca de Antioquía para que sea él quien lleve a cabo la consagración. Mtskheta se convierte pronto, por la acción de sus jefes eclesiásticos, en centro de desarrollo de la conciencia nacional georgiana, frente a la presión política, religiosa y cultural ejercida por los persas en otras ciudades. El clero y los monjes, que tuvieron una importante actividad misionera en el interior del país, tuvieron que combatir en dos frentes religiosos: el del mazdeísmo, apoyado siempre por los dominadores sasánidas, y el del nestorianismo, que también provenía del Imperio persa.

Las buenas relaciones y los contactos fraternales entre la iglesia de Iberia y la de Armenia hasta finales del siglo VI están comprobados. Doctrinalmente parece claro que ambas iglesias siguieron la doctrina del *Henotikón* desde finales del siglo V hasta finales del VI. Pero las interpretaciones de dicha doctrina fueron divergentes en una y otra iglesia. La ruptura definitiva llegó en el 607, cuando la iglesia armenia se declaró abiertamente anticalcedoniana. Al año siguiente, el *catholicos* armenio Abrahán excomulgó al *catholicos* georgiano Kirión, que había aceptado expresamente el concilio de Calcedonia. En esta rotura total debió de influir también, en alguna medida, el deseo de la iglesia georgiana de acabar con cualquier clase de tutela que pudiese pretender ejercer sobre ella la iglesia de Armenia.

En el año 640 comienzan las incursiones de los árabes, que ocupan finalmente Iberia en el año 655.

5. LA IGLESIA COPTA

5.1. La iglesia helenística alejandrina

No deja de llamar la atención el hecho histórico de que una nación de tan poderosa y secular cultura como Egipto abandonase prácticamente su tradición cultural para asumir como propia la helenística, desde que Ptolomeo Soter y sus inmediatos sucesores consiguieron elevar a Alejandría al máximo esplendor. Desde entonces, existió en Egipto una marcada dicotomía: el Egipto rico y culto, parte y cabeza del mundo helenístico, y el Egipto campesino e iletrado, conti-

nuador, con escasez de medios, de la que fue gran cultura egipcia y su antigua lengua.

En esta situación se hallaba Egipto cuando llegó a sus tierras el cristianismo. Como no podía ser menos, la situación le afectó plenamente desde el principio. Los dos elementos, el helenístico de la clase culta y el egipcio o copto de la humilde, estarán presentes durante siglos en la iglesia alejandrina o egipcia, en claro contraste unas veces, en simbiosis otras, pero siempre marcando una doble dirección, que sólo comenzará a atenuarse desde que el «monofisismo» en la segunda mitad del siglo V y la invasión árabe en la del VII cierran todos los canales de comunicación con el resto de las iglesias del Imperio bizantino, favoreciendo el predominio de la corriente autóctona.

En los capítulos precedentes ha quedado reiteradamente manifestado el protagonismo de primerísima fila de la iglesia alejandrina helenística en la historia del cristianismo universal, desde el siglo III —baste recordar lo dicho sobre Panteno, Clemente, Orígenes o Dionisio de Alejandría— y a lo largo de los siglos IV y V. No es necesario que insistamos de nuevo. Si el arrianismo nació en Egipto, también fue el arzobispo de Alejandría, san Atanasio, quien hizo posible la aceptación definitiva por toda la gran Iglesia de la fórmula nicena. Los papas de Alejandría no dejaron de asumir su papel privilegiado en el cristianismo del Imperio ni ahorraron esfuerzos en su defensa ante la amenaza creciente de la advenediza sede de Constantinopla. Teófilo de Alejandría, obispo no atormentado precisamente por excesivos escrúpulos, consiguió que Juan Crisóstomo fuese desterrado de su sede constantinopolitana. Aunque supo mantener el alto nivel teológico propio de su ciudad, Cirilo de Alejandría, sobrino e imitador de Teófilo, según comentarios de sus contemporáneos, combatió con saña a Nestorio de Constantinopla, al que condenó como herético y depuso precipitadamente en el concilio de Éfeso. Fue una nueva afirmación del poder de la iglesia alejandrina, repetida por su sucesor Dióscoro en el llamado «Latrocinio de Éfeso» (449), que provocó una contraofensiva, doctrinal y política al mismo tiempo, culminada por el concilio de Calcedonia del 451. A partir de este momento, la iglesia alejandrina se separa de las de Roma y Constantinopla y, aunque sigue ejerciendo por algún tiempo un cierto liderazgo entre las iglesias «monofisitas» (Egipto, Etiopía, Siria y Armenia), se desvanece a buen ritmo su influencia doctrinal y cultural para ir dejando paso a un nuevo renacimiento de las lenguas y culturas autóctonas.

Toda la iglesia egipcia o alejandrina puede llamarse iglesia copta, ya que este último vocablo no es sino el resultado de la palabra *egipcia* o *egipcio* pasada por el árabe. Pero una vez recordado este particular y habida cuenta de lo explicado más arriba sobre la dicotomía de Egipto y de su iglesia, podemos utilizar la expresión *copto* o *copta* para referirnos concretamente a la iglesia egipcia no helenizada o, al menos, sólo parcialmente helenizada, que tiene su más temprana y perseverante manifestación en el gran movimiento monacal⁵ y, más tarde, en otras varias parcelas eclesiásticas y culturales que, a pesar de las condiciones adversas y aun de persecuciones, siguieron vivas bajo el dominio islámico, hasta la drástica persecución del califa fatimita al-Hakim (996-1020), conocido como el «Nerón egipcio», bajo cuyo mandato fueron destruidas innumerables iglesias en Egipto y en todos sus dominios, incluido el Santo Sepulcro de Jerusalén.

5.2. *El cristianismo copto*

Los monjes fueron los cauces por los que las corrientes autóctonas encontraron el mejor camino para aflorar y afianzarse en la iglesia egipcia. Aquí nos encontramos de nuevo con san Atanasio. No obstante estar imbuido de la cultura y la teología griegas, Atanasio conocía el copto y lo utilizó también en su predicación. Sobre todo, tuvo en alta estima el monacato y apreció a los monjes, quienes correspondieron cumplidamente a su afecto con fidelidad y devoción, manifestadas en el refugio y la eficaz protección que le ofrecieron en sus repetidas deportaciones por orden del emperador.

A una cada vez mayor participación de los monjes en la vida eclesiástica correspondió mayor atención, por parte de la alta jerarquía, al elemento religioso-cultural de raigambre copta. Por otra parte, del mayor contacto se siguió una cierta asimilación de elementos helenísticos por parte de los presbíteros coptos, quienes, al recibirlos desde sus esquemas egipcios y tratar de hacerlos asequibles al pueblo no helenizado, contribuyeron no poco a la enculturación del cristianismo en lo que era todavía la herencia de la lengua y la cultura del tiempo de los antiguos faraones.

La opción de la jerarquía egipcia por la doctrina llamada monofisita fortaleció la unión entre obispos y monjes egipcios. Estos últimos, consagrados a una espiritualidad de extremo menosprecio

5. Véase *supra* capítulo XII, pp. 649-654.

hacia el cuerpo y la materia, se sentían mucho más identificados con una cristología que, en vez de insistir en la existencia en Cristo de una auténtica naturaleza humana, como lo hacía la doctrina defendida por el *Tomo* de León I papa y el concilio de Calcedonia, acentuaba sobre todo su divinidad. Fue éste un fenómeno que se dio también en Siria, donde, como hemos visto anteriormente, los monjes constituyeron la gran fuerza de choque del cristianismo anticalcedoniano.

Tras la desconexión con el mundo bizantino y el predominio creciente del elemento autóctono aun en la jerarquía, se produce un cambio, progresivo pero implacable, en todos los aspectos de la vida cristiana egipcia. Disminuye hasta desaparecer la actividad filosófico-teológica que tantas obras de importancia había hecho producir a Alejandría. Como hemos indicado en el capítulo X, la propagación del alfabeto copto fue poniendo al alcance de muchos traducciones de la Biblia y de otros escritos cristianos antiguos. Pero los escritores coptos, en sus obras originales, cultivan una literatura que es, sobre todo, literatura cristiana edificante, textos para la liturgia, leyendas hagiográficas y tratados canónicos prácticos, destinados a regular la vida cotidiana de las comunidades. Los principales autores son monjes, entre los que descuella, como quedó dicho, el *abba* Schnudi.

En el terreno de las artes nace una plástica nueva cristiana, que es pobre, en sus inicios, en medios materiales y en recursos técnicos, poseídos hasta entonces en exclusiva por los artistas concentrados en los talleres alejandrinos, que utilizan sus conocimientos para satisfacer las demandas de las clases altas helenizadas. Se trata ahora de un arte popular copto, impulsado por una fe cristiana vivida con sencillez e interpretada según la concepción espiritualista a la que acabamos de hacer referencia, que pretende, por tanto, prescindir al máximo de lo material para dar expresión al alma, al espíritu, en un intento de hacer visible en algún modo lo invisible. Reto que ya había afrontado el arte egipcio antiguo, cuyos recursos afloran ahora de nuevo poco a poco. En el siglo VII el arte copto, apoyado por el monacato, alcanza un buen nivel técnico y estético, que no tiene tiempo para madurar, al quedar frenado por la invasión y el dominio árabes.

En el capítulo X hemos recordado algunas características de la espiritualidad copta, manifestada en su liturgia. A lo dicho hemos de añadir otra práctica muy en uso desde antiguo: las peregrinaciones. La proximidad del Sinaí y de la Tierra Santa era un estímulo al que respondieron con frecuencia los cristianos egipcios. La fama univer-

sal alcanzada por las numerosas colonias de monjes atrajo hacia ellas un sinnúmero de visitantes que acudían a los varones santos para admirar sus proezas o para solicitar sus consejos o su intercesión. Entre los centros de peregrinación hay que señalar muy especialmente el de San Menas, de donde partieron innumerables *ampullae*, relicarios que, por su abundancia y gran dispersión, son testimonios de las extraordinarias proporciones que llegó a adquirir su fama.

Menas fue un mártir del que existe mucha documentación hagiográfica pero de escaso valor histórico. Su leyenda ha llegado hasta nosotros con varias versiones en algunos aspectos. En líneas generales, se dice de él que fue camellero y soldado, que sufrió tortura, decapitación y quema de su cuerpo en el año 296, en Frigia, donde fueron enterradas sus reliquias. Transportadas éstas a Egipto por soldados que acudieron para combatir por la liberación del Mareotis, tuvieron que ser sepultadas definitivamente en Egipto, a unos 40 kilómetros al sudoeste de Alejandría, ante la negativa a levantarse de los camellos que debían restituirlos a Frigia.

La fama de san Menas aparece cuando empiezan a correr noticias de grandes milagros de curaciones obrados junto a su tumba. Sobre ella se había levantado primeramente un pequeño *martyrion*, sobre el que el emperador Joviano construyó una lujosa iglesia que pronto resultó insuficiente ante el creciente número de peregrinos. Nuevas ampliaciones tuvieron lugar bajo los emperadores Valente y Arcadio. La importancia del lugar creció hasta el punto de convertirse en una ciudad a partir de la segunda mitad del siglo V, con monasterios, iglesias, hostales para peregrinos, baños con el agua milagrosa, etc. También el camino que conducía a esta ciudad se llenó de hospicios intermedios, a la manera de nuestro «camino de Santiago». El monasterio e iglesia de San Mena fue destruido en el siglo IX y ha sido reconstruido hace pocos años.

Existieron también unas peregrinaciones internas, menos conocidas en el exterior, pero muy frecuentadas por los cristianos coptos, a diferentes monasterios famosos por la personalidad de sus monjes fundadores o por guardarse en ellos reliquias o imágenes veneradas. Así, por ejemplo, el monasterio de San Antonio, en Wadi Arabah, cerca del mar Rojo, o el de San Macario, en el célebre Wadi en-Natrán, al oeste del delta del Nilo.

Puede considerarse también como una característica de la iglesia copta el recuerdo de sus más famosos mártires de las persecuciones de época romana, algunas de las cuales fueron especialmente crueles en Egipto. La persecución de Diocleciano les dejó tan honda hue-

lla que dio lugar a una era, la del llamado «calendario de los mártires» o «calendario copto», con su punto de arranque en el año 284, fecha del comienzo del reinado de Diocleciano. Es el calendario utilizado aún por la iglesia copta: es solar, consta de doce meses, todos de treinta días, más un llamado «pequeño mes» de cinco días, situado al final del año y que consta de seis días cada cuatro años. El año copto comienza en nuestro 11 o 12 de septiembre.

La iglesia egipcia fue una importante iglesia misionera en un sentido muy peculiar: el del enorme influjo que ejerció en la espiritualidad de toda la Iglesia por medio de sus monjes. Pero también ejerció la misión, en su sentido más genérico, con respecto a regiones vecinas como Nubia y, sobre todo, Etiopía.

6. LA IGLESIA DE ETIOPÍA

6.1. *El reino de Axum*

Etiopía y Eritrea son los herederos actuales del que fue el gran reino de Axum. Esta antigua ciudad se encuentra en Etiopía, en las cercanías de su disputada frontera norte con Eritrea, en la provincia de Tigré. Sus ruinas, que han sido excavadas en diferentes ocasiones, conservan todavía importantes muestras de su pasado, entre las que destacan abundantes estelas u obeliscos. Uno de éstos es especialmente conocido y célebre (24 metros de altura y 160 toneladas de granito), desde que Benito Mussolini, en 1937, lo hizo trasladar a Roma, donde se encuentra en la actualidad, aunque es insistentemente reivindicado por Etiopía.

El reino de Axum debe sus remotos orígenes a inmigrantes del sudoeste de Arabia (Yemen), procedentes de la región de Sa'aba, de quienes recibieron su lengua semítica, el *ge'ez*, que todavía se utiliza en la liturgia de la iglesia etiópica.

El puerto de Adulis fue la salida principal por donde el comercio de productos agrícolas, del oro y del marfil del reino de Axum se abrió a las más importantes rutas comerciales de Egipto, Siria, Persia y la India. También fue Adulis la que le permitió recibir toda clase de influencias y el contacto con los negociantes greco-romanos que le pusieron en contacto con el Imperio romano-bizantino. El conocimiento del reino africano por parte de los griegos no llegó hasta el punto de distinguirlos claramente, al menos en la manera de llamarlos, de los indios.

Axum extiende progresivamente su poder y, a mediados del siglo IV d.C. es un amplio reino que abarca territorios de la Nubia (Meroe) y del sur de Egipto, y se extiende incluso a la otra orilla del mar Rojo (los himyares, que, en tiempos de Justiniano, eran llamados etíopes, nombre que, en época helenística, era aplicado en general a los africanos de piel oscura). Hubo momentos en que llegó a ser un próspero Imperio, capaz de codearse, si no en la extensión, sí en lo político y en lo cultural con otros imperios contemporáneos, como el romano o el persa.

Las victorias guerreras de los persas en el Yemen a finales del siglo VI y la unificación y conquistas de los árabes bajo el islam, a partir de la cuarta década del siglo VII, trastornan de tal manera las condiciones políticas y económicas de la región que, desde esos años, el comercio en el mar Rojo decae y con él el reino y la ciudad de Axum, que deja de ser la capital y la sede eclesiástica metropolitana antes de finalizar ese mismo siglo.

6.2. *La cristianización*

Diversas aparentes razones han contribuido a concebir la idea de que el cristianismo llegó a una Etiopía conquistada religiosamente con anterioridad por el judaísmo. H. Brakmann ha examinado detenidamente esas razones y ha llegado al convencimiento de que no fue así. Analiza la historia del reino axumita, anterior a la llegada del cristianismo, a través de sus monedas, inscripciones, arquitectura, religión y costumbres funerarias, tras lo cual concluye que sin duda existieron contactos comerciales con los judíos que, desde el siglo III d.C., eran numerosos en las costas vecinas del sur de Arabia; también existieron judíos prisioneros de guerra, y no se pueden excluir conversiones aisladas de aborígenes al judaísmo. Sin embargo, concluye igualmente que no existe ninguna noticia cierta sobre conversiones en masa, hasta el punto de que la más antigua noticia, y no muy segura, de la existencia de un judaísmo etiópico data de finales del siglo IX o principios del X. Por otra parte, los conocidos etíopes negros de religión judía no son descendientes directos de judíos inmigrados, sino cuchitas judaizados, procedentes de regiones que en la antigüedad no pertenecían al reino de Axum. De acuerdo con costumbres extendidas desde antiguo por aquellas regiones y sus vecinas, los cristianos de Axum practicaron la circuncisión en ambos sexos y la observancia del sábado, sin que ninguna de las dos costumbres haya que relacionarla directamente con el judaísmo.

Axum fue una región que quedó más allá de los límites de la evangelización apostólica. El cristianismo le debió de llegar principalmente por el puerto de Adulis, por el que se verificaban sus más importantes contactos comerciales, como hemos señalado más arriba. Al igual que en otros lugares, no hay que pretender descubrir un único origen de la cristianización. Comerciantes, viajeros, monjes itinerantes de diversos orígenes, aunque predominantemente procedentes del Imperio bizantino, fueron extendiendo, sin duda, la nueva religión.

Los datos históricos explícitos más antiguos que tenemos se remontan a la primera mitad del siglo IV y se refieren al primer obispo de Axum conocido, a quien corresponde un importante papel en la evangelización del reino.

Atanasio (*Apología a Constancio*, 29) reproduce una carta del emperador Constancio II, dirigida en el año 357 a los príncipes axumitas Aizana y Sazana⁶, en la que les pide que envíen a Frumencio, obispo de Axum, a Alejandría, para que allí comparezca, con el fin de rendir cuenta de su administración y de toda su vida ante el entonces arzobispo arrianizante de la capital egipcia, Jorge de Capadocia (357-361), sustituto de un Atanasio que en esos momentos soportaba su tercer destierro. Constancio II explica la razón principal por la que Frumencio debe comparecer ante el tribunal eclesiástico alejandrino: ha sido Atanasio, «reo de innumerables maldades», quien lo ha instaurado como obispo de Axum. Todos los indicios parecen indicar que la carta de Constancio contra Frumencio no llegó a surtir efecto, y Frumencio continuó ejerciendo su oficio en Axum. No parece tampoco que la iglesia axumita pasase nunca por un período arriano.

Sobre Frumencio contamos con una narración mucho más pormenorizada, aunque no de tan absoluta garantía histórica como la citada anteriormente. Se halla en la *Historia ecclesiastica* de Rufino de Aquileya⁷ y, si nos atuviésemos estrictamente a su frase final, todo cuanto cuenta lo ha sabido Rufino «no de opiniones del vulgo, sino porque nos lo ha contado el mismo Edesio, ordenado después presbítero de Tiro, que había sido antes compañero de Frumencio». Sin embargo, según la opinión de expertos en la materia, Rufino no hace aquí sino traducir, sin confesarlo en ninguna parte, un texto anterior griego leído en la *Historia ecclesiastica* de Gelasio, obispo de

6. Apéndice documental 2.1 y 2.2, pp. 865-866.

7. Apéndice documental 2.3, pp. 866-867.

Cesarea de Palestina, de quien traduce incluso la última frase citada. Así que quien recogió la historia directamente de labios del compañero de fatigas de Frumencio fue Gelasio, lo cual, por otra parte, aumenta el valor del testimonio, pues el obispo de Cesarea vivía establemente en las cercanías de Tiro, residencia de Edesio, y debió de morir antes del 400, con lo que su testimonio se acerca aún más a los hechos. Si su narración está adornada con recursos literarios propios de la materia tratada y de la época en que se escribe, esas circunstancias no deben ser óbice para tener por bueno lo esencial de la historia contada, sobre todo cuando algunos de sus elementos quedan garantizados por la documentación ciertamente histórica citada anteriormente.

Según lo narrado por Gelasio y traducido por Rufino, Frumencio y Edesio eran dos niños, parientes y discípulos de un filósofo de Tiro llamado Meropio, quien emprendió con ellos un viaje a la «India». En el viaje de vuelta por el mar Rojo trataron de hacer escala de aprovisionamiento en el reino de Axum, donde fueron tan mal recibidos por los aborígenes, que Meropio y otros viajeros fueron asesinados y los niños reducidos a esclavitud. Gracias a sus buenas cualidades personales, los dos jóvenes pasaron al servicio del rey, escalando en él cotas importantes que les permitieron favorecer a los cristianos inmigrantes o transeúntes provenientes del Imperio romano, hasta que por fin les fue permitido abandonar el país. Edesio volvió a Tiro, donde fue ordenado presbítero, Frumencio marchó a Alejandría, donde pidió a Atanasio que ordenase y enviase a Axum un obispo idóneo para atender a una comunidad que ya había adquirido suficiente entidad. Atanasio no encontró mejor candidato para obispo de Axum que al propio Frumencio; lo consagró, pues (entre 346 y 356), y lo envió de vuelta.

En tiempos del episcopado de Frumencio tuvo lugar la conversión al cristianismo del rey de Axum, Ezana (Aizana en la carta de Constancio), conversión históricamente cierta, aunque su datación sea difícil de precisar. La fecha más probable es a mediados del siglo IV. Los testimonios inequívocos del cambio de religión de Ezana se hallan en varias de sus inscripciones y en sus monedas, en las que quedan patentes fórmulas o representaciones claramente pertenecientes primero a la religión pagana y después a la cristiana. Podrá pensarse que en su conversión influyeron motivos políticos, como el de reforzar lazos con Roma y Constantinopla, pero no existen datos positivos que avalen tal suposición gratuita. Por el contrario, el hecho de que la carta de Constancio, como queda indicado más arri-

ba, no surtiese efecto, parece indicar que no sentía especial urgencia en complacer al emperador.

Dada la práctica frecuente en aquellos siglos, es de suponer que la conversión del rey arrastrase la de buena parte de la nobleza y, sobre todo, del pueblo. No hay, sin embargo, datos históricos que lo garanticen.

Frumencio es llamado por los etíopes *abba* «Salama», «revelador de la luz». La iglesia latina lo conmemora como santo el 27 de octubre, la iglesia bizantina, el 30 de noviembre; en el sinaxario etiópico (ca. 1400) (PO 7,427-430), figura en el 26 Hamlé, que equivale al 20 de julio en el calendario juliano o 2 de agosto en el gregoriano.

Al igual que el primer obispo conocido de Axum, los sucesores en la sede siguieron siendo consagrados en Alejandría y enviados desde allí a presidir la iglesia axumita, una tradición que ha perdurado hasta el año 1951, en que, por primera vez, un etíope adquirió la categoría de metropolitano de Addis-Abeba y cabeza de toda la iglesia de Etiopía.

Las noticias sobre los sucesores de Frumencio son escasas y, en gran parte, tardías.

En medio de la escasez de noticias, existen varias tradiciones, de las que una especialmente parece reflejar un momento de importante impulso misionero en el reino de Axum a mediados o inicios de la segunda mitad del siglo V. La tradición habla de «los nueve santos», monjes provenientes del Imperio bizantino. A ellos y, probablemente, a varios más de la misma procedencia habrá que atribuir la introducción o, al menos, el principal impulso de la vida monástica axumita. La tradición los considera fundadores de los más importantes monasterios (Debra Damo, Debra Sina, Debra Libanos, etc.), cuya existencia es real, aunque no existen datos suficientes sobre la fecha de su primera fundación. La aparición de estos monjes en el reino de Axum en la segunda mitad del siglo V ha hecho sospechar que se trata de monjes sirios dispersados por las persecuciones imperiales contra los «monofisitas». Es una hipótesis plausible pero no confirmada documentalmente. La tradición «monofisita» de la iglesia etiópica queda suficientemente explicada por su dependencia jerárquica de la iglesia alejandrina.

A mediados del siglo VI Cosmas Indicopleustes, quien en varios lugares de su *Topografía cristiana* trata sobre Axum y su territorio, que visitó personalmente, asegura (III,66) que allí encontró por todas partes iglesias cristianas, obispos, mártires y monjes hesicastas. Por esas fechas, o algunos años más tarde, y gracias al trabajo de los

monjes, debieron de empezar a proliferar las traducciones de la Biblia y de los textos litúrgicos del griego original al etiópico de entonces o *ge'ez*. Aunque habrá que contar con la presencia en algunas zonas de restos de paganismo, a lo largo de este siglo Axum y su reino constituyesen ya una nación fundamentalmente cristiana. El rey Kaleb en el mismo siglo VI se erigió incluso en campeón del cristianismo, emprendiendo una expedición guerrera en defensa de los cristianos perseguidos en el sur de Arabia.

A pesar de la prolongada dependencia de la iglesia alejandrina, el cristianismo arraigó de tal manera en Etiopía que ha persistido hasta nuestros días, a través de notables aislamientos, opresiones y persecuciones.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Sobre el cristianismo en Georgia

Os voy a referir con toda verdad la muerte de la santa y bienaventurada Šušanik.

En el octavo año del rey de los persas, el general Varsken, hijo de Arshusha, marchó a la corte regia. Era cristiano, nacido de madre y padre cristianos, y estaba casado con la hija de Vardán, el general de los armenios, la misma de la que os escribo esto, de apellido Vardán, por su padre, y Šušanik como suave nombre propio, quien desde su infancia, como he dicho, había venerado a Dios. Ésta tenía que lamentar perpetuamente los malos hábitos de su marido y pedía a todos que rezasen por él para que Dios lo apartase de su maldad y lo conformase a la sabiduría de Cristo. ¿Quién podrá narrar la maldad extrema de este infeliz y miserabilísimo Varsken, con la que apostató de la feliz esperanza de Cristo? ¿Quién no lo va a deplorar, cuando no ha sido porque haya tenido que sufrir molestias, miedo, la espada o la cárcel por causa de Cristo? Fue al rey de los persas y, antes de cualquier esperanza de recibir honores, gratuitamente se sacrificó por agrandar al rey y, renegando del Dios verdadero, adoró el fuego alejándose totalmente de Cristo. Aún más: el miserable, con el fin de complacer al rey de los persas, le pidió que le diese mujer con estas palabras: «A la que tengo por mujer y a mis hijos, en virtud de este pacto, los voy a convertir a tu religión, como he hecho yo mismo». Así se jactaba él, pero Šušanik no le había dado poder para eso. Se alegró el rey y ordenó que se le diese como esposa una joven de estirpe regia.

Se marchó el general. Al llegar a la frontera de Iberia, en tierras de Heretia, decidió enviar un mensajero para que los principales personajes, acompañados por sus familiares y domésticos, se adelantasen a recibirlo para entrar en la región bien rodeado. Así que envió por delante a un esclavo suyo en caballo de posta. En el camino, llegó éste al lugar llamado Tsurtav, donde accedió a nuestra señora Šušanik, a la que saludó. La bienaventurada Šušanik, como adivinándolo, dijo: «Si su espíritu está vivo, salud a él y a ti; si está muerto, quédate con tu salud». El hombre no se atrevía a hablar, pero la santa Šušanik comenzó a urgirle e interrogarle. Entonces, le contó la verdad: «Varsken ha dejado al Dios verdadero». Al oírlo, Šušanik se desplomó, golpeándose con la cabeza en el suelo, y dijo llorando amargamente: «Digno de lástima se ha hecho Varsken, que ha renegado del Dios verdadero para venerar los templos del fuego y adscribirles a los impíos». Se levantó entonces, y con reverencia a Dios se dirigió a la iglesia llevando consigo a sus tres hijos y a su hija, a quienes situó ante el altar. Y empezó a orar con estas palabras: «Señor Dios, Tú me has dado estos hijos; guárdalos Tú, que han sido iluminados por la gracia del Espíritu Santo por medio del sagrado bautismo para que fuesen un solo rebaño del único pastor, nuestro señor Jesucristo». Terminadas las oraciones vespertinas, encontró un pequeño refugio cercano a la iglesia, en la que se introdujo llena de pena, se sentó en un rincón y lloró con amargura.

El obispo doméstico del general, que se llamaba Afut, no estaba allí; había marchado a la celda de un cierto santo varón en busca de su consejo. Yo mismo, presbítero de la señora Šušanik, había marchado también en su compañía. Vino hasta nosotros el diácono Necopino, quien nos lo contó todo: cómo había vuelto el general y lo que había pasado con la noble señora. Quedamos consternados y lamentamos con lágrimas tal castigo de nuestros pecados. Por mi parte, salí inmediatamente y fui a ver a la bienaventurada Šušanik. La encontré sumida en el dolor y lloré con ella. Le dije: «Señora, gran batalla te espera. Mantén la fe en Cristo. Que el enemigo no encuentre en ti pábulo a manera de un cáncer». La santa Šušanik me contestó: «Presbítero, estoy dispuesta para la batalla». Le dije yo: «Así es. Sé fuerte, ten paciencia y constancia». Me dijo ella: «Estos dolores serán míos únicamente». Yo le dije: «Tu dolor es nuestro dolor, tu alegría es nuestra alegría; no sólo porque has sido nuestra señora, sino porque nos has tenido a todos por hijos». Y añadí a la bienaventurada: «Cuéntame en secreto lo que quieras para conocer y escribir tu batalla». Me dijo: «¿Por qué me preguntas?». Le dije: «¿Estás firme?». Me respondió: «No quiero comulgar con las maldades de Varsken». Le respondí: «Él es cruel, te va a torturar con azotes y tormentos». Pero ella me dijo: «Prefiero morir en sus manos antes que mi alma muera en su compañía». He oído lo dicho por el apóstol Pablo: «No está sometido a esclavitud el hermano o la hermana: que se separe». Yo le dije: «Así es».

Mientras manteníamos esta conversación, llegó un persa que se acercó a la bienaventurada Šušanik, a la que habló así entre lágrimas: «¡Esta casa de paz se ha convertido en luctuosa; y la alegría es ahora pena!». Este hombre

era seguidor de Varsken y hablaba así fingiendo, para engañar a la bienaventurada. Pero la santa comprendió bien su fraudulento consejo y se previó con reafirmada voluntad. Tres días después llegó el general Varsken, a quien el dicho persa le dijo en secreto: «En cuanto he podido intuir, tu mujer no te sigue; te sugiero que no le hables ásperamente, porque la naturaleza femenina es irritable». Al día siguiente, se levantó el general y nos llamó a los presbíteros. Acudimos. Nos recibió amigablemente y nos dijo: «No me rehuyáis más y no me vituperéis». Nosotros le respondimos: «Tu te has perdido a ti mismo y nos vas a perder a nosotros». Inmediatamente nos dirigió este discurso: «¿Cómo ha decidido mi mujer maquinar semejante cosa contra mí? Id y decidle esto: has rechazado mi trono, has cubierto de cenizas mi lecho, has abandonado tu lugar y te has marchado a otra parte [...]». Dijo la bienaventurada Šušanik: «Es más: he sido yo quien ha enaltecido tu trono y me he disminuido a mí misma. Tu padre levantó memorias de mártires y construyó iglesias; tú has destruido la obra de tu padre y has desviado sus beneficios hacia usos ajenos. Tu padre recibió en su casa a santos, tú has introducido a los demonios; él confesó al Dios del cielo y de la tierra y creyó en Él; tú has renegado del Dios verdadero, has adorado al fuego y, lo mismo que abandonaste a tu creador, me has despreciado a mí. Pues, por mucho que me tortures, no me harás partícipe de tus obras». Transmitimos todo esto al general, que rugió lleno de indignación.

El general envió a su hermano Tzitzicio, a la mujer de éste, su cuñada, y al obispo de su casa, a quienes dijo: «Decidle esto: Levántate y vuelve a tu domicilio y no persistas en tu actitud; de lo contrario, te traeré a la fuerza». Fueron ellos a la noble señora y le insinaron todo eso. La santa Šušanik les dijo: «Habláis bellamente, sabios varones. Pero no os creáis que yo sigo siendo la mujer de ése. Mi propósito era atraerlo a mí para que confesase al verdadero Dios. Pero ahora me obligáis a hacer que no me toque. Y tú, Tzitzicio, ya no eres mi cuñado ni yo soy esposa de tu hermano, ni tu mujer es mi cuñada, puesto que sois seguidores suyos y conscientes de sus crímenes». Le respondió Tzitzicio: «Para mí está claro: en seguida va a enviar a sus satélites para que te lleven a la fuerza». La santa Šušanik le dijo: «Si me llevan atada, me alegro, porque así habré demostrado abiertamente que me he separado de él». Todos lloraron al oírlo hablar así. Tzitzicio se levantó y se fue fuera a llorar. La santa Šušanik dijo al obispo: «¿Cómo has pretendido excusarlo ante mí de haber renegado de Dios?». Tzitzicio le rogó con estas palabras: «Tú eres nuestra hermana; no destruyas esta casa de príncipes». Le respondió la santa Šušanik: «Sé que soy tu hermana y que fuimos educados juntos; pero yo no puedo consentir que él cometa homicidio y todos vosotros seáis reos juntamente con él». La fatigaron con muchos ruegos. La santa y bienaventurada Šušanik se levantó, cogió su evangelio y dijo entre lágrimas: «Señor Dios, tú sabes que marché voluntariamente a la muerte». Así habló, y marchó con ellos, llevando consigo el evangelio y los santos libros de los mártires. Cuando llegó a su palacio, no fue a su alcoba, sino a una pequeña habitación. Y levantando sus manos al cielo dijo la santa Šušanik: «Señor Dios, ni entre los sacerdotes se ha hallado uno misericordioso;

ni un solo laico ha brillado en este pueblo; todos me han entregado al enemigo de Dios, Varsken, para que me mate».

Dos días después, vino ese lobo al palacio y dijo a sus criados: «Hoy yo y Tzitzicio con su mujer cenaremos juntos; a ningún otro le está permitido entrar». Por la tarde llamaron a la mujer de Tzitzicio y le hicieron cenar con ellos con la intención de hacer venir también a la santa Šušanik. Cuando llegó la hora del banquete, Tzitzicio y su mujer fueron a ver a la santa Šušanik y la invitaron a cenar con ellos, porque había pasado en ayuno todos estos días. La cansaron tanto con sus ruegos que consiguieron llevarla al palacio; pero ella no comió nada. La mujer de Tzitzicio le ofreció vino en un cáliz de vidrio e intentó forzarla a que al menos bebiese eso. La santa Šušanik le dijo indignada: «¿Cuándo se ha visto, hasta el día de hoy, que los hombres banqueteen con las mujeres?». Y con el revés de la mano le dio con el vaso en la cara, derramando el vino. Entonces prorrumpió Varsken en graves insultos, la pisoteó y, cogiendo una espátula la golpeó, hiriéndole, en la cabeza, le amorató un ojo, le dio puñetazos en la boca sin piedad y la arrastró por los pelos. Rugía como una fiera enfurecida y gritaba como un energúmeno. Entonces, su hermano Tzitzicio se levantó en su defensa y llegó a las manos con él, hasta que, no sin sufrir él mismo heridas y golpes, logró al fin con dificultad arrancarla de sus manos, como quien salva a una oveja de la boca del lobo. La santa Šušanik yacía en el suelo, como muerta. Mientras tanto, Varsken insultaba a los de su familia y repetía que ella había destruido su casa. Y mandó que la atasen y le pusiesen grillos en los pies. Cuando su furor se apaciguó un poco, apareció el persa aquel y le rogó con vehemencia que mandase desatar a la santa Šušanik. Por fin, ante sus ruegos, ordenó que la liberasen de las ataduras y la llevasen a un cuarto en el que fuese estrechamente custodiada por un único criado, sin que nadie, ni hombre ni mujer, fuese a visitarla.

Al despertar la aurora, preguntó a ese criado: «¿Cómo van sus heridas?», a lo que el criado respondió: «Ésta ya no se cura». Entonces Varsken entró en el cuarto, la examinó y se admiró de la cantidad de heridas que tenía. En consecuencia, dio al criado estas órdenes: «Que nadie entre a visitarla». Y se fue de cacería. Yo me levanté, me fui allá y dije al guardián: «Déjame entrar a mí solo para que examine sus heridas». Él me contestó: «Y, si se entera, ¿no me va a matar?». Le dije: «¡Miserable!, ¿no ha sido ella quien te ha educado? Por ella, ¿qué importa aun si te cuesta la muerte?». Entonces me introdujo a escondidas. Cuando vi su cara destrozada e inflamada, prorrumpió en exclamaciones y lágrimas. Me dijo la santa Šušanik: «No llores por mí; esto ha sido para mí el principio de la alegría». Yo le dije: «Mándame limpiar la sangre de tu rostro y los restos sucios esparcidos por tus ojos, y aplicarte unguento y medicinas para que Dios haga que te cures». La santa Šušanik me respondió: «No digas esas cosas, presbítero; esta sangre es buena para limpiar mis pecados». La obligué entonces a que tomase un poco de los alimentos que le habían proporcionado el obispo Samuel y Juan; porque estos dos cuidaban de ella en secreto y le procuraban alivio. Me dijo la santa Šušanik: «Presbítero, no puedo comer nada porque tengo rotos los la-

bios y algunos dientes». Entonces cogí un poco de vino, mojé pan y tomé un poco. Ya me iba, cuando me dijo la santa Šušanik: «Presbítero, ¿no te llevas este ajuar suyo, por si lo reclama? Ya no me va a volver a ser útil en esta vida». Yo le dije: «No te precipites, guárdalo contigo». Cuando estábamos hablando así, apareció un niño y preguntó: «¿Está aquí Jakob?». Yo le dije: «¿Qué quieres?». Él me dijo: «Te llama el general». Extrañado de que me llamase en ese momento, acudí rápidamente a él. Me dijo: «¿Te has enterado, presbítero, de que marchó a combatir a los hunos? Así que no voy a dejarle mi ajuar, puesto que ya no es mi mujer. Podría disiparlo alguien. Ve, pues, y tráemelo todo». Fui y conté todo esto a la santa Šušanik. Ella se alegró mucho, dio gracias a Dios y me entregó todo. Yo se lo entregué al general, el cual examinó cuanto le entregué, comprobó que estaba todo y dijo: «Ya habrá otra que se vista con esto».

Cuando llegaron los ayunos mayores, la bienaventurada Šušanik se fue más cerca de la iglesia, a una pequeña celda en la que se encerró. La celda tenía una pequeña ventana. La tapó y se entregó en la oscuridad al ayuno, la oración y las lágrimas. Alguien de la familia del general le dijo a éste: «Durante este sagrado ayuno no le digas nada». Pero cuando llegó el lunes de la semana pascual, vuelto ya de la guerra contra los hunos, el general, lo incitó el diablo. Se levantó, pues, y se dirigió a la iglesia y dijo al obispo Afut: «Entrégame a mi mujer; ¿por qué la separas de mí?». Y empezó a insultar y a maldecir de Dios furiosamente. Un cierto presbítero le dijo: «Señor, ¿por qué actúas así y lanzas con tanta furia estas inventivas e insultos contra el obispo y contra la santa Šušanik?». Pero él golpeó con su bastón al presbítero en la espalda y éste no osó ya volver a alzar su voz. La santa Šušanik fue raptada violentamente de la iglesia y transportada al palacio, como quien lleva a un cadáver. Luego fue acostada boca abajo sobre espinas y él mismo con sus pies la apretaba contra las espinas, con las que poco a poco se iban desgarrando sus túnicas y su cuerpo. Así la llevaron al palacio. Ordenó que la ataran y la azotaran e insultándola le decía: «Ay de ti, de nada te ha servido tu iglesia ni tus ayudantes cristianos ni el Dios de ellos». Unas trescientas heridas le hicieron con las fustas, sin que saliese de su boca ninguna queja ni quejido. Al fin, dijo la santa Šušanik a Varsken: «Infeliz, tú que no has tenido compasión contigo y te has apartado de Dios, ¿por qué te compadeces de mí?». Cuando vio la gran cantidad de sangre que corría por su tierno cuerpo, mandó que le pusieran una cadena al cuello y ordenó a un cubiculario que la llevase al castillo y la encerrara en una cárcel tenebrosa para que muriera allí.

Un diácono del obispo estaba cerca de la santa Šušanik en el momento en que la sacaban del palacio. Quiso decirle: «¡Mantente firme!», cuando el general clavó en él sus ojos. Y así, el diácono antes de decir nada más que «fir...», se calló y salió huyendo rápidamente. Se la llevaron. Era conducida la santa Šušanik con los pies desnudos y los cabellos en desorden, como mujer del vulgo innoble, y nadie se atrevió a cubrir con un velo su cabeza, porque el general la seguía a caballo y lanzaba muchísimos insultos contra ella. Una gran multitud de mujeres y hombres acompañaban a la santa siguién-

dola, y clamaban y gemían, golpeándose las mejillas, condoliéndose llorosos con la santa Šušanik. Ella se volvió al pueblo y dijo: «No lloréis, hermanos míos, hermanas e hijos míos; acordaos de mí en las oraciones, aunque me separen de vosotros, porque no me veréis salir viva de la fortaleza». El general, al ver semejante tumulto y las lamentaciones de hombres, mujeres, ancianos y niños, les echó encima el caballo y los puso en fuga a todos. Cuando llegaron al puente del castillo, dijo el general a la santa Šušanik: «Ya no podrás andar por tus propios pies, porque viva no vas a salir de ahí hasta que cuatro te lleven». Entraron en el castillo, encontraron una celda que daba al norte, estrecha y tenebrosa. Allí condujeron a la santa, allí engancharon la cadena que llevaba al cuello, la cual selló el impío Varsken con su anillo. Dijo la santa Šušanik: «Me viene bien sufrir aquí para descansar allí». El general le respondió: «Vale, vale, descansa». Y dejó guardianes, a los que ordenó que la matasen de hambre: «Esto os digo: si entra alguien a ella, sea hombre o mujer, vosotros veréis, y vuestras mujeres, vuestros hijos y vuestra casa; yo quedo libre de culpa haga lo que haga con vosotros».

Se marchó entonces del castillo. El tercer domingo llamó a uno de los guardianes y le preguntó: «¿Vive todavía esa miserable?». El guardián le dijo: «Señor, parece que está más cerca de la muerte que de la vida. La inanición bastará para matarla; porque no recibe ningún alimento». Dijo él: «No te preocupes lo más mínimo; déjala morir». Yo rogué insistentemente al guardián y le ofrecí cierto vaso de su ajuar. Y así, con mucha dificultad, aceptó admitirme y me dijo: «Cuando sea de noche ven tú solo». Cuando me introdujo el guardián, vi a la oveja Cristo adornada con las cadenas como esposa y, no soportando mi corazón el dolor, prorrumpí en lágrimas. Pero la santa Šušanik me dijo: «¿Deploras esta buena suerte, presbítero?». Me dijo el guardián: «Si yo hubiese sabido esto no te hubiera admitido». Así que empecé a hablarle y a confirmarla con las palabras que Dios me concedió y después de saludarla regresé rápidamente a mi casa. El general había marchado a Tzor. Tampoco estaba Tzitzicio, su hermano, cuando sucedía todo esto a la santa Šušanik. Cuando volvió Tzitzicio, por el mismo camino marchó tras el general, al que alcanzó en la frontera de Heretia y le rogó insistentemente que ordenase liberarla de las cadenas. Cansado por sus ruegos, mandó que se la liberase solamente de las cadenas. Y así, Tzitzicio, al volver, le quitó la cadena del cuello. Pero la santa Šušanik no permitió hasta su muerte que le quitaran los grillos. Pasó seis años en el castillo, floreciente en el encanto de la observancia religiosa, la asiduidad de los ayunos, las vigiliat, la incansable adoración y la lectura perpetua de los libros sagrados. Ilustraba y deleitaba a todo el castillo con aquella lira espiritual.

Desde allí comenzó a celebrar sus hazañas en toda Iberia.

[...]

Y llegó el día de su llamada. Hizo venir a Afut, obispo de su casa, al que dio las gracias por su misericordia, como a padre y formador. También me llamó a mí, pobre pecador. Nos encargó de sus restos mortales y nos mandó que los enterrásemos donde había sido detenida por primera vez. Y dijo: «Si algo he merecido, yo que he sido de los últimos viñadores de la hora un-

décima, todos vosotros seréis bendecidos por toda la eternidad». Y dando gracias a Dios, dijo: «Bendito es el Señor Dios nuestro, porque en Él descansaré y dormiré en paz». Y entregó su alma al Señor que tiene misericordia de todos [...].

Los padecimientos de la santa Šušanik comenzaron en el miércoles día 8 del mes apaniso [enero]; su segunda flagelación fue el lunes de Pascua; la nueva tortura fue el 19 del mes vardoba [mayo]. Su muerte, el 17 de kalotz [octubre], conmemoración de los santos y bienaventurados mártires Cose y Damnan. Para conmemoración de la santa Šušanik señalamos el jueves.

Para gloria y alabanza de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, a quien se debe la gloria por sempiternos siglos. Amén (*Pasión de la noble señora Šušanik*. De la trad. al latín de P. Peeters, «Saint Sousanik, martyre en Arméno-Géorgie»: *Analecta Bollandiana* 53 [1935], pp. 5-48; 245-307).

2. Sobre Frumencio y el reino de Axum

2.1. Andaba yo reflexionando sobre todo esto y proseguía mi ruta [hacia el emperador], cuando hé aquí que de nuevo me llega una tercera noticia: que se ha escrito a los príncipes de Auxum que destierren a Frumencio, obispo de los auxiomitas, y que a mí se me busque hasta entre los bárbaros y se me envíe al tribunal de los prefectos; que todo el pueblo y el clero sea obligado a comulgar con la herejía arriana; y, si no obedecen, que sean ejecutados.

Y para que se vea que no se trata de un mero rumor sino de hechos verdaderos, he aquí, con la venia de Tu bondad, la epístola. Porque ésta es la epístola que ellos leen continuamente, amenazando a todos con la muerte... (Atanasio, *Apología a Constancio*, 29).

2.2. Esto es lo que se escribe a aquellos príncipes sobre Frumencio, obispo de los auxiomitas:

El victorioso Constancio, Máximo, Augusto, a Aizana y Sazana.

Sin duda el conocimiento del Más Poderoso es nuestra mayor preocupación e interés. Porque es necesario, así lo pienso, que el género común de los hombres en estas cosas sea tratado con la misma solicitud, de tal manera que vivan su vida con un igual conocimiento de Dios y sin divergencias en la búsqueda de la justicia y la verdad. Tratándoos a vosotros con la misma solicitud, y queriendo haceros partícipes de los mismos [bienes] que a los romanos, os exhortamos a que solamente la misma fe de ellos prevalezca en las iglesias. Consiguientemente, enviad cuanto antes al obispo Frumencio a Egipto para que comparezca ante el venerable obispo Jorge y demás obispos de Egipto, que son los que mejor pueden ordenar y juzgar estos asuntos. Porque, sin duda, sabéis y recordáis, a menos que finjáis ignorar lo que está en boca de todos, que a este Frumencio lo ha colocado donde está Atanasio, reo de innumerables maldades, que no ha podido exculparse de las acusaciones, que ha sido inmediatamente depuesto de su sede, que va errante de un sitio para otro, como huyendo de su propia maldad. Si Frumencio obedece prontamente, rindiendo cuenta de toda su administración,

quedará claro ante todos que en nada se aparta de la ley de la Iglesia ni de la fe oficial, habiendo sido juzgado, habiendo dado cuenta de toda su vida, y habiendo dado razón de todo esto ante los que le juzgan. Y será repuesto por ellos si juzgasen que puede ser obispo con justicia. Si se opone y trata de evitar el juicio, quedará patente que se deja guiar por las ideas del perverso Atanasio y es impío en las cosas divinas, eligiendo así, como él, la maldad. Y es de temer que, pasando a Auxum, pervierta a vuestra gente con discursos criminales e impíos, no sólo arruinando y turbando las iglesias y blasfemando del Más Poderoso, sino también propiciando trastorno y destrucción completa a los que son patronos del pueblo.

Pero sabemos que [Frumencio] aumentará sus conocimientos, y que gracias a su contacto con el venerable Jorge y de los demás que saben enseñar debidamente estas cosas, aportará mucho al bien común y volverá a su lugar, dominando los asuntos eclesiásticos.

Que Dios os guarde, hermanos honorabilísimos (Atanasio, *Apología a Constancio*, 31).

2.3. Se dice que un cierto filósofo, Metrodoro, para conocer nuevos lugares e investigar el orbe, penetró en el interior de la India. Siguiendo su ejemplo, un filósofo tirio, Meropio, decidió ir a India por la misma causa, llevando consigo a dos niños de su familia, a los que instruía en las letras liberales. Uno de éstos, el más joven, se llamaba Edesio; el otro, Frumencio. Una vez vistas y tomado nota de las cosas con que se alimentaba el espíritu, el filósofo comenzó su camino de vuelta. Para proveerse de agua y demás cosas necesarias, la nave en que viajaba arribó a un determinado puerto. Era costumbre de los bárbaros de aquel lugar que si, en momentos de rotura de su pacto con los romanos, se les anunciaba la llegada de extranjeros, degollaban a cuantos romanos encontraban entre ellos. Invaden la nave del filósofo y perecen todos con él. Encuentran a los dos niños meditando y preparando sus lecciones a la sombra de un árbol. Salvados por misericordia de los bárbaros, son conducidos al rey, el cual hace copero e uno de ellos, a Edesio; al otro, Frumencio, del que se había dado cuenta que era perspicaz y prudente, lo encarga de sus finanzas y de su archivo. Desde ese momento, ambos gozaron de gran honor y cariño por parte del rey. Al morir éste, dejó como heredero del reino a su mujer y a su hijo pequeño, dando libertad a los dos adolescentes para que hiciesen lo que quisieran. Pero la reina, consciente de que no tenía en el reino nada más fiel, les suplicó que compartiesen con ella el gobierno del reino hasta que el hijo alcanzase la adolescencia; especialmente a Frumencio, cuya prudencia sería suficiente para gobernar. Porque el otro daba muestras simplemente de una fe pura y una mente sobria. Estando así las cosas, y teniendo Frumencio en sus manos las riendas del gobierno, por inspiración e impulso de Dios, comenzó a investigar solícitamente si había cristianos entre los comerciantes romanos, y a darles máxima facilidad y aun exhortarlos a que tuviesen reuniones en cada lugar para orar según el rito romano. Él mismo hizo mucho más: exhortó a otros, invitándolos con favores y beneficios, proveyendo todo lo oportuno,

lugares, edificios y demás cosas necesarias, sintiendo vivo deseo de que se implantase allí la simiente de los cristianos.

Pero cuando el niño, cuya regencia ejercían, adolesció, cumplido el oficio y transferido fielmente, se volvieron a nuestro mundo, a pesar de los ruegos y presiones de la madre y del hijo para que se quedasen. Edesio marchó rápidamente a Tiro, para volver a ver a sus parientes y familiares; Frumencio, a Alejandría, diciendo que no era justo ocultar la obra de Dios. Y así, expone al obispo todo lo hecho tal como ha sucedido, para que provea algún digno varón al que envíe como obispo a los ya numerosos cristianos e iglesias construidas en aquel suelo bárbaro. Entonces Atanasio (porque éste acababa de recibir el orden episcopal) considerando más atenta y propiciamente los dichos y las obras de Frumencio, dice ante el concilio de obispos: «¿Qué otro varón vamos a encontrar en el que se halle el espíritu de Dios como en ti, y que pueda realizar todo esto?». Y, una vez consagrado obispo, le ordena regresar con la gracia de Dios allá de donde había venido. Marchó, pues, a la India como obispo y se dice que Dios le concedió tantas virtudes que hizo milagros apostólicos y se convirtió a la fe infinito número de bárbaros. De ahí nacieron en las regiones indias pueblos cristianos, iglesias y sacerdocio. Y todo esto lo referimos porque lo hemos sabido no de opiniones del vulgo, sino porque nos lo ha contado el mismísimo Edesio, ordenado después presbítero de Tiro, que había sido antes compañero de Frumencio (Rufino, HE I,9).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Crónica de Seert, o Historia nestoriana*. Ed. de A. Scher, *Patrologia Orientalis* (PO), 4, 211-313; 5, 217-344; 7, 93-203; 13, 435-639.
Juan de Éfeso, *Vidas de los santos orientales* (texto siríaco y trad. al inglés por E. W. Brooks, PO, 17, 1-307; 18, 513-698; 19, 153-285).
Synodicon orientale. Ed. de J.-B. Chabot, Paris, 1902.

Estudios modernos

- Atiya, A., 1968: *A History of Eastern Christianity*, Methuen, London.
Brakmann, H., 1994: *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Borengässer, Bonn.
Brock, S., 1995: «L'Église de l'Orient dans l'Empire sassanide jusqu'au VI^e siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain»: *Istina* 40, pp. 35-43.
Chediath, G., 1995: «La contribution théologique de Mar Babai le Grand»: *Istina* 40, pp. 83-94.
Clément, M., 1966: «La colegialidad del episcopado en la Iglesia maronita», en Y. M.-J. Congar y B. D. Dupuy (dirs.), *El episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona, pp. 441-454.

- Davids, A., «La théologie de l'Église de l'Orient est-elle nestorienne?»: *Istina* 40, pp. 65-72.
- Dib, P., 1962: *Histoire de l'Église maronite*, La Sagesse, Beyrouth.
- Dupuy, B., 1990a: «Essai d'histoire de l'Église "assyrienne"»: *Istina* 35, pp. 159-170.
- Dupuy, B., 1990b: «L'Église syrienne d'Antioche des origines à aujourd'hui»: *Istina* 35, pp. 171-188.
- Dupuy, B., 1995: «L'expansion de l'Église de l'Orient en Chine. La christologie de la stèle de Si-ngan-fou (781)»: *Istina* 40, pp. 205-209.
- Garsoïan, N., 1998: «L'Arménie», en J.-M. Mayeur *et al.* (dirs.), *Histoire du Christianisme* III, Desclée, Paris, 1125-1167.
- Hendriks, O., 1960: «L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien»: *Proche-Orient Chrétien* 10, pp. 3-25; 97-118.
- Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XLIII, 20-26 aprile 1995, 2 vols., Spoleto, 1996.
- Le Coz, R., 1995: *Histoire de l'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Cerf, Paris.
- Maraval, P., 1995: «L'Arménie», en J.-M. Mayeur *et al.* (dirs.), *Histoire du Christianisme* II, cit. pp. 943-946.
- McCullough, W. St., 1982: *A short history of syriac christianity to the rise of Islam*, Scholars Press, Chico.
- Mécérian, J., 1965: *Histoire et institutions de l'Église arménienne*, Imprimerie Catholique, Beirut.
- Munro-Hay, S., 1991: *Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh University Press.
- Nadal Cañellas, J., 2000: *Las Iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características*, Ciudad Nueva, Madrid.
- Naldini, M., 1998: *Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Nardini, Fiesole.
- Rondot, P., 1955: *Les chrétiens d'Orient*, Peyronnet, Paris.
- Tisserant, E., 1931: «L'Église nestorienne», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11, 157-288.
- Vries, W. de, 1953: *Oriente cristiano: ayer*, SEA, Madrid.

Capítulo XVI

EL ARTE EN EL CRISTIANISMO ANTIGUO

Manuel Sotomayor

La expresión «arte cristiano», utilizada con frecuencia con referencia a las expresiones artísticas de los cristianos de la Antigüedad, no es correcta. Propiamente hablando, un «arte cristiano» no existe. El arte, lo mismo que el idioma, es una expresión cultural, y el cristianismo no es una cultura. Cada cultura tiene sus propias manifestaciones artísticas, su propio arte. En la época que ahora nos interesa existió un arte sirio, un arte griego, una arte romano, un arte copto, etc. Para dar expresión a su cristianismo, los cristianos sirios, griegos, romanos o coptos utilizaron los medios artísticos propios de sus respectivas culturas, que se ponían, a su vez, al servicio del cristianismo o prestaban sus formas a contenidos cristianos. Para ser exactos, pues, en vez de «arte cristiano» hay que hablar de «arte con contenido cristiano» o especificar en cada caso «arte romano-cristiano», «arte sirio-cristiano», etcétera.

1. EL RECHAZO A LAS IMÁGENES EN LOS PRIMEROS CRISTIANOS

Dos razones fundamentales encontraban los primeros cristianos para abstenerse totalmente del uso de las manifestaciones artísticas de las diferentes culturas en que se había ido instalando el cristianismo. En primer lugar, en los escritos del Nuevo Testamento leían insistentes admoniciones sobre el carácter estrictamente espiritual del verdadero culto cristiano, en claro contraste con los cultos paganos hasta entonces practicados. Eran frases como las del discurso de Esteban: «El Altísimo no habita en edificios contruidos por hombres» (Hch 7,49),

o las de Pablo en Atenas: «El Dios que hizo el mundo y todo lo que contiene, él que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos contruidos por hombres, ni lo sirven manos humanas...» (Hch 17,24-25). «Nosotros somos templo de Dios vivo» (2Cor 6,16). Y de manera muy especial, las palabras puestas en boca de Jesús: «Se acerca la hora o, mejor dicho, ha llegado ya, en la que los verdaderos adoradores darán culto al Padre en espíritu y verdad, porque el Padre busca a personas que lo adoren así. Dios es espíritu y los que le adoran conviene que le den culto en espíritu y verdad» (Jn 4,23).

Que estos mensajes no habían caído en saco roto lo demuestra, por ejemplo, la siguiente respuesta de un cristiano a las objeciones de un pagano sobre la ausencia de signos externos del culto cristiano:

¿Pensáis que ocultamos nuestras creencias porque no tenemos templos ni altares? ¿Qué imagen voy a fabricar de Dios si, bien considerado, el mismo hombre es la imagen de Dios? ¿Qué templo le voy a erigir, si el mundo entero, creado por Él, no puede contenerlo? Yo, que soy solamente un hombre y me albergo holgadamente, ¿voy a encerrar a tanta majestad en un pequeño templo? ¿No es mejor venerarlo en nuestro espíritu y consagrarle un altar en nuestro interior? (Minucio Félix, *Octavio* 32,1-2).

A esta razón de espiritualidad se añadía otra mucho más concreta y tajante contra las representaciones iconográficas, que tanto proliferarán en tiempos posteriores: la expresa prohibición de fabricar imágenes, contenida en varios pasajes del Antiguo Testamento. Eran prescripciones claramente dirigidas a la prevención del culto idólatrico, amenaza siempre latente en el pueblo judío de aquellos siglos:

Tened mucho cuidado: el día en que Yahvé os habló en el Horeb desde el fuego no visteis ninguna figura. No os corrompáis fabricándoos escultura, figura de algún ídolo, imágenes masculinas o femeninas, imagen de algún animal de la tierra, imagen de cualquier ave que vuela por el cielo, figura de algún ser que se arrastra por el suelo, imagen de cualquier pez que vive en las aguas debajo de la tierra. Al alzar tus ojos al cielo y ver el sol, la luna, las estrellas y todo el cortejo celeste, no te dejes arrastrar hasta prosternarte ante ellos y dárles culto... (Dt 4,15-19; ver, además, Ex 20,4-5; Dt 5,8; Lv 26,1).

No estaban exentos del mismo peligro los primeros cristianos, necesitados de una reacción decidida contra las numerosas repre-

sentaciones plásticas, propias del politeísmo ambiental. En el siglo II y principios del III, escritores cristianos, latino uno y griego otro, dan testimonio de que estas proscipciones se mantienen en vigor. Tertuliano, en su extremismo montanista, atribuye al demonio la existencia de pintores y escultores que remedan al Creador, interpolando sus falsas «creaciones» en la naturaleza; y a cualquiera de estos artífices que pretenda hacerse cristiano le exige abandonar previamente su oficio. Su contemporáneo Clemente de Alejandría también rechaza las representaciones plásticas, aunque tiñendo de platonismo sus razonamientos:

Moisés muchos siglos antes legisló que no se hiciese imagen ninguna ni grabada, ni fundida, ni modelada o esculpida, ni pintada, para que no atendamos a las cosas sensibles sino que busquemos lo que se percibe por la inteligencia. Porque la costumbre del uso frecuente de la vista hace despreciar la majestad de la divinidad; y venerar la esencia inteligible por medio de la materia es deshonrarla por el sentido (*Stromata* 5,5).

Clemente lleva su oposición a las reproducciones de imágenes hasta el punto de criticar a las mujeres cristianas que quieren mirarse al espejo:

Si Moisés mandó a los hombres que no hiciesen ninguna imagen en competencia con Dios, ¿cómo podrán obrar elogiosamente las mujeres que [con los espejos] imitan por reflejo las imágenes produciendo el engaño de sus propios rostros? (*Pedagogo*, 3,12).

Pero aun en tiempos ya algo más avanzados, cuando el peligro de idolatría podía considerarse como superado o de muy disminuido vigor, la prohibición bíblica seguía ejerciendo su poder como tradición religioso-cultural mantenida al menos por miembros destacados de la jerarquía eclesiástica. Nos encontramos con nuevos testimonios de rechazo a las imágenes, no como los anteriores, que eran justificaciones ante los paganos, sino como prescripciones o quejas contra cristianos que ya están utilizándolas, sin atender a las prohibiciones bíblicas y cayendo en el error de intentar materializar lo santo y espiritual. Las actas del concilio de Elvira, celebrado en Granada hacia el año 300, recogen un canon 36 que prohíbe que haya pinturas en la iglesia y que se pinte en las paredes lo que se venera y adora. El historiador y obispo de Cesarea de Palestina, Eusebio, no solamente se pronuncia contra las imágenes de Cristo sino que

fundamenta teológicamente su oposición a ellas con razones tomadas de la cristología de tinte origenista, que era la suya: no es posible crear una imagen material de Cristo, porque Cristo es Dios y hombre: como Dios es invisible y, como hombre, no puede ser representado, porque su humanidad está absorbida por su divinidad. Además, está vigente la prohibición bíblica contra las imágenes. Para Eusebio está claro que las imágenes no pueden existir en el cristianismo:

¿Acaso estas cosas no están excluidas y desterradas lejos de las iglesias en todo el orbe y no es bien conocido que solamente a nosotros no nos está permitido?

Sin embargo, en esta misma carta de Eusebio a Constancia, la hermana del emperador Constantino, hay un testimonio de que, de hecho, existían ya imágenes cristianas. Lo cuenta él así:

Una mujer, que llevaba en sus manos a no sé qué dos personajes, representados en una pintura, quizás filósofos, decía, no sé por qué, que eran imágenes de Pablo y del Salvador. No puedo decir dónde la había conseguido ni quién le había dicho eso [...] Para que ni ella ni otros sufrieran escándalo, se la requisé y la guardé, convencido de que no está bien que esto se difunda y crean que vamos por ahí llevando a nuestro Dios en imagen, a la manera de los idólatras¹.

A lo largo del siglo IV, en cambio, son numerosos los testimonios de Padres y escritores que suponen y admiten como algo normal la existencia de imágenes y representaciones cristianas. Tanto es así, que suena a canto de solista extemporáneo el clamor contrario de Epifanio, el siempre belicoso obispo de Salamina, que en los años finales del mismo siglo actúa violentamente contra una imagen de Cristo² y expone todavía una teología claramente iconoclasta. Por él sabemos que, en las regiones que recorrió, existían representaciones iconográficas en pinturas parietales, mosaicos y cortinas, no sólo en ambientes funerarios sino también en iglesias y en casas privadas. En sus escritos contra las imágenes consta también el amplio repertorio iconográfico por él comprobado. Menciona representaciones de Moisés, de Cristo, de Pedro y Pablo, patriarcas y profetas, de la Virgen, de mártires y de ángeles.

1. Apéndice documental 1.1, pp. 900-901.
2. Apéndice documental 1.2, p. 901.

2. LA IRRUPCIÓN DE LA IMAGEN

Fue una necesidad sentida por los cristianos de todos los pueblos y culturas. No obstante aquel «¡qué templo le voy a erigir [a Dios], si el mundo entero, creado por él, no puede contenerlo!», a partir de finales del siglo III no cesaron de proliferar los templos cristianos. De la misma manera, y con anterioridad, la pintura, la escultura o la glíptica irán dejando a lo largo del siglo III innumerables testimonios de símbolos, imágenes o escenas con significado o contenido manifiestamente cristianos.

En los primeros años del siglo III, Clemente de Alejandría, a pesar de su rechazo a toda representación sensible, admitía ya que los sellos de los anillos de los cristianos fuesen pequeñas imágenes de paloma, pez, nave llevada por el viento, lira musical, ancla náutica, o figura de un pescador (*Pedagogo* 3,11).

Circunstancias especiales, unas condiciones geológicas y ambientales privilegiadas, han hecho posible que lleguen incólumes hasta nosotros numerosas pinturas con símbolos y escenas bíblicas de los siglos III y IV, con las que los cristianos decoraron sin escrúpulos sus galerías cementeriales en varias regiones, muy especialmente, desde principios del siglo III, en los alrededores de Roma. Conocemos la existencia, también en Roma, desde mediados de ese mismo siglo, de sarcófagos decorados con escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento. De fecha parecida son las pinturas que decoraban el baptisterio de una *domus ecclesiae* destruida en el año 256 en Siria, en Dura-Europos, con representaciones igualmente de ambos Testamentos. Este último caso es especialmente significativo y sirve para recordarnos que, aunque la inmensa mayoría de las pinturas con contenido cristiano conservadas se hallan en los complejos cementeriales, también existieron en edificios dedicados al culto, aunque casi la totalidad de ellos hayan desaparecido. Ya hemos indicado más arriba que Epifanio da testimonio de la existencia en su tiempo de pinturas y mosaicos en iglesias y casas particulares.

La explicación de un fenómeno tan notable es compleja. No es posible atribuirlo simplemente a una sola causa, porque fueron varias las que confluyeron, y variadas, según regiones y aun casos particulares. Hay que tener en cuenta, ante todo, que el arte existía antes que el cristianismo, y los cristianos estaban familiarizados con él. En consecuencia, era el arte, no el precepto contra la reproducción de imágenes, el que gozaba del beneficio de la posesión pacífica. El punto de partida era la realidad omnipresente de la imagen y el uso

del arte en la decoración de toda clase de ambientes. El paso de la utilización del propio imaginario a otro con las mismas formas pero acorde con la nueva mentalidad religiosa no debió de ser difícil. Contribuyeron, sin duda, otras circunstancias como la progresiva lejanía de los momentos fundacionales, juntamente con el crecimiento del número de fieles, la necesidad humana de lo palpable y sensible, la presión ejercida por las costumbres icónicas de las otras religiones en pleno vigor todavía. *A posteriori* se añadirá también la función instructora y pastoral de las representaciones plásticas. Una cosa es clara: a mediados del siglo III, y no obstante los testimonios escritos anteriormente mencionados, las imágenes de símbolos, personas y escenas no solamente existían en abundancia, sino que estaban consentidas, permitidas y aun, posiblemente en ciertos casos, planificadas por las jerarquías eclesiásticas locales.

2.1. Las pinturas de las «catacumbas»

Extraña palabra la de «catacumba». Se ha generalizado como nombre propio de ciertas galerías subterráneas, en las que se enterraba a los cristianos en la antigüedad y en las que, según falsas leyendas románticas, se ocultaban los cristianos durante los siglos de persecución.

Las llamadas «catacumbas» eran llana y simplemente cementerios (vocablo griego = dormitorio, significativamente adoptado por los cristianos romanos para designar sus necrópolis). En Roma la colonia judía también utilizaba con el mismo fin galerías subterráneas. Judíos y cristianos tenían cementerios al aire libre, como sus otros conciudadanos. La causa que les condujo a utilizar un sistema de enterramiento tan laborioso no fue el deseo de ocultamiento, sino una aplicación ampliada de la ya conocida práctica de los hipogeos, que podía servirles, además, para solucionar el problema que significaba el crecimiento de la comunidad y la consiguiente necesidad de abundante terreno para las inhumaciones. Naturalmente, esto se hizo allí donde las condiciones geológicas reunían características apropiadas para la fácil y segura excavación de galerías. Estas características eran principalmente dos, que se daban perfectamente en el tufo o toba del subsuelo romano: maleabilidad, por una parte, y suficiente consistencia, por otra. No sólo en suelo romano. También existieron necrópolis cristianas de galerías en otras regiones con condiciones favorables: en Nápoles, en Siracusa, en Adrumeta en Malta, en el norte de África. Las catacumbas romanas, sin embargo, superan con

mucho a las demás por su abundancia (más de sesenta) y su extensión, que en algunas supera los doce kilómetros de galerías.

Se les llama actualmente «catacumbas» por extensión a todas las necrópolis subterráneas del nombre propio de una de ellas, la que ahora se llama de San Sebastián, junto a la Via Appia de Roma, que en documentos antiguos aparece designada como el cementerio cristiano que se halla en un lugar llamado *cata cumbas* («junto a las cavidades» o gran depresión que existía en aquella zona).

Las catacumbas, especialmente las romanas, han constituido un verdadero archivo de documentación de primera mano para la historia del cristianismo antiguo. Además de sus pinturas, de las que nos ocuparemos en seguida, en las catacumbas se han conservado innumerables inscripciones, cuyos epitafios han proporcionado muchas noticias sobre la jerarquía (varias sepulturas de papas, sepulturas colectivas del clero), sobre clases y oficios de los cristianos (se mencionan, entre otros muchos, los de barbero, cocinero, confitero, costurera, curtidor, escribano, guardarropa, herrero, hortelano, jardinero, maestro, médico, minero, panadero, porquero, veterinario, zapatero), penetración social del cristianismo, ideas y sentimientos ante el más allá, culto de los mártires, etc. No sólo las inscripciones. También se han recabado datos históricos de otros muchos objetos hallados en ellas, como sarcófagos, lucernas, vasos, monedas, ungüentarios, etcétera.

Las catacumbas fueron cementerios destinados a albergar los restos mortales de todos los fieles cristianos. Pero entre las innumerables sepulturas con que se poblaron, pronto merecieron atención y aprecio muy especial aquellas en las que yacían los cuerpos de los que habían dado su vida por la fe, los mártires. Las tumbas de los mártires fueron las que dieron fama en toda la Iglesia a las catacumbas, que se convirtieron en santuarios muy visitados por peregrinos procedentes de los más diversos puntos de la cristiandad, deseosos de rendirles culto. Desde que se dejó de enterrar en ellas, a principios del siglo V, las catacumbas romanas se mantuvieron conocidas y practicables gracias a esa afluencia de peregrinos. En los siglos VII y VIII se confeccionaron los célebres itinerarios, guías para peregrinos, en los que se señalaban las catacumbas y las tumbas de mártires que se podían venerar en cada una de ellas. Invasiones y ataques que llegaban hasta las murallas de Roma y ponían en peligro de saqueo las catacumbas que, como cementerios que eran, estaban situadas *extra muros*, obligaron desde la segunda mitad del siglo VIII a remover las reliquias de los mártires de sus primitivas tumbas y proceder a suce-

sivos traslados de ellas a las iglesias de la ciudad. Tras estos traslados, que tuvieron lugar durante toda la primera mitad del siglo IX, las catacumbas perdieron el interés que en aquellos tiempos habían suscitado, cayeron casi todas en el olvido y aun llegó a perderse cualquier noticia sobre sus respectivas localizaciones. Solamente serán redescubiertas en parte en el siglo XV y de manera más generalizada a partir de mediados del XVI.

Muchas de sus galerías y de sus *cubicula* o cámaras funerarias excavadas en su interior estaban adornadas con pinturas. Éstas, naturalmente, tenían como principal objetivo la decoración de aquellos ambientes. No hay que insistir en que el estilo y los medios de expresión utilizados en la decoración pictórica de las catacumbas no eran otros que los propios del arte romano de la época, utilizados en aquellos momentos por los pintores, cristianos o paganos, de la región. Además de los elementos lineales y geométricos en general, y de otros recursos decorativos como guirnaldas, cántaros, grifos, aves, etc., las primeras figuras importantes que aparecen en el repertorio de las pinturas de las catacumbas romanas son figuras simbólicas que se encuentran también en el repertorio iconográfico pagano. Entre otras muchas, merecen nuestra especial atención las de pastores, sobre todo el *crióforos*, el pastor que lleva la oveja o el carnero sobre sus hombros, y la figura, frecuentemente femenina, con los brazos alzados. A estas primeras imágenes, cuyo simbolismo original pagano (la *filantropía* y la *pietas*) seguía siendo válido para los cristianos, se sumaron después representaciones de escenas tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Para la representación de estas primeras escenas de contenido netamente cristiano, los artesanos que las pintaban o esculpían recurrían, siempre que era posible, a cartones o esquemas paganos que les eran familiares y podían servir, con ligeros cambios, al nuevo contenido. El ejemplo más conocido de esto, pero de ningún modo el único, es la utilización de la figura de Endimión en reposo para representar al Jonás que reposa bajo la cucurbitácea.

Con el transcurso del tiempo, el repertorio de escenas de ambos Testamentos se fue multiplicando. Entre las que más veces aparecen representadas, recordamos las siguientes:

Del Antiguo Testamento: ciclo de Jonás (Jon 1-3), Noé en el arca (Gn 7-8), Moisés recibiendo la Ley (Ex 31,18), Moisés haciendo brotar el agua en el desierto (Ex 17), Abrahán en el sacrificio de Isaac (Gn 22), Daniel en la fosa de los leones (Dan 5,31 - 6,28), los tres jóvenes judíos en el horno de Babilonia (Dan 3), pecado de Adán y Eva (Gn 3).

Del Nuevo Testamento: bautismo de Jesús (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22), adoración de los Magos (Mt 2,1-12), resurrección de Lázaro (Jn 11), curación del paralítico (Mt 9,2-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26), curación de un ciego (Mt 9,27-31; Mc 8,22-26; Jn 9), multiplicación de panes y peces (Mt 15,32-38; Mc 8,1-9; Lc 9,10-17; Jn 6,1-13) conversión del agua en vino en las bodas de Caná (Jn 2,1-12).

En los lugares escriturísticos citados entre paréntesis tras cada escena podrá encontrarse el tema de referencia, pero en seguida se advertirá que la escena representada en las pinturas no es una mera narración gráfica de lo descrito en los textos bíblicos. Las escenas pintadas suelen prescindir de muchos de los pormenores narrados e incluso de uno o varios de los personajes o protagonistas. A veces, pueden añadir detalles que no se encuentran en el texto bíblico, o aparecer mezclados algunos elementos propios de otra perícopa. En algunos casos se subraya o se hace notar de manera especial algún objeto o una determinada actitud, con la evidente intención de llamar la atención sobre ese objeto o actitud particular. Además, dentro de un mismo conjunto de pinturas, por ejemplo, las que decoran un mismo *cubiculum*, no se escogen para su decoración varias escenas de un mismo libro (a excepción del caso muy particular de las escenas correspondiente a la historia de Jonás). Son escenas aisladas, cada una encerrada en sí misma, con su propia personalidad y con su propio significado. Porque lo que está claro es que las antiguas pinturas de las catacumbas no son meras ilustraciones gráficas de lo que se narra en las Escrituras, como lo son las miniaturas de un pergamino cuya misión es la de ilustrar el texto. Las escenas pintadas en los cementerios paleocristianos, reducidas a sólo algunos rasgos fundamentales y peculiares, son verdaderos emblemas creados, podríamos decir «manipulados», para convertirlos en un medio de expresión simbólico, un auténtico recordatorio de una idea o una serie de ideas o sentimientos que se sabe que están representados en ese emblema. Solamente quien está en antecedentes puede entender todo lo que significa. Tratándose de fieles cristianos, hay que buscar esos antecedentes en la catequesis, en la liturgia o en la predicación, actividades donde han podido aprender en todo su desarrollo cuanto en aquellas concentradas imágenes se quiere recordar. Un ejemplo: la escena de la curación del paralítico está reducida en muchos casos al emblema de un personaje con un gran lecho auestas. La importancia del momento y de la acción así reproducida se comprende bien cuando se lee en las narraciones evangélicas correspondientes que,

al adivinar Jesús el escándalo que había provocado entre los presentes al decir al paralítico: «Hijo mío, tus pecados quedan perdonados», se dirige a los escandalizados y les pregunta: «¿Por qué pensáis mal? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: tus pecados quedan perdonados, o decirle: levántate y anda? Pues, para que veáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar los pecados, yo te lo mando (y dice dirigiéndose al paralítico) ¡levántate, toma tu lecho y vete a tu casa!». Y añaden los evangelistas: «Y aquel hombre se levantó, cargó en seguida con su lecho y salió fuera a la vista de todos». Es Jesús quien, en los Evangelios, pone claramente en relación este milagro de curación con su potestad de perdonar los pecados. No es extraño que también los Padres y escritores eclesiásticos acudan a este episodio para hablar de la penitencia, de la potestad de perdonar los pecados, que es lo que, en muchos casos, queda simbolizado en el emblema de esta pintura.

Instruidos por la catequesis, la liturgia y la predicación, y conocedores del lenguaje artístico de su propia cultura y época, los cristianos de los siglos III y IV estaban capacitados para entender los mensajes de las pinturas, como lo estaban los buenos conocedores de la mitología pagana para comprender las escenas representadas en sus pinturas o esculturas. No nos ocurre lo mismo a nosotros a tantos siglos de distancia. Y la interpretación de su contenido no podemos realizarla desde nuestras conceptos actuales, ni aplicándoles concepciones no estrictamente contemporáneas de las pinturas, ni desde el desconocimiento de un lenguaje que es ya lengua muerta en nuestros años, como lo es el griego o el latín con que se expresaban en sus escritos.

Recuerda Grabar que la iconografía construye una imagen de la misma forma que se estructura una frase o un discurso, combinando elementos según reglas comparables a las de la gramática. Dice que, en una imagen realizada por un artista, la parte creativa, personal, es mínima: todo lo demás pertenece al vocabulario normal de las artes visuales, es decir, al lenguaje de utilización general o incluso, a veces, a un lenguaje técnico especial ya constituido (Grabar, 1991).

El lenguaje iconográfico de las pinturas romanas tiene su «vocabulario» propio. Son, por una parte, gestos o signos convencionales con un significado claro en su época, pero absolutamente opacos para nosotros. Por ejemplo: un brazo derecho algo extendido, cuya mano sólo despliega dos dedos, el índice y el corazón, está utilizando el gesto oratorio. El personaje que aparece en una escena en esa actitud está hablando (no bendiciendo), y una mano aislada que aso-

ma desde una nube con esos dos dedos desplegados no es la mano, sino la voz de Dios. La persona que acerca a la cara su mano derecha hasta rozar con el extremo de los dedos su mentón está mostrando que medita, reflexiona o está preocupado. Si en una escena un personaje recibe algún beneficio de otro, el que recibe se representa de tamaño menor que el que da, aun en el caso en que el representado en tamaño más pequeño sea mayor en dignidad. Por eso, en la escena del bautismo de Cristo por parte de Juan el Bautista, Cristo está representado en tamaño muy inferior al del Bautista. Pertenecen también al vocabulario iconográfico romano de la época paleocristiana diversos atributos y utensilios: el *volumen* o rollo que algunos personajes empuñan en su mano es el atributo de las personas cultas o importantes. La *vara taumatúrgica* es el instrumento gráfico que sirve para hacer ver que el personaje que con ella toca algún objeto o persona está realizando un milagro; el mero hecho de llevarla en la mano, aunque no actúe con ella, califica al portador como taumaturgo. Una *cista* de piel o de mimbre, o una *capsa* o caja de madera llena de volúmenes es atributo de un filósofo o maestro, etcétera.

El lenguaje iconográfico no es solamente «vocabulario». Tiene también una sintaxis, con sus leyes, que rigen la elección y ordenación del vocabulario para construir una determinada estructura correspondiente a la frase de un lenguaje escrito. En las bóvedas o en las paredes de un *cubiculum*, lo mismo que en el frontal de un sarcófago, las escenas o algunas de ellas pueden relacionarse entre sí para acentuar más claramente el mensaje de la que cada una de ellas es portadora o incluso para estructurar uno nuevo de mayor complejidad. Son varios los métodos utilizados para lograr semejantes correlaciones. El más simple de ellos es la mera yuxtaposición, que, en los sarcófagos, puede convertirse incluso en una *contaminación*, como sucede cuando no solamente se yuxtaponen dos escenas para que se interpreten como complementarias entre sí, sino que se llega a representar ambas con un solo protagonista, en los casos, claro está, en que las dos escenas tuviesen como protagonista principal al mismo personaje. El uso de la yuxtaposición es muy frecuente: por ejemplo, cuando, para reforzar su carácter de representación simbólica de la eucaristía, se colocan una junto a otra las escenas de la multiplicación de los panes y la de la conversión del agua en vino en las bodas de Caná. También es frecuente, para obtener los mismos efectos, el uso de la simetría o las escenas en *pendant*, o el encadenamiento por la repetición del mismo signo visible en cada una de ellas.

No son éstas las únicas reglas sintácticas que hay que tener en cuenta para «leer» el mensaje de las pinturas de las catacumbas. L. de Bruyne las ha formulado cumplidamente y a su trabajo nos remitimos (1957; 1959).

Conocido el lenguaje iconográfico de las pinturas de las catacumbas, éstas se convierten en transmisoras de ideas y sentimientos de los cristianos de los siglos III y IV, que pueden ser conocidos de manera más rica, más amplia y pormenorizada gracias a textos literarios. De manera más rica sí, pero nunca tan inmediata y directa, puesto que en ellas tenemos testimonios originales de incontestable autenticidad.

El sentido último de la iconografía paleocristiana ha sido diversamente entendido y sigue siendo objeto de controversia. En los primeros decenios del siglo XX se llegó al extremo de una interpretación dogmática que pretendía encontrar en las pinturas de las catacumbas la expresión de todos y cada uno de los artículos del credo. Posteriormente, la reacción consiguiente condujo a algunos al extremo opuesto, igualmente exagerado. En la actualidad parece reinar un cierto cansancio en la controversia y se desvía la atención hacia otros problemas, pero no es posible dejar de considerar algunas escenas y algunos programas de las pinturas de las catacumbas, lo mismo que de los sarcófagos, como expresiones de ideas y sentimientos especialmente familiares a los cristianos de aquella época, especialmente ante el pensamiento de la muerte y de la vida del más allá. Lo contrario sería negar la continuidad de la costumbre cultural y religiosa del pasado pagano. Será necesario, sin embargo, abstenerse de demasiadas precisiones con respecto a la evolución cronológica del pensamiento, manifestada en las pinturas, ya que la correcta datación de todo el conjunto de éstas está muy lejos de haberse conseguido.

Los mensajes más antiguos transmitidos por las pinturas de las catacumbas pueden resumirse en los siguientes: la confianza en la paz alcanzada por el difunto (escenas bucólicas, la *Pietas*), la confianza en el poder salvador de Dios o de Cristo (Noé salvado de las aguas del diluvio, Daniel salvado de los leones, los jóvenes judíos salvados del fuego del horno de Babilonia, Jonás salvado del vientre del monstruo marino, milagros de curación por Cristo), la esperanza en la resurrección (quizás algunas escenas de Jonás, resurrección de Lázaro y otras escenas evangélicas de resurrección), la eucaristía (bodas de Caná, multiplicación de los panes, posiblemente algunas de las numerosas escenas de banquetes) y la penitencia (curación del paralítico, curación del ciego). A lo largo del siglo IV y, en gran par-

te, por influencia o reflejo de escenas y temas utilizados en los baptisterios e iglesias, se añadirán mensajes más propios de una espiritualidad que se desarrolla en un ambiente más solemne y de triunfo: Cristo Maestro con sus discípulos, pasión triunfante de Cristo, Cristo vencedor de la muerte, mártires y santos, etcétera.

2.2. Dura-Europos

Dura-Europos era una ciudad helenística de Siria en el año 113 a.C., cuando fue conquistada por los persas. Pasó a dominio romano en el año 165 d.C., y en él siguió hasta su destrucción final por el ejército persa, en el año 256.

Ciudad amurallada, en el momento de su destrucción abundaban en ella los templos dedicados a diversos dioses: a dioses de Palmira, a Artemis, a Atargates, a Gaddé, a Bel, a Zeus en varias de sus invocaciones, a Adonis, a la diosa Fortuna, etc. Contaba también con un Mitreo y con una sinagoga.

Hacia el año 232 se construyó una casa privada en una de las *insulas* o manzanas situada hacia el sudoeste de la ciudad. Unos diez años más tarde, esta casa pasó a manos de la comunidad cristiana, tras lo cual fue sometida a varias transformaciones en su interior para convertirla en una *domus ecclesiae*, una casa para el servicio de la iglesia, en la que, además de algunas habitaciones, había un buen almacén para alimentos y vestidos, una sala para el culto eucarístico, formada por la unión de dos antiguas habitaciones, y otro ambiente convertido en baptisterio.

Las excavaciones que condujeron al descubrimiento de esta ciudad, realizadas en los años treinta del siglo XX, fueron reveladoras en muchos aspectos. Entre ellos, por el descubrimiento de la sinagoga, de la que se conservaban en buen estado numerosas pinturas con escenas bíblicas en sus paredes. Era una rotunda confirmación de la flexibilidad propia de los judíos de la diáspora con respecto a las prohibiciones del Antiguo Testamento recordadas al principio de este capítulo; flexibilidad estimulada en este caso probablemente por la gran competencia que suponían las representaciones figurativas exhibidas en los numerosos templos paganos de la ciudad.

Quizás esta misma razón estimuló también a los cristianos a decorar profusamente su baptisterio, que es el más antiguo que conocemos de toda la cristiandad.

Aun situado dentro de las fronteras del Imperio romano, el estilo de la decoración y su lenguaje iconográfico es el de otra cultura,

la cultura siria y, en consecuencia, expresa una espiritualidad cristiana con matices diferentes de la que encontramos en las pinturas romanas contemporáneas que acabamos de comentar.

Siguiendo el mismo método de decoración utilizado en otros templos de la ciudad, el testero occidental, el principal de la sala, en el que se sitúa la pila bautismal, protegida y adornada por un baldaquino, tiene una sola escena como decoración, en la que destaca la figura de un pastor con un carnero sobre los hombros, junto a su rebaño (con posterioridad se añadió en la parte inferior izquierda y en pequeñas dimensiones la escena de la expulsión del paraíso de Adán y Eva). Como bien ha notado C. H. Kraeling, a diferencia de las escenas pastoriles de la iconografía paleocristiana romana, aquí, más que una alusión a la vida idílica o paradisiaca que espera al cristiano, se representa la incorporación del catecúmeno por medio del bautismo al rebaño de Cristo, de acuerdo con las palabras que se pronuncian en la liturgia siria: «se bautiza NN. para que sea cordero en la grey de Cristo, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo para la vida del siglo de los siglos»; o las palabras del gran Padre de la Iglesia siria, Efrén (*In fest. Epiph.* III,17-26):

He aquí que sois signados con el óleo, os perfeccionáis en el bautismo, sois agregados a la grey de Cristo y os hacéis dignos de su cuerpo y de su sangre. El mismo pastor se os convierte en alimento. Venid, ovejas, recibid vuestro signo con el que huyan los que quieren devoraros. Y vosotros, nuevos corderos, os habéis despojado de las costumbres del lobo; como corderos, imitáis a los corderos (Kraeling, 1967, 181).

El resto de la decoración del baldaquino, con espigas de trigo y racimos de uvas, alude claramente a la eucaristía.

La decoración de las otras tres paredes del baptisterio está dividida en dos zonas: la inferior, con figuras más grandes y escenas más unitarias; la superior, con escenas varias de figuras más pequeñas, inorgánicas y más cercanas al dibujo que a la pintura. El techo de la sala, lo mismo que el intradós del arco del baldaquino, está decorado con una sola representación: el cielo, de fondo azul oscuro y con numerosas estrellas.

De todo el resto del repertorio iconográfico de la sala descuella por su extensión e importancia la larga escena de la resurrección de Cristo, que ocupa la zona inferior de las paredes este y norte. Es una representación muy peculiar, de la que no se encuentra parangón en las pinturas de Occidente. Se recogen en ella dos momentos de la es-

cena evangélica de las piadosas mujeres que se dirigen al sepulcro de Cristo para ungir debidamente su cadáver (Mc 16,1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-11): en la pared este quedan solamente restos de las figuras femeninas que caminan hacia la izquierda; al principio de la pared norte se halla la puerta entreabierta del sepulcro (versión de la piedra removida de la que hablan los Evangelios) y a continuación (la lectura de la escena es siempre de izquierda a derecha como corresponde a la escritura de las lenguas semíticas) aparecen las mujeres en el interior del sepulcro, con velas y recipientes de ungüentos en sus manos, que se acercan a un sarcófago en cuyos dos extremos lucen sendas estrellas, representaciones mesopotámicas de los ángeles.

En la zona superior de este mismo muro norte se han conservado solamente dos escenas, de las muchas que debieron de agolparse en él: Cristo impide que Pedro se hunda en el lago y, a continuación, la curación del paralítico en dos momentos: yaciendo primeramente en su lecho y caminando después con éste sobre sus espaldas.

En la pared sur, interrumpida por una ventana y una puerta, se ha representado la escena de David que vence a Goliat (1Sam 17,20-54) y la de la Samaritana en el pozo (Jn 4,5-30).

Novedad, pues, o diferencia, en la presencia de nuevos elementos en el repertorio y, sobre todo, en las matizaciones del espíritu con que se concibe éste y se interpreta.

También en este conjunto sirio, como en muchos de los conjuntos romanos, se descubre la existencia de un programa decorativo que pretende dar expresión a una serie de ideas y sentimientos relativos aquí a lo que significaba o debería significar el bautismo para los cristianos de esta comunidad. El buen pastor que incorpora al catecúmeno a su grey por el bautismo es el Salvador, con poderes para vencer todos los males y peligros, y aun la muerte.

2.3. Los sarcófagos

La imagen cristiana irrumpe también en medio de la decoración escultórica de los sarcófagos romanos. En la iconografía de los sarcófagos se refleja mejor que en las pinturas de las catacumbas la evolución de la historia religiosa del cristianismo desde el siglo III en adelante. Sus diversas etapas se pueden establecer con mayor seguridad, porque la cronología de los sarcófagos romanos cristianos parece haber quedado ya bastante mejor establecida que la de las pinturas de las catacumbas, todavía incierta y muy sometida a discusión.

Las primeras manifestaciones cristianas en los sarcófagos romanos puede que se insinuasen con tan tímida cautela que, en la actualidad, nos resulta difícil, por no decir imposible, decidir si se han de incluir esos primeros testimonios entre los testimonios iconográficos cristianos, o siguen siendo estrictamente paganos, indiferentes o dudosamente criptocristianos.

No hay que decir que estos primeros sarcófagos posiblemente cristianos, al igual que otros muchos posteriores de cuyo cristianismo no cabe la menor duda, son piezas fabricadas en los mismos talleres donde se producen los sarcófagos no cristianos, están condicionados por sus mismas tradiciones y sometidos a idénticas fases estilísticas, aunque a lo largo del siglo IV sean los de tema cristiano los que constituyan la mayor parte de la producción y sean ellos los que determinen de manera muy especial los nuevos gustos y las consiguientes fases de la evolución.

Para encuadrar la aparición de las primeras manifestaciones cristianas en los sarcófagos, es útil resumir aquí los tres grandes períodos que recuerda F. Gerke que pueden establecerse en los sarcófagos romanos del siglo III, cuando van desapareciendo las escenas mitológicas:

1) Período de los soldados-emperadores (220-250). El tema más característico de los sarcófagos romanos de esta época es el de la caza heroica, con el difunto como héroe protagonista, tema que desplaza el anterior, de la batalla.

2) Período filosófico-burgués (250-288), en el que predomina el tema del filósofo y el tema de la caza se reduce preferiblemente a la mera presencia de prótomos de león u otros animales.

3) Período tetrárquico (280-312): temas de la vida cotidiana (caza, recolección, etc.) o mitológicos popularizados en formas realísticas. Representación de las estaciones del año y de apoteosis con imágenes en clipeos sostenidos o llevados por victorias.

El tema del filósofo, frecuente desde el segundo período, era ya apto para ser asumido por los cristianos con la misma intención con que era utilizado por cualquiera de sus compatriotas no cristianos, como alusión al hombre culto, suficientemente instruido como para afrontar la muerte «con filosofía». Pudo aflorar ya en alguno la idea contemporánea del cristianismo como «la verdadera filosofía». En todo caso, tales pensamientos no dejaron rastro alguno reconocible en su expresión artística, ni aun en el caso en que, junto a la figura o figuras del filósofo, aparezcan símbolos como los del pastor o la *Pietas*, cuyo significado puede ser cristiano o no serlo. Éste es el caso

del célebre sarcófago romano de la Via Salaria. En cambio, otro célebre sarcófago romano, el de Santa María Antiqua, en el Foro romano, que conserva características de forma y de decoración muy similares al anteriormente mencionado, sí hay que considerarlo cristiano sin ningún género de dudas: a la escena del filósofo y a figuras del Buen Pastor y del Orante añade dos escenas bíblicas: el ciclo de Jonás y el bautismo de Cristo por Juan el Bautista.

En época tertrárquica, en una placa de lóculo, en todo semejante al frontal de un sarcófago, está presente el filósofo; pero esta vez el filósofo es Cristo, el mismo Cristo que en el panel del extremo opuesto realiza el milagro de la resurrección de Lázaro. Todo parece indicar que estamos ante una representación inequívoca de Cristo como el «verdadero filósofo» y el cristianismo, resumido en esta ocasión en la esperanza de la resurrección, como la «verdadera filosofía». El contenido de esta nueva y verdadera filosofía será lo que se va a desarrollar en adelante. Dos piezas, que pueden situarse entre finales del siglo III y principios del IV, continúan esta misma línea: un sarcófago de Velletri, en cuyo frontal se acumulan diversas escenas bíblicas y el filósofo, ha quedado reducido a una pequeña figura alojada en un lugar secundario; y los fragmentos policromados del museo de las Termas, donde Cristo, con atuendos característicos del filósofo (palio sin túnica interior), predica el sermón de las bienaventuranzas ante sus discípulos, mientras en el resto del frontal, dividido en dos registros por un listel horizontal, se distribuyen otras escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento.

En el ambiente bucólico de los sarcófagos de los finales del siglo III se introduce también el ciclo de Jonás.

Una vez entrados en el siglo IV se advierte pronto una nueva época en el desarrollo de los sarcófagos romanos paleocristianos. Cuándo comienza exactamente cambio tan notable no es fácil determinarlo. El cambio se verifica en el estilo, en la iconografía y en el número de piezas fabricadas, que aumenta de manera espectacular. Hoy día se inclinan los especialistas a situar el principio de esa proliferación en los años que siguieron a los edictos de tolerancia del 311 y del 313, cuando un nuevo estilo, más romano y menos helenístico, se ha abierto paso en Roma. Unos frisos del arco de Constantino, erigido en el verano del 315, coetáneos del arco (que incorpora otras esculturas de épocas anteriores), son los puntos de referencia de esa nueva forma de escultura que advertimos en los sarcófagos paleocristianos llamados «de friso continuo». En ellos las figuras son tratadas con un mínimo de plasticidad, sin profundidad,

sin preocupaciones por reproducir las formas corporales, con un estilo más pictórico que escultórico. Las escenas se suceden unas junto a otras sin solución de continuidad, y sus protagonistas se apelmazan, sin permitir la existencia de superficies planas libres de relieve.

En esta numerosa serie de sarcófagos cristianos encuadrados ampliamente en época constantiniana Cristo aparece con mucha frecuencia como protagonista de varias escenas de milagros de curaciones, de resurrección, multiplicación de panes y peces y transformación del agua en vino. Es importante hacer notar que no se crea una nueva figura para representar a Cristo, con rasgos personales propios de un retrato, sino que se acude a imágenes en uso, de diversos significados, aplicándose las según las características de Cristo que se quieren subrayar. La misma forma de cabeza y peinado con que se representa al héroe en los sarcófagos paganos se le aplica a Cristo, héroe que realiza la salvación. El tipo característico de las personificaciones de las estaciones del año, representantes del continuo fluir del tiempo o la eternidad, es otra de las figuras de Cristo típicas de esta época. De atenernos al citado F. Gerke, el tipo Cristo-héroe es anterior al Cristo-estación y propio de época tetrárquica o, a lo más, protoconstantiniana. El tipo Cristo-estación sería, en cambio, el característico de los sarcófagos plenamente constantinianos. Tras los más recientes estudios sobre el particular, difícilmente puede mantenerse en la actualidad esa distinción cronológica tan radical, aunque sí puede observarse que el tipo del Cristo-héroe está presente sobre todo en un grupo pequeño de sarcófagos en los que no aparecen todas las características de estilo y composición propias de los sarcófagos claramente constantinianos y de los citados frisos del Arco. Las figuras no son tan pequeñas ni tan aplanadas, los cuerpos son más orgánicos, los movimientos más flexibles. Un conjunto de características estilísticas que parecen ser anteriores al triunfo pleno de las nuevas tendencias tal como se manifiestan éstas en el Arco y en numerosos sarcófagos plenamente constantinianos.

El repertorio iconográfico de los sarcófagos romanos constantinianos es en gran parte el ya conocido en las pinturas de las catacumbas y el sentido de su simbolismo cristiano es similar. Pero, entre otras nuevas escenas menos frecuentes, destaca la repetida presencia de Pedro en un ciclo conocido como la «trilogía de san Pedro», tomado de narraciones apócrifas de las que no tenemos constancia escrita hasta tiempos algo posteriores a su utilización en la iconografía. Su aparición, que tiene también su reflejo en las pinturas de las catacumbas, está relacionada sin duda con la creciente importancia

del culto litúrgico que se le tributa en Roma, como lo está también con la insistente apelación a la presencia en Roma de los apóstoles Pedro y Pablo la aparición de ambos en la iconografía de los sarcófagos hacia el año 340, cuando comienzan los llamados «sarcófagos de Pasión», en los que, junto a la Pasión de Cristo, se representan sus respectivos martirios. En el ambiente de estos sarcófagos aparecerá el símbolo de la *Crux invicta*, emblema de una Pasión gloriosa en la que se resalta la victoria de Cristo sobre la muerte por su resurrección.

Desde los tiempos finales de la época de Constantino aparecen los sarcófagos columnados, conservando las mismas escenas que los de friso continuo. En algunos de ellos, sin embargo, se verifica también una transformación del programa iconográfico con un nuevo tema que abarca toda o la mayor parte de la decoración del frente y que reflejan los temas solemnes y triunfales que en esos años son frecuentes en mosaicos y pinturas de las basílicas y baptisterios: Cristo con sus Apóstoles. Será éste un tema que hará fortuna en la segunda mitad del siglo IV y en diversas versiones. Las habrá también abreviadas, en las que el colegio apostólico que acompaña a Cristo está representado por Pedro y Pablo. En este tipo de versión abreviada hay que incluir la escena impropriamente llamada de la *traditio legis*, escena que se repite también y en lugares destacados en la decoración de edificios de culto como baptisterios e iglesias. Son escenas en consonancia con el triunfo del cristianismo en la esfera social y política, que alcanza su punto máximo en la época del emperador Teodosio I. En estas escenas triunfales aparece y se afianza una nueva manera de representar a Cristo, con melena y barba, creación cristiana que tendrá un buen futuro, pero que todavía no logra excluir del todo los antiguos tipos de Cristo imberbe.

No se olvidarán, sin embargo, ni siquiera en esta época, los emblemas de salvación ya conocidos desde los principios del siglo, a los que se añadirán otros como el del paso de los israelitas por el mar Rojo, o los llamados «sarcófagos de Bethesda». Una nueva escena de Pedro, la de la entrega a él de las llaves del reino de los cielos por parte de Cristo, deja claro testimonio del afianzamiento en Roma del poder papal.

La abundante producción de sarcófagos cristianos en Roma es una prueba del arraigo que a lo largo del siglo IV ha conseguido el cristianismo en la clase pudiente, y no solamente romana, capaz de adquirir sepulcros de gran coste. Hay un importante movimiento de exportación de estos sarcófagos a diversas regiones occidentales del Imperio, como el norte de África, España, Francia y norte de Italia,

regiones en las que se imitan a veces también algunas de las piezas o incluso proliferan talleres regionales apoyados por la colaboración de artífices llegados desde la capital. Entre estos talleres no romanos merece especial mención el establecido en Arlés, en el sur de Francia, de amplia y bien conocida producción.

A finales del siglo IV y primeros años del V cesa prácticamente la producción romana de sarcófagos paleocristianos, al mismo tiempo que prosperan talleres en otras ciudades como los de Milán, Cartago, Constantinopla, Rávena, Marsella, Toulouse, etc. Nacen así nuevos estilos y formas con repertorio iconográfico tradicional al principio, pero que irán privilegiando cada vez más los rasgos simbólicos de las representaciones. Las de los siglos VI-VII serán en su mayoría puramente simbólicas y cerrarán el ciclo de estas manifestaciones de la plástica funeraria.

3. LA ARQUITECTURA AL SERVICIO DE LA IGLESIA

Es sabido que el acto central del culto cristiano, que es la eucaristía, se celebraba en los primeros tiempos en las casas privadas de los fieles. Al principio del presente capítulo hemos recordado un texto del *Octavio*, de Minucio Félix, muy posiblemente de la primera mitad del siglo III, en el que expresamente se defiende que el cristiano no tiene necesidad de templos o edificios dedicados al culto. Durante el siglo IV, sin embargo, y a lo largo de varios siglos después, numerosos edificios, iglesias, baptisterios y *martyria* van transformando el aspecto de las ciudades y del campo y siendo testigos al mismo tiempo del cambio experimentado en este particular, lo mismo que ocurrió con respecto a las imágenes, repudiadas en un principio y profusamente utilizadas después.

El aumento del número de cristianos en cada comunidad exigía naturalmente para sus asambleas comunitarias (especialmente la eucaristía) espacios más amplios que los de una habitación de una casa particular. Es lógico, pues, que el primer paso fuese la ampliación del ámbito disponible en una determinada casa mediante la unión de una o más habitaciones de la misma. Este paso está comprobado por la arqueología en el caso ya mencionado de la *domus ecclesiae* de Dura-Europos, paso que nos consta se dio hacia el año 242, como queda dicho. Con ello no tenemos todavía un edificio todo él expresamente construido para el culto, sino una mera adaptación de parte del interior de una casa, sin que ello se refleje arquitectónica-

mente en su conjunto visible. Además del baptisterio del que hemos hablado, en esta casa se unieron dos habitaciones para obtener un recinto capaz de reunir a la comunidad. Un simple estrado de mampostería en uno de sus extremos señala el lugar desde donde podía dirigirse hacia los fieles el presidente de la asamblea y celebrar la eucaristía en un altar portátil. Otros ámbitos de la casa se adaptaron para almacén y para la atención de otras necesidades de la comunidad cristiana. Esta casa de Dura-Europos es el único caso bien conocido de tales adaptaciones, pero sabemos que fue una práctica bastante habitual.

El ulterior aumento del número de fieles y el creciente desarrollo de las ceremonias litúrgicas terminaron exigiendo la construcción de espacios más amplios todavía y concebidos expresamente para satisfacer las nuevas necesidades. Desconocemos cuándo y cómo exactamente se dio el paso de la adaptación interna a la construcción *ex novo* de edificios de culto cristiano. Sabemos, sin embargo, por textos de varios escritores, que existían ya en el siglo III. La *Crónica de Edesa*, del 540, describe con abundancia de datos, en el año 201, una inundación que sufrió la ciudad durante el reinado de Abgar VIII (177-212), en la que quedó destruida gran parte de la ciudad, incluido el palacio real y «el templo de la iglesia cristiana». Existían, sin duda, tales templos antes de la paz de Constantino y eran públicamente vistos y conocidos. Así, por ejemplo, la iglesia de Nicomedia, visible desde el palacio imperial y arrasada en el año 303 por orden de Diocleciano³. También existían en otras muchas ciudades, ya que el mismo emperador, en su persecución contra el cristianismo iniciada en ese mismo año, mandó «arrasar hasta el suelo las iglesias y hacer desaparecer por el fuego las Escrituras», como escribe Eusebio (HE VIII,2,4), testigo ocular de la eficacia del edicto: «Todo se ha cumplido, efectivamente, en nuestros días, cuando con nuestros propios ojos hemos visto las casas de oración, desde la cumbre hasta los cimientos, enteramente arrasadas...» (*ibid.* VIII,2,1). Eran iglesias que se habrían construido, sobre todo, en los años anteriores, durante la paz concedida a los cristianos por el emperador Galieno (*ca.* 260), tiempos en los que Eusebio, quizá con excesivo entusiasmo, describe así la situación a este respecto:

¿Y quién podría describir aquellas concentraciones de miles de hombres y aquellas muchedumbres de las reuniones de cada ciudad, lo

3. Apéndice documental 2, p. 902.

mismo que las célebres concurrencias en los lugares de oración? Por causa de éstos precisamente, no contentos ya en modo alguno con los antiguos edificios, levantaron desde los cimientos iglesias de gran amplitud por todas las ciudades (*ibid.* VIII,1,5).

3.1. Las basílicas

A partir de Constantino aparecen los grandes templos cristianos, sobrios pero monumentales, las llamadas basílicas, que en sus formas arquitectónicas nada tienen que ver con los tradicionales templos de la Grecia o la Roma paganas.

Desde que surgió el interés por el estudio de estos monumentos, los estudiosos se preguntaron, ante esta nueva concepción del templo, sobre el tipo arquitectónico precedente del que partieron los arquitectos para llegar a este nuevo género de construcción. Hubo diversidad de opiniones: el antiguo templo de Jerusalén, la basílica forense romana, la casa pompeyana, y aun hubo quien se inclinó por una pura y simple creación *ex nihilo*. En general, puede decirse que el mismo planteamiento del problema adolecía de un defecto inicial de enfoque. Se había ligado indebidamente el concepto de basílica a una determinada forma arquitectónica, frecuente en Roma, pero no exclusiva, de planta rectangular, eje longitudinal y, en algunos casos dividida en tres naves, de las cuales la central con mayor altura, para hacer posible desde ella la iluminación principal del interior. Estas características hacían centrar la atención en las condiciones semejantes, en buena parte, propias de las basílicas forenses anteriores, aunque perturbaban la comparación las diferencias también notables, sobre todo, el carácter abierto de estas últimas y la falta en ellas de un verdadero eje y sentido longitudinal del espacio. Hoy día se es más consciente de la variedad de tipos que abarcaba el concepto de basílica, tal como expone Krautheimer al afirmar que tal denominación se refiere más a la función del edificio que a su forma determinada. La función era servir como sala de reunión, y del tipo de reunión a que estaba destinada dependía la forma arquitectónica con que se construía. La basílica cristiana sería, pues, un tipo más de basílica, nuevo porque fue creada para un tipo nuevo de reunión, la de la asamblea cristiana, con las exigencias propias de ella, pero partiendo de la larga experiencia de adaptaciones anteriormente realizadas.

Dos clases de basílicas surgieron en el siglo IV: las dedicadas al culto eucarístico y la cura pastoral, y las destinadas a la veneración de los mártires o de lugares privilegiados de Tierra Santa.

Entre las de este segundo grupo destaca la gran basílica mandada construir en Roma por Constantino para honrar la memoria de san Pedro, en el lugar donde se estaba seguro entonces de que se hallaba su sepultura. Era, pues, esta basílica, como otras más, una evolución majestuosa de los primeros humildes monumentos que se fueron alzando, al menos desde el siglo anterior, sobre las tumbas de los más venerados mártires. Estos monumentos anteriores, conocidos con el nombre de *martyria*, representan las primeras manifestaciones de la arquitectura cristiana, aunque no fueran sino la continuación de los antiguos *heroa*. El más antiguo *martyrion* cristiano conocido es probablemente el edículo hallado bajo el altar de la confesión de Pedro, que se ha puesto en relación con uno de los «trofeos» (*tropaia*) aducidos por Cayo a principios del siglo II como demostración del martirio en Roma de Pedro y Pablo, texto que ha conservado Eusebio en su *Historia eclesiástica* (II, 25,7).

La amplia basílica constantiniana de San Pedro en el Vaticano, terminada hacia el año 329, constaba de cinco naves, separadas del ábside por un espacioso crucero. A la fachada se le añadió un pórtico, convertido más tarde en cuadripórtico. Fue destruida para construir la actual iglesia, obra que se realizó desde el año 1505 hasta el de 1613.

Si es correcta la interpretación de Krautheimer, el ábside y el crucero constituían un verdadero *martyrion* o *memoria* sobre la tumba de Pedro, mientras que el cuerpo del edificio, dividido en cinco naves, sería prácticamente un cementerio cubierto que acogía las tumbas de aquellos que conseguían el preciado privilegio de ser sepultados *ad martyrem*, aunque sirviese también para acoger a los peregrinos que acudían a venerar la tumba del Apóstol. El mismo destino habría que adjudicar a las naves de otras basílicas martiriales de Roma, como las de San Sebastián, San Lorenzo o Santa Inés, que, además, presentaban la particularidad de que en ellas las naves laterales se unían al fondo entre sí por un ambulacro que discurría tras el ábside, permitiendo de esta manera el desfile de los fieles y su paso junto al sepulcro del mártir correspondiente.

Constantino propició la construcción de otras basílicas concebidas con el mismo fin de venerar tumbas o lugares santos. Entre ellas, la de la Anástasis en Jerusalén, consagrada solemnemente en el año 336. Eusebio le dedica numerosos capítulos de su *Vida de Constantino* (caps. 25-40). Constaba ésta de cuatro complejos arquitectónicos. De oeste a este se sucedía, primeramente, un gran edificio de planta circular que albergaba el sepulcro de Cristo. A continuación

se abría un atrio adornado con pórticos en tres de sus lados y en cuyo extremo sudeste quedaba incluido el edículo que albergaba la roca de la crucifixión, del Calvario. A este conjunto seguía una basílica de cinco naves, a la que se añadía un atrio cuadripórtico. También era de planta central (octogonal en este caso y con antecedentes en los grandes mausoleos-heroa de los emperadores) el edificio constantiniano que albergaba la gruta de la Natividad, en Belén, al que se unía un aula basilical de cinco naves con su correspondiente atrio cuadripórtico.

En Constantinopla, la nueva capital que él mismo creó, Constantino hizo construir una iglesia dedicada a los doce Apóstoles, un *martyrion* destinado a honrarlos y también a honrarse a sí mismo mediante la colocación de su propio sepulcro en medio de los doce cenotafios que suplían las tumbas de los Apóstoles, enriquecidos con algunas supuestas reliquias de éstos. El edificio, no conservado, pero descrito por Eusebio (*Vida de Constantino* IV,58), era de planta cruciforme, como se deduce sobre todo de la breve descripción que de él hace Gregorio Nacianceno⁴.

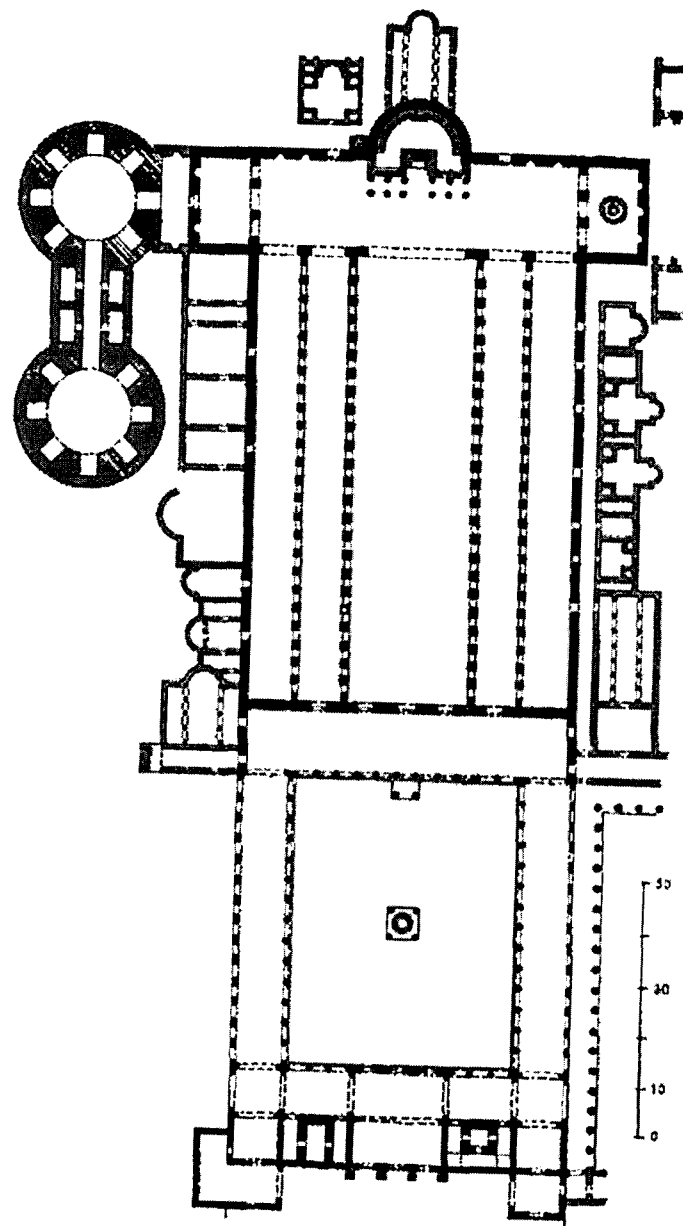
Este importante templo tuvo imitadores. Otros templos se edificaron igualmente en el siglo IV en forma de cruz. Podemos considerar entre los más notables de ellos el construido en Antioquía hacia el 379 sobre la tumba del mártir san Babilas, o el de los Santos Apóstoles de Milán (hoy San Nazario), del 389, que albergaba tanto reliquias de los Apóstoles como del citado mártir local. En él colocó san Ambrosio una inscripción dedicatoria, en la que expone su interpretación simbólica de la forma en cruz del templo⁵.

Junto a estos y otros varios monumentos cruciformes de este tipo hay que mencionar, aunque pertenezca ya al siglo V, el imponente complejo de Qal'at Sim'an, a unos 40 kilómetros del actual Alepo, en Siria, formado por cuatro edificios basilicales que confluyen en forma de cruz en el octógono central que albergaba la columna sobre la que vivió Simeón Estilita el Viejo.

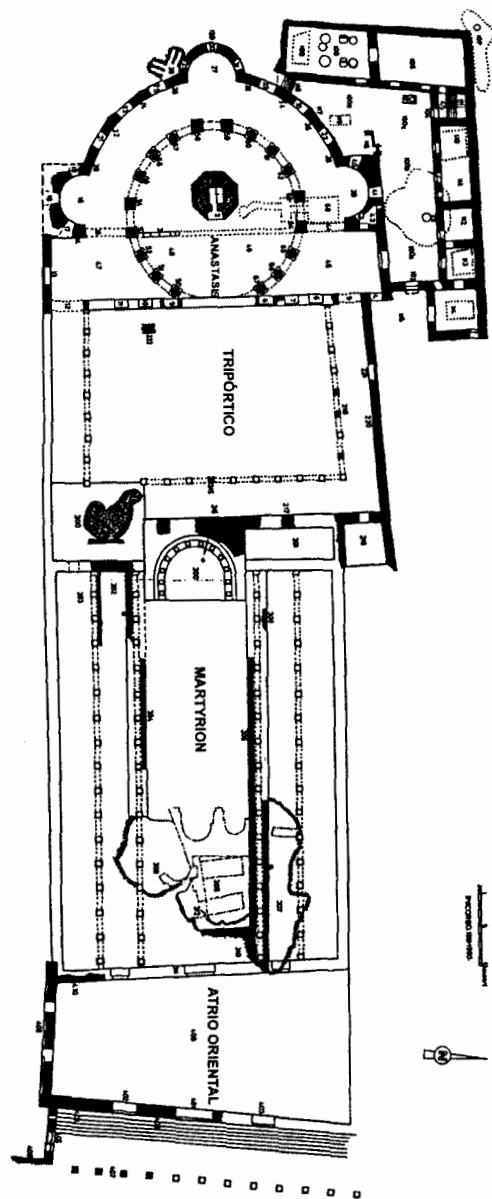
Sobre las basílicas dedicadas al culto eucarístico y a la cura pastoral, también hay que remitirse a la actividad edilicia eclesíastica del emperador Constantino. En los primeros años de su Imperio hizo donación a la iglesia romana de su palacio de Letrán, y en el solar contiguo, en el que hasta entonces estaba situado un cuartel de caballería, se alzó pronto la gran basílica, catedral del obispo de Roma,

4. Apéndice documental 3.1, p. 902.

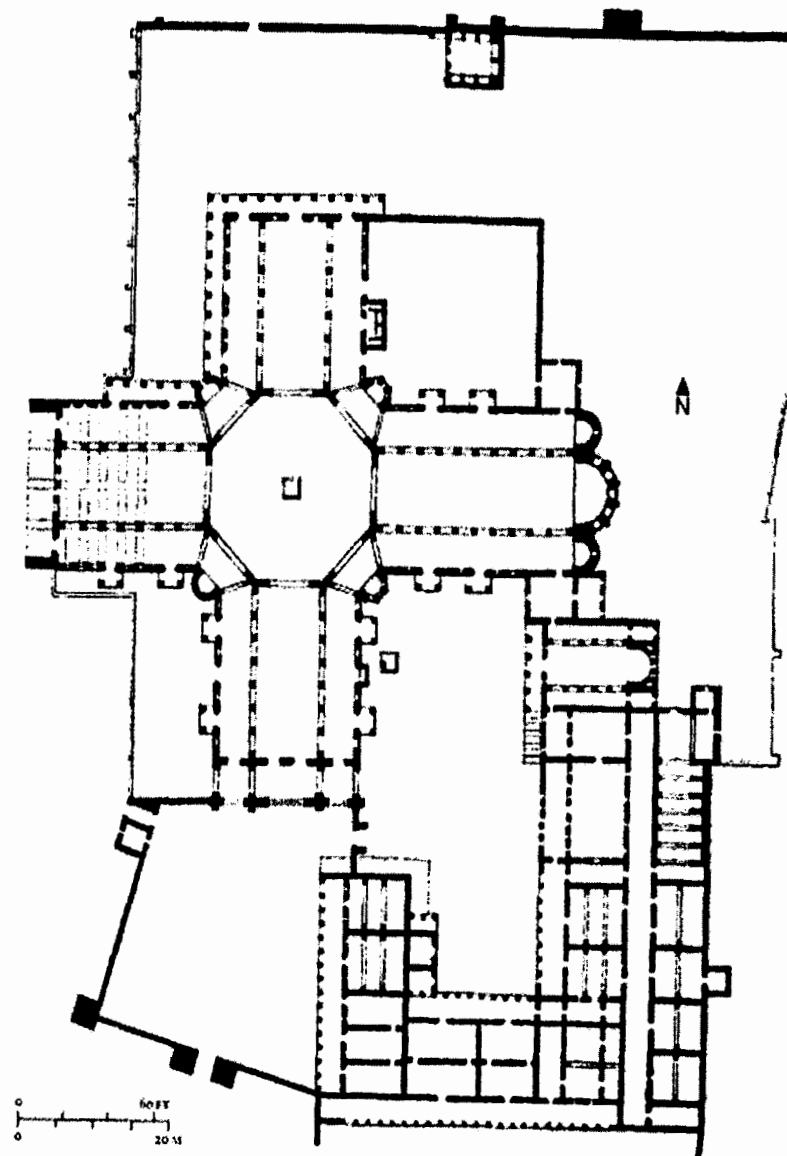
5. Apéndice documental 3.2, p. 903.



PLANO 4. Roma. Basílica constantiniana de San Pedro. Fuente: F. Gerke, *Spätantike und frühes Christentum*, Holle Verlag, Baden-Baden, 1967, fig. 3.



PLANO 5. Edificios constantinianos del Santo Sepulcro y el Calvario. Fuente: V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme II-Tavole*, Studium Biblicum Franciscanum, Jesusalén, 1981, tav. 3.



PLANO 6. Qal'at Siman (Siria). Complejo arquitectónico creado alrededor de la columna de S. Simón Estilita (480-490). Fuente: R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Cátedra, Madrid, 1984, fig. 101.

hoy día llamada San Juan de Letrán. De planta rectangular, dividida en cinco naves y sin crucero, puede considerarse como uno de los más importantes modelos del tipo comúnmente llamado basilical, tipo repetido infinidad de veces, con variedad en dimensiones y en otros detalles menos significativos, en todo el mundo cristiano antiguo. No hay que olvidar, sin embargo, que en basílicas o iglesias no *martyria*, sino catedrales o dedicadas al culto eucarístico, se dieron también varios tipos constructivos, incluida la planta central. El mismo Constantino inició la construcción del famoso «Octógono dorado» situado en la isla o «ciudad nueva» de Antioquía, del que hemos hecho mención en el capítulo IV. En la estela de éste y otros templos cristianos de planta central se sitúa la construcción en la Constantinopla del siglo VI (537-562), por los arquitectos Antemio de Tralles e Isidoro de Mileto, de la iglesia consagrada a la Santa Sabiduría de Dios (Santa Sofía),alzada bajo los auspicios del emperador Justiniano sobre las ruinas calcinadas de la anterior basílica de los siglos IV-V. Obra señera en la arquitectura religiosa, de planta rectangular, pero dominada por la inmensa cúpula que apenas parece pesar sobre el cuerpo del edificio, antojándose suspendida desde el cielo, gracias a la luz que penetra y deslumbra a través de las cuarenta pequeñas ventanas que se abren a lo largo de su base. Obra maestra también y levemente anterior, igualmente en Constantinopla, la iglesia de los Santos Sergio y Baco (año 536), modelo de la de San Apolinar (546-548), en Rávena, de planta octogonal esta última y profusamente embellecida en su santuario (ábside y anteábside) con espléndidos mosaicos ricos en belleza y en contenido iconográfico.

Aunque en todas las basílicas construidas a lo largo de los siglos IV-VI se procuró siempre que una digna decoración interior contribuyese al esplendor del culto para el que habían sido construidas, las patrocinadas por los emperadores en las principales capitales del Imperio fueron naturalmente las más favorecidas en este aspecto. En estas últimas fue habitual que el ábside estuviese decorado con mosaicos, especialmente su bóveda, donde solían representarse escenas de la Majestad de Cristo, Cristo acompañado por los Apóstoles o, abreviadamente, san Pedro y san Pablo, o por arcángeles o santos. También se cubrían las paredes de la nave central con mosaicos o pinturas en las que se representaban apóstoles, profetas, mártires, obispos o escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento. La decoración musiva del interior del templo tuvo especial desarrollo en las iglesias bizantinas, donde se llegó en épocas más tardías a un máximo esplendor, con programas iconográficos complejos y sometidos

a meditados simbolismos. En las numerosas basílicas del siglo VI, especialmente las del Oriente próximo, Grecia y África, se utilizó con frecuencia la decoración del interior del edificio con mosaicos pavimentales.

Aun admitiendo las variantes que cada caso particular pueda ofrecer, es posible adscribir las iglesias construidas en los siglos V y VI a diferentes grupos o zonas, en las que las condiciones geográficas, políticas, culturales, litúrgicas y aun de disponibilidad de diversos materiales de construcción imponen rasgos comunes que las caracterizan y distinguen entre sí.

Además de la zona occidental, Krautheimer señala la existencia de otras dos zonas: la de las costas del Egeo, que comprende Constantinopla y sus alrededores, y las costas de Asia Menor, Egipto, Grecia y los Balcanes; y la de las tierras del interior, que incluye Siria, Palestina, Jordania y la meseta del Asia Menor. Son notables las diferencias en la concepción del espacio y en el acondicionamiento del interior de los templos, de acuerdo, además, con las peculiaridades propias de los ritos litúrgicos que en cada una de esas regiones se han ido desarrollando. A su obra, citada en la bibliografía, nos remitimos.

Por lo que se refiere a España, no se conserva en alzado ninguna de las numerosas iglesias que se construyeron desde finales del siglo IV y, sobre todo, en los siglos VI y VII. Testimonios epigráficos y arqueológicos garantizan su existencia abundante, pero en pocos casos permiten conocer de ellas algo más que el hecho de su construcción o consagración, o la conformación de sus plantas con sus subdivisiones internas. Algunas de las conocidas se construyeron remodelando espacios de *villae* preexistentes. Entre las construidas como edificios exentos cabe destacar el grupo meridional de basílicas con ábsides contrapuestos y el conjunto de basílicas de las islas Baleares, en las que se han conservado en parte sus pavimentos musivos.

3.2. Los baptisterios

Aunque en los primeros momentos se practicaba el bautismo en el agua corriente de un río, pronto se recurrió para esa acción litúrgica al uso de una piscina construida con la suficiente capacidad para que el catecúmeno pudiese descender a ella y recibir la purificación simbolizada por el agua por inmersión e infusión al mismo tiempo. No todas las basílicas necesitaban contar con una piscina bautismal. Por supuesto, no la necesitaban las basílicas martiriales, pero tam-

poco todas las dedicadas a las asambleas eucarísticas de la comunidad. El bautismo lo administraba el obispo en su iglesia-catedral y una vez al año, con ocasión de las fiestas pascales. Solamente en un segundo momento otras iglesias, regidas por un presbítero, contaron también con baptisterio.

De nuevo tenemos que citar aquí la *domus ecclesiae* de Dura-Europos, porque en ella se nos ha conservado el más antiguo baptisterio conocido hasta la fecha. Arquitectónicamente no es más que una adaptación para el bautismo de unas estancias de la casa. Sí merece especial mención la notable profundidad de la piscina, de casi un metro, y el hecho de estar adornada y protegida por un ciborio o baldaquino.

Respecto a las formas arquitectónicas de los baptisterios nos encontramos con una variedad aun mayor de la observada con respecto a las basílicas. Las grandes basílicas catedrales contaron habitualmente con importantes baptisterios construidos junto a ellas como edificios exentos o incorporados como capillas complementarias y con diversas plantas. Los baptisterios exentos más antiguos parece que fueron de planta rectangular. Otros adoptaron la planta circular. La planta octogonal fue frecuente en grandes baptisterios del norte de Italia y sur de Francia. En algunas ocasiones se utilizaron para ellos edificios preexistentes, especialmente termas.

Según las posibilidades, los baptisterios fueron decorados con pinturas o mosaicos, en los que se mezclaban representaciones simbólicas con escenas propias del lugar y de las ceremonias que allí se desarrollaban. Cielos estrellados en los que aparece Cristo simbolizado por el crismón (✠) o la cruz gemada con las letras alfa y omega, Apóstoles, los cuatro Evangelistas, decoración vegetal y escenas bucólicas, diversas representaciones alusivas al agua viva del bautismo, el triunfo de Cristo o escenas de resurrección, figuras simbólicas como el pavo real o el ave fénix, la multiplicación de los panes y peces y el milagro de las bodas de Caná: profesión de fe, purificación, iluminación (*fórtisma*), resurrección y eucaristía.

Entre los baptisterios monumentales antiguos conservados todavía en su integridad (con mayores o menores intervenciones posteriores) recordamos el adjunto a la catedral romana de San Juan de Letrán, construido a finales del siglo IV o principios del V aprovechando probablemente un edificio termal. Es de planta octogonal y piscina circular. Planta octogonal con nichos y piscina octogonal tiene el baptisterio de San Ambrosio, en Milán, de finales del siglo IV. El baptisterio de San Giovanni in Fonte, en Nápoles, de finales del

siglo IV o primeros años del V, es de planta rectangular con piscina circular. La cúpula y las paredes están ricamente decoradas con mosaicos. Con espléndida decoración musiva y temas iconográficos semejantes (bautismo de Cristo y teoría de Apóstoles con coronas) se conservan dos baptisterios de Ravena: el de los ortodoxos, de finales del siglo IV, planta octogonal con nichos y techo plano, sustituido a mediados del siglo V por una cúpula con decoración musiva; y el de los arrianos, construido hacia el año 500, con planta semejante y el mismo tema iconográfico en el mosaico.

En muchos casos la piscina bautismal fue construida en el interior de la basílica, sin un edificio exento que la distinguiese. Tanto en estos casos como en el de los edificios exentos, no se puede deducir la existencia de ninguna norma general que determinase el lugar que debía ocupar el baptisterio en o con respecto a la basílica: los hay situados en la cabecera, en los pies y a uno u otro lado. Solamente pueden vislumbrarse ciertas preferencias por una determinada ubicación en algunas regiones.

Mayor es todavía la variedad de forma en las piscinas. Según los cálculos de S. Ristow, predominan las de forma circular, que se da en un 30 por ciento; le siguen las cruciformes (16 por ciento) y las rectangulares, octogonales y otras.

También la piscina y el pavimento de algunos baptisterios estuvieron adornados con mosaicos con representaciones iconográficas. Esto sucede con especial frecuencia en los baptisterios del norte de África. En la actual Túnez se pueden constatar al menos unos treinta baptisterios con mosaicos pavimentales, a los que hay que añadir algunos situados en Argelia. Es muy conocida la piscina bautismal de Kelibia, totalmente recubierta de mosaico, actualmente en el museo del Bardo (Túnez). El fondo de la piscina está ocupado por un gran crismón con el alfa y el omega, la típica representación de Cristo como principio y fin de todo, crismón y letras que se repiten en las paredes de la pila, alternando con aves, peces y el árbol de la vida. En el mosaico que tapiza la piscina del baptisterio de Oued Zeid (Túnez) se ven otras representaciones típicas de los baptisterios, como son la paloma o el ciervo que bebe de los cuatro ríos del Paraíso. Otro de los temas, el del ciervo y la serpiente, se encuentra, por ejemplo, en el mosaico del baptisterio de Henchir Massaouda (Túnez), etcétera.

La manifiesta predilección de los norafricanos por los mosaicos pavimentales se muestra igualmente en los numerosos mosaicos sepulcrales procedentes de esas regiones que han llegado hasta noso-

tros, de los que también existen algunos ejemplares en otras regiones, incluida España.

Lo mismo que en estos mosaicos, en otros muchos campos del arte se manifestó un cristianismo que, desde el siglo III, no cesó de ir penetrando cada vez más en la sociedad de todo el Imperio romano en sus dos vertientes, oriental y occidental, y también en el Imperio persa: en la toréutica, la glíptica, la eboraria, los tejidos, las miniaturas, los vidrios o la cerámica. Un vasto tema de estudio, del que es imposible ocuparnos en este breve apunte sobre el arte y la arqueología cristiana de la antigüedad.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Prohibición de imágenes

1.1. Me has escrito sobre no sé qué imagen de Cristo y quieres que te la enviemos. ¿De qué clase de imagen hablas refiriéndote a imagen de Cristo? No sé quién te ha impulsado a mandar que pinten una imagen de nuestro Salvador. ¿Qué imagen de Cristo estás buscando? ¿Cual de las dos? ¿La verdadera e inmutable y que conlleva por naturaleza sus caracteres, o la que recibió por nosotros, vistiéndose la forma de esclavo? [...] Dos formas le cuadrarán, pues; no creo que pretendas su forma divina, porque Él mismo te ha enseñado que nadie más que el Hijo ha conocido al Padre, ni nadie ha conocido dignamente al Hijo sino únicamente el Padre que lo ha engendrado [...] Buscarás, pues, la forma de esclavo y de la carne con que se vistió por nosotros. Pero hemos sido instruidos de que también esta forma ha quedado transformada por la gloria de la divinidad y lo mortal ha sido absorbido por la vida. Nada tiene de extraño que, tras su ascensión al cielo se manifestase así, cuando, viviendo aún entre los hombres el Dios Verbo, adelantó a unos elegidos de sus discípulos el aspecto de su reino, transformando su forma de esclavo y dejándose ver en el monte revestido de la forma que está sobre toda naturaleza humana, cuando su rostro resplandeció como el sol y sus vestidos como la luz. ¿Quién será capaz de reproducir con pinturas y colores muertos e inanimados los brillantes y esplendorosos resplandores de tanta gloria y dignidad, cuando ni siquiera sus divinos discípulos pudieron soportar mirarlo en ese estado y cayeron postrados rostro a tierra, confesando imposible su contemplación? [...]

¿Quién va a pintar una imagen de una forma tan admirable e incomprendible, si es que podemos todavía llamar forma a la esencia espiritual y divina? [...]

Si me dices que lo que tú pides no es la imagen de la forma transfigurada en Dios, sino la de la carne tal como era antes de la transfiguración, es decir, en carne mortal, ¿se te oculta acaso el mandato de Dios que prohíbe fabricar imágenes de cuanto está en el cielo o en la tierra? ¿Has oído algo así por ti misma o por otro en la iglesia? ¿Acaso estas cosas no están excluidas y desterradas lejos de las iglesias en todo el orbe y no es bien conocido que solamente a nosotros no nos está permitido? [...]

Una mujer, que llevaba en sus manos a no sé qué dos, representados en una pintura, quizás filósofos, decía, no sé por qué, que eran imágenes de Pablo y del Salvador. No puedo decir dónde la había conseguido ni quién le había dicho eso. Para que ni ella ni otros sufrieran escándalo, se la requisé y la guardé, convencido de que no está bien que esto se difunda y crean que vamos por ahí llevando a nuestro Dios en imagen, a la manera de los ídolos [...]

Dicen que Simón Mago es adorado por los herejes ateos, pintado en materia inanimada. Nosotros mismos hemos visto en imagen escoltada por maniqueos al que tiene nombre derivado de «locura» (*mania*). Pero a nosotros estas cosas nos están vetadas. Confesamos ser Dios el Señor, nuestro Salvador, nos preparamos para verlo como Dios, purificando con toda diligencia nuestros corazones para, una vez purificados, poder verlo. «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios». Si antes de la futura visión y contemplación cara a cara estimáis tanto las imágenes de nuestro Salvador, ¿qué mejor pintor vamos a tener que el mismo Dios Verbo? (Eusebio, *Ep. a Constancia*, PG 20, 1545-1549).

1.2. Además —porque he oído que algunos murmuran contra mí— cuando íbamos hacia un lugar santo llamado Bethel, para celebrar allí contigo la liturgia conforme a la costumbre eclesiástica, al llegar a la localidad llamada Anablata vi al pasar una lucerna encendida y pregunté qué lugar era aquél. Se me respondió que era una iglesia y entré en él para orar. Allí me encontré con que a la entrada de la iglesia pendía un velo teñido y pintado con una imagen de Cristo o de algún santo, que no me acuerdo bien de quién era la imagen. Cuando vi esto, que en la iglesia de Cristo, contra la autoridad de las Escrituras, estaba allí colgada la imagen de un hombre, la hice trizas y aconsejé a los custodios de aquel lugar que utilizaran la tela para amortajar y enterrar a algún muerto pobre. Ellos se pusieron a murmurar entre sí: «si quería hacerla pedazos, lo justo sería que diese otra en cambio». Al oírlos, les prometí que se la daría y se la enviaría enseguida. Pero hubo un pequeño retraso mientras buscaba el mejor velo que enviarles en sustitución. Yo pensaba que me lo podrían enviar desde Chipre. Ahora envío lo que he podido encontrar y te ruego que mandes al presbítero de ese lugar que reciba de manos del lector el velo que hemos enviado y ordene que en adelante no se cuelguen en la iglesia de Cristo semejantes velos que van contra nuestra religión» (Epifanio, *Ep. a Juan de Jerusalén*; Jerónimo, *Ep. 51,9*).

2. Edificios de culto antes del año 313

2.1. La iglesia de Nicomedia (año 303)

Al amanecer de este día —ejercían, a la sazón, el consulado ambos ancianos [Diocleciano y Maximiano], el uno por octava vez, el otro por séptima vez—, cuando la luz era aún tenue se presentó de improviso en la iglesia el prefecto acompañado de los jefes y tribunos militares y de los funcionarios del fisco. Arrancan las puertas y buscan la imagen de Dios; descubren y queman las Escrituras; se les permite a todos hacer botín; hay pillajes, agitación, carreras.

Mientras tanto, los dos emperadores desde un lugar estratégico —pues al estar la iglesia en un lugar elevado era visible desde palacio— discutían entre sí largamente si no sería preferible prender fuego a la iglesia. Se impuso el parecer de Diocleciano, temeroso de que, al provocar un gran incendio, ardiese también alguna parte de la ciudad, pues la iglesia estaba rodeada por todas partes de numerosos y grandes edificios. Así, pues, se presentaron los pretorianos formados en escuadrón, provistos de hachas y otras herramientas y, acometiéndolo por todas partes, en pocas horas arrasaron hasta el nivel del suelo este soberbio templo (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 13. Trad. de R. Teja, Gredos, Madrid, 1982, pp. 102-103).

2.2. Iglesias en tiempos de Constancio Cloro († 306)

Él [Constancio Cloro] fue también el único de nuestros contemporáneos que en todo el tiempo de su mandato se portó de una manera digna del Imperio. En lo demás, para todos se mostró el más favorable y el más bienhechor, y no participó lo más mínimo en la guerra contra nosotros, antes bien, incluso preservó libres de daño y de vejación a los fieles que eran súbditos suyos. Tampoco derribó los edificios de las iglesias ni admitió novedad alguna contra nosotros, y tuvo un final de su vida feliz y triplemente dichoso, pues fue el único que murió querido y glorioso en sus propios dominios imperiales, junto a un sucesor, hijo legítimo suyo, prudentísimo y piadosísimo en todo» (Eusebio, HE VIII, 13. Trad. de A. Velasco Delgado, BAC 350, Madrid, 1973, p. 537).

3. Basílicas de planta en cruz

3.1. La basílica de los Apóstoles de Constantinopla

La ciudad regia, adornada con tantos y tan grandes monumentos artísticos, se gloria sobre las demás por sus templos lanzados hacia el cielo, templos en un tiempo míos, ahora ajenos. Entre ellos, la magnífica morada de los discípulos de Cristo, dividida en cuatro por sus muros en forma de cruz. Pero no es tan grande mi añoranza y mi pena por esos templos como la que siento por la Anastasia, nueva Belén (Gregorio Nacianceno, *Poemas sobre su vida: el sueño sobre la «Anastasia»*, PG 37, 1258).

3.2. La basílica de los Apóstoles de Milán

Construyó Ambrosio el templo y lo consagró al Señor; por nombre, dones y reliquias, [templo] de los Apóstoles. Tiene forma de cruz el templo, victoria de Cristo. La sagrada imagen triunfal marca el lugar. En la cabeza del templo se halla Nazario, de fecunda vida, y sublime es su suelo por las reliquias del mártir. Cruz en que se alzó la sagrada cabeza ante el orbe inclinado. Esta cabeza es mansión del templo y de Nazario, el cual, victorioso, fomenta con piedad el eterno descanso: La cruz que obtuvo la palma, cruz que es también regazo. Aurelio Ambrosio obispo.

(Inscripción dedicatoria: E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 1800).

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., 1993: «Les sarcophages d'Aquitaine»: *Antiquité Tardive* 1.
 AA.VV., 1999: «Liturgical installations from late Antiquity to the gothic period»: *Hortus Artium Medievalium* 5.
 Benoit, F., 1954: *Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille*, CNRS, Paris.
 Christie, Y., 1984: *El mundo cristiano hasta el siglo XI*, Historia ilustrada de las formas artísticas 5, Madrid.
 De Bruyne, L., 1957: «La décoration des baptistères paléochrétiens», en *Actes du V^e Congrès International d'Archéologie chrétienne, Aix-en-Provence 13-19 septembre 1954*, Città del Vaticano/Paris, pp. 341-369.
 De Bruyne, L., 1959, 1963: «Les "lois" de l'art paléochrétien comme instrument hermeneutique»: *Rivista di Archeologia Cristiana* 35, pp. 115-145; 39, pp. 7-92.
 Deichmann, F. W., Bovini, G. y Brandenburg, H., 1967: *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I. Rom und Ostia*, 2 vols., Franz Steiner, Wiesbaden.
 Duval, N., 1976: *La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien*, Longo, Ravenna.
 Engemann, J., 1997: *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt.
 Février, P.-A., 1979: «Sarcophages d'Arles», en *Congrès archéologique du Pays d'Arles*, Paris, pp. 317-359.
 Fiocchi Nicolai, V., Bisconti, F. y Mazzoleni, D., 1999: *Las catacumbas cristianas de Roma*, Brepols, Ratisbona.
 Gerke, F., 1940: *Christus in der spätantiken Plastik*, Berlin.

- Godoy Fernández, C., 1995: *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Port de Tarragona-Universitat de Barcelona.
- Grabar, A., 1958: *Les ampoules de Terre Sainte. Monza. Bobbio*, Librairie C. Klincksieck, Paris.
- Grabar, A., 1991: *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Alianza, Madrid.
- Íñiguez Herrero, J. A., 2000: *Arqueología cristiana*, Eunsa, Pamplona.
- Kollwitz, J. y Herdejürgen, H., 1979: *Die ravennatischen Sarkophage*, Berlin.
- Kraeling, C. H., 1967: *The Christian Building* [The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy on Inscriptions and Letters. Final Report VIII, part II], New Haven Dura-Europos Publications, New York.
- Krautheimer, R. et al., 1939-....: *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, Città del Vaticano.
- Krautheimer, R., 1992: *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Cátedra, Madrid.
- Lafontaine-Dosogne, J., 1995: *Histoire de l'art byzantin et chrétien d'Orient*, Université Catholique, Louvain-La-Neuve.
- Palol, P. de, 1967: *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI*, CSIC, Madrid/Valladolid.
- Panofsky, E., 1979: *El significado en las artes virtuales*, Madrid.
- Plazaola, J., 1999: *Historia del arte cristiano*, BAC, Madrid.
- Schlunk, H. y Hauschild, Th., 1978: *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Philipp von Zabern, Mainz.
- Sepúlveda González, M. d. I. A., 1990: «Los inicios de la iconografía cristiana: la sala bautismal de Dura Europos (Siria)»: *Lecturas de Historia del Arte 2*, pp. 195-205.
- Ristow, S., 1998: *Frühchristliche Baptisterien*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 27, Münster.
- Sotomayor, M., 1975: *Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico*, Facultad de Teología, Granada.
- Ulbert, Th., 1978: *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel*, Gebr. Mann, Berlin.
- Testini, P., 1966: *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Cappelli, Bologna.
- Testini, P., 1980: *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del secolo VI*, Bari.
- Volbach, W. F., 1952: *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Römisch-Germ. Zentralmuseum, Mainz.
- Wilpert, G., 1929-1936: *I sarcofagi cristiani antichi*, 3 vols., Roma/Città del Vaticano.
- Wilpert, J., 1903: *Die Wandmalereien der Katakomben Roms*, 2 vols., Freiburg i. Br.
- Wilpert, J. y Schumacher, W. N., 1976: *Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.-XIII. Jahrhundert*, Freiburg i. Br./Basel/Wien.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña

I. EDICIONES DE TEXTOS

1. Escritores cristianos antiguos

La más completa e imprescindible todavía, a pesar de haber sido superada en muchos casos por otras colecciones más recientes, sigue siendo la de J.-P. Migne (1800-1875), dividida en dos series: la *Patrologia Latina* (PL) con 222 tomos (texto en latín), y la *Patrologia Graeca* (PG), que consta de 168 tomos (texto griego y traducción latina). De la *Patrologia Latina* existe una edición digitalizada en cinco CD-ROM (The Patrologia Latina Database, Chadwyck-Healey Ltd).

Ediciones críticas más recientes: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Corpus Vindobonense) (CSEL), publicado por la Academia Austríaca de Ciencias, Viena, 1866 ss., todavía en curso de publicación, con 95 volúmenes publicados (sólo texto original latino).

Los autores cristianos en lengua griega son editados en la serie alemana, publicada por la Akademie-Verlag, de Berlin, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (Corpus Berolinense) (GCS), Leipzig/Berlin, 1897 ss. (95 vols.) (texto griego).

La más reciente y amplia colección es el *Corpus Christianorum* (CC), también sin traducciones ni comentarios, puesta en marcha por la abadía Saint-Pierre de Steenbrugge (Bélgica) y editada por Brepols, en Turnhout (1953 ss.), con tres secciones: la *Series Latina* (SL), la *Series Graeca* (SG), la *Continuatio Mediaevalis* (CM). En curso de publicación, tiene publicados ya más de 300 vols. Desde 1983 esta editorial publica una cuarta serie: *Series Apocryphorum* (SA).

Existe una edición digital en CD-ROM de textos patrísticos latinos tomados de diversas ediciones críticas: CLCLT (Universitas Catholica Lovaniensis, Brepols).

Algunas obras de autores cristianos del Bajo Imperio o de autores paganos, griegos y latinos, que interesan a la historia de la Iglesia bajoimperial y altomedieval, pueden verse en las cuidadas ediciones de los *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi* (MGH), Berlin, 1826 ss.

Los escritores cristianos orientales (en armenio, georgiano, árabe, copto, etiópico, siríaco y griego, con traducciones en diversas lenguas modernas, según los autores encargados de la edición) están siendo publicados en la *Patrologia Orientalis* (PO), Paris, 1907-... (desde 1992, Pontificio Istituto Orientale, Roma). Van publicadas 218 obras. También merece ser mencionado el *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO) (Universidad Católica de América-Universidad Católica de Lovaina), Peeters, Louvain, colección de textos y de estudios sobre autores cristianos orientales (593 fascículos publicados, repartidos en siete secciones: árabe, armenio, copto, etiópico, georgiano, siríaco y *Subsidia*).

Entre las series que publican textos originales griegos y latinos acompañados de traducción merece destacarse Sources Chétiennes (Cerf, Paris, 1941 ss.), patrocinada por la Compañía de Jesús, que incorpora un anejo de autores y obras no cristianas y que siempre acompaña sus ediciones de la correspondiente traducción francesa y de valiosas introducciones y notas críticas (más de 450 vols.).

En España la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, ha dedicado muchos de sus numerosos volúmenes a escritores cristianos antiguos, con texto original, traducción al español, introducciones y notas. A partir de 1991 se inicia una colección patrística, Fuentes Patrísticas (Ciudad Nueva, Madrid), con edición crítica del texto original, traducción española, introducciones y notas. En el año 2000 se publicó el volumen 13. Con sólo texto en español, introducción y notas, la Biblioteca de Patrística, de la misma editorial, comenzada en 1986 (57 vols. publicados). Son afortunadamente cada vez más las editoriales españolas que incorporan a sus catálogos versiones modernas de textos clásicos, paganos y cristianos. Podemos recordar Akal, Alianza, Cátedra y, sobre todo, la Biblioteca Clásica Gredos (BCG). Se trata de versiones que no incluyen el original griego o latino, pero que suelen tener valiosas introducciones históricas y notas críticas.

The Loeb Classical Library (Cambridge, Mass., London) ha publicado también algunos autores cristianos, con introducción y traducción inglesa, pero en esta lengua es mucho más completa y útil la serie Ancient Christian Writers (ACW), publicada en Westminster y Londres, y The Oxford Early Christian Texts (edición y traducción). Los textos publicados en la excelente colección A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (NPNF) sólo se ofrecen en traducción inglesa acompañada de introducciones y notas aclaratorias.

Las principales ediciones y estudios particularizados de cada autor pueden verse en B. Altaner, *Patrologia*, Madrid, 1962, y en J. Quasten y otros, *Patrologia*, Madrid, 1968-2000, 4 vols. Para España, U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, Madrid, 1998-2002 (5 vols.).

En relación con el *Corpus Christianorum*, información sobre los textos, sus ediciones y autenticidad, en E. Dekkers y A. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum* (CPL), Turnhout, 1995, y en M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (CPG), Turnhout 1974-1987 (5 vols.).

2. Concilios

La edición más completa e imprescindible, aunque superada en determinados concilios por ediciones posteriores más críticas es la de J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze, 1748-1927 (52 vols.). De las actas griegas se publica además traducción latina.

Edición crítica de algunos concilios antiguos en E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum* (ACO), Berlin/Leipzig, 1914-1940 (11 vols.). H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima Canonum et Conciliorum graecorum Interpretationes Latinae*, Oxford, 1899-1939 (7 vols.).

Historia de los concilios con algunos documentos: Ch. J. von Hefele y H. Leclercq, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*, Paris, 1907-1952 (22 vols.). Más reciente: G. Dumeige (dir.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Vitoria, 1969-1970 (12 vols.). En un solo volumen: G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993.

Para los celebrados en España, todavía es útil J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, Madrid, 1850, así como J. Vives, T. Marín y G. Martínez Díez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid/Barcelona, 1963 (texto y traducción). Los textos originales de los concilios recogidos en la colección Hispana pueden verse, sin traducción, en G. Martínez Díez y F. Rodríguez, *La colección canónica Hispana*, Madrid/Barcelona, 1966 ss. Otras ediciones, traducciones y estudios, en J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du I^{er} au VII^e siècle*, Paris, 1985, pp. 37 ss.

3. Leyes

Las leyes recogidas en el *Código Teodosiano* (CTh), muchas de las cuales (en particular las recopiladas en el libro XVI) interesan al cristianismo y a la Iglesia de los siglos IV y V, fueron editadas por Th. Mommsen y P. M. Meyer, *Codex Theodosianus, Gesta Senatus, Constitutiones Sirmondianae y Novellae*, Berlin, 1905, 1971. Es de gran fiabilidad la traducción dirigida por C. Pharr, *The Theodosian Code and the Sirmondian Constitutions*, Princeton, 1952, y New York, 1969. El *Código de Justiniano* (CJ) debe verse en la edición de P. Krueger (Berlin, 1877). Es muy útil en este campo la recopilación y estudio de P. Coleman-Norton sobre las leyes que afectan a las relaciones de la Iglesia con el Imperio: *Roman State and Christian Church. A Collection of legal Documents to AD. 525*, London, 1966 (3 vols.).

II. INSCRIPCIONES Y PROSOPOGRAFÍA

El *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL), que se comenzó a editar en 1863 y actualmente en fase de reelaboración, recoge muchas inscripciones cristianas, como también lo hacen el *Corpus Inscriptionum Graecarum* I-IV (Berlín, 1825-1877) y la excelente selección de H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae* (ILS), Berlín, 1892-1916, 3 vols. (reimp. 1962). Hay, sin embargo, obras específicas sobre epigrafía cristiana, entre las que cabe destacar las de E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, 3 vols., Berlín, 1925-1931 (reimp. Dublin/Zürich, 1970. *Supplementum* a cargo de J. Moreau y H.-I. Marrou, 1967); I. B. De Rossi (ed.), *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores* I-II, Roma, 1857-1861 (*Supplementum*, 1915); A. Silvani, A. Ferrua y D. Mazzoleni, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, nova series*, 4 vols., Città del Vaticano, 1922-1964; C. Carletti, *Iscrizioni cristiane a Roma. Testimonianze di vita cristiana (secoli III-VII)*, Firenze, 1986 (con traducción y comentario); C. Carletti, *Inscriptiones Christianae Italiae* I-VII, Bari, 1985-1990; E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín, 1871 (*Supplementum*, 1900); J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969.

Los repertorios prosopográficos más valiosos son, probablemente, el de A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire* I-III, A.D. 260-641, CUP, Cambridge, 1971-1992, y el específicamente cristiano, aún en curso de publicación, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, que edita la École Française de Rome bajo la dirección de Charles y Luce Pietri.

III. DICCIONARIOS Y ATLAS

- Aldea, Q., Martin, T. y Vives, J., *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, 5 vols., CSIC, Madrid, 1972-1987.
- Berardino, A. di (ed.), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, 2 vols., Sígueme, Salamanca, 1991-1992.
- Cabrol, F., Leclerc, H. y Marrou, H.-I. (eds.), *Dictionnaire d'archéologie Chrétienne et de liturgie*, 15 vols., Letouzey et Ané, Paris, 1907-1953.
- Cross, F. L. (dir.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 24 vols., Letouzey et Ané, Paris, 1912-1993.
- DuÉ, A. y Laboa, J. M.^a, *Atlas histórico del cristianismo*, San Pablo, Madrid, 1998.
- Freitag, A., *Atlas du monde chrétien*, Elsevier, Paris-Buselas, 1959.
- Jedin, H., Latourette, K. S. y Martin, J., *Atlas d'Histoire de l'Église*, Brepols, 1990.
- Meer, F. van der y Mohrmann, Ch., *Atlas of the Early Christian World*, Gerd Mohn, London/Edinburgh, 1966.
- Reallexikon für Antike und Christentum*, 20 vols. publicados, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1950 ss.

IV. MANUALES Y OBRAS GENERALES

- Aunque algunos manuales y monografías de carácter general puedan ser citados en algunos capítulos, merecen destacarse aquí aquellos de mayor mérito y utilidad para toda la historia del cristianismo:
- Bardy, G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Encuentro, Madrid, 1990.
- Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964.
- Brown, P., *El primer milenio de la cristiandad*, Barcelona, 1997.
- Brox, N., *Historia de la Iglesia primitiva*, Herder, Barcelona, 1986.
- Campanha, H., *Los padres de la Iglesia*. I. Los padres griegos. II. Los padres latinos, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1974 y 2001.
- Chadwick, H., *The Early Church*, Penguin Books, London, 1967.
- Duchesne, L., *Los seis primeros siglos de la Iglesia (Historia crítica)*, 2 vols., Barcelona, 1910-1911.
- Esler, P. F. (ed.), *The Early Christian World*, 2 vols., Routledge, London, 2000.
- Fliche, A. y Martin, V., *Historia de la Iglesia*, 32 vols., Edicep, Valencia, 1978-1981.
- Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, Darton, Longman and Todd, London, 1986.
- García Villada, Z., *Historia eclesiástica de España*, 5 vols., Razón y Fe, Madrid, 1929-1936.
- Gaudemet, J., *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Sirey, Paris, 1958.
- , *L'Église et l'empire au IV^e siècle*, Genève, 1989.
- Guignebert, G., *El cristianismo antiguo*, FCE, México, 1983 (orig. de 1921).
- Harnack, A., *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Lionello Giordano, Cosenza, 1986 (trad. de la 4.^a ed. alemana, 1924).
- Jedin, H. (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, 10 vols., Herder, Barcelona, 1980-1990.
- Labriolle, P. de, *La réaction païenne. Études sur la polémique antichrétienne du I^{er} au V^e siècle*, L'artisan du Livre, Paris, 1948.
- Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, Penguin Books, London, 1987.
- Lietzmann, H., *A History of the Early Church*, 2 vols., James Clarke and Co., Cambridge, 1993, con un prólogo y bibliografía complementaria a cargo de W. H. C. Frend (orig. alemán de 1932).
- Lortz, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva del pensamiento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 2003.
- Maraval, P., *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, Paris, 1997.
- Mayeur, J.-M., Pietri, Ch. y L., Vauchez, A. y Venard, M. (eds.), *Histoire du Christianisme*, 13 vols. publicados, Desclée, Paris, 1995 ss.
- Nock, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, Oxford, 1965.
- Rogier, L. J., Aubert, R. y Knowles, M. D. (dirs.), *Nueva historia de la Iglesia*, 5 vols., Cristiandad, Madrid, 1946-1977 (el volumen I, escrito por

- J. Daniélou y H.-I. Marrou, abarca desde los orígenes a san Gregorio Magno).
- Simon, M. y Benoit, A., *El judaísmo y el cristianismo antiguo de Antioco Epifanes a Constantino*, Labor, Barcelona, 1972.
- Siniscaldo, P., *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Laterza, Roma/Bari, 1983.
- Sotomayor, M., «La Iglesia en la España romana», en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España I*, BAC, Madrid, 1979, pp. 7-400.
- Trocmé, E., «El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea», en *Historia de las religiones*, vol. 5, Siglo XXI, Madrid, 1979, pp. 223-444.
- Vielhauer, Ph., *Historia de la Literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Wipszycka, E., *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.

ÍNDICE DE NOMBRES

- | | |
|---|--|
| Aarón: 138, 142 | Ageo: 23 |
| Aba I, <i>catholicos</i> : 835 | Agila: 700, 702, 704s. |
| Abdías: 21 | Agilulfo, rey: 735, 738 |
| Abgar VII ben Izate: 203, 206, 209, 224s. | Agorio Pretextato: 361, 383, 499, 501, 505, 524 |
| Abgar VIII el Magno: 203, 206, 889 | Agrícola, obispo: 457, 483, 499, 501, 505, 524 |
| Abgar IX: 203 | Agripa I: 30, 49, 67 |
| Abilio de Alejandría: 222 | Agripino de Alejandría: 222 |
| Abrahán: 30, 53, 81, 83, 94, 149s., 163, 234, 301, 357, 876 | Agripino de Cartago: 258 |
| Abrahán, <i>catholicos</i> : 846, 849 | Agripino de Como: 738 |
| Acacio de Amida: 833ss. | Agustín, monje: 744s., 756 |
| Acacio de Cesarea: 433, 435, 438s., 476 | Agustín de Hipona: 210, 220, 232, 249, 257, 272, 329, 338, 355, 363, 406s., 410ss., 414, 417, 448s., 451-459, 464, 477, 494, 515ss., 519-525, 529, 539, 564, 640, 670, 675, 676s, 684, 729ss.; v. Pseudo-Agustín |
| Acantia: 495 | Ahudemmeh: 823s. |
| Acilio Glabrión: 295 | Aizana, rey: 856s., 865 |
| Acolio de Tesalónica: 445s., 488 | Ajax: 697, 741 |
| Adaloaldo, rey: 737ss. | Al-Hakim, califa: 851 |
| Addai, v. Tadeo | Alarico I: 416, 451, 515s., 518s., 521, 523, 694s. |
| Adeodato: 676 | Alarico II: 696s., 699, 703, 743 |
| Adriano, emperador: 191, 297, 299, 304, 320 | Albino: 117 |
| Adriano, pretor: 415 | Alboino, rey: 737 |
| Adriano II, papa: 548 | Alce: 584 |
| Aecio: 435, 437ss., 476, 491 | Alcibíades, asceta: 671 |
| Afraates o Jacobo: 210, 566s. | |
| Afut, obispo: 860, 863s. | |
| Agapito, papa: 773, 828 | |

Alejandro, monje: 828
 Alejandro, papa: 221
 Alejandro de Alejandría: 350, 388, 421-425, 429s.
 Alejandro de Antioquía: 818
 Alejandro de Jerusalén: 195, 222
 Alejandro el Acemeta: 658, 665
 Alejandro Janneo: 33
 Alejandro Magno: 23, 27, 29, 32, 45, 153, 211, 381, 645
 Alejandro Severo: 281, 301, 618
 Alipio de Tagaste: 676
 Amalarico: 698, 700
 Ambrosiaster: 449
 Ambrosio de Milán: 257, 302, 338, 358, 443, 448, 467, 472, 481, 483s., 485, 488, 494ss., 499s., 502-514, 528, 563s., 619, 669s., 676, 694, 892, 903
 Amiano Marcelino: 377ss., 381ss., 393ss., 482, 498, 510, 518s., 741
 Amonio, gramático: 498
 Amoun, cenobita: 650
 Ampelio, obispo: 463
 Ana, madre de María: 86
 Anacleto, papa: 221
 Anán: 117
 Ananías, correo: 224s.
 Ananías, sumo sacerdote: 142, 175, 234
 Anastasio, papa: 625
 Anastasio I, emperador: 698, 743, 762, 768-770, 777, 820
 Anastasio II, patriarca: 826
 Anastasio de Pavia: 754
 Anastasio del Sinaí: 800
 Anastasio el Bibliotecario: 548
 Anatolio de Constantinopla: 614s., 786
 Anenclito, papa: 221
 Andrés, apóstol: 126, 165, 284, 788
 Andrés de Samosata: 605
 Anfíloco (Anfiloquio) de Iconio: 443, 527, 601
 Aniano de Alejandría: 222
 Aniano de Celenda: 451
 Aniceto, papa: 221, 261, 286, 581s.
 Anmonio, monje: 622, 626
 Anmonio Sacas: 216
 Annio Rufo: 49
 Annio Tiberiano: 470
 Ansovaldo: 706
 Antemio de Tralles: 896
 Antero, papa: 221
 Antimo de Constantinopla: 773
 Antíoco IV Epifanes: 32s., 38
 Antípatro: 47
 Antonino: 498, 502, 527
 Antonino de Jerusalén: 222
 Antonino Pío: 573
 Antonio, anacoreta: 368, 568, 639s., 643s., 649s., 652, 654, 659s., 668, 676, 678, 681
 Antusa: 657
 Anulino: 342, 387s., 403, 475s.
 Apolinar de Laodicea: 594-597, 600, 603, 605, 607s., 621, 625, 631, 807
 Apolonio, general: 33
 Apolonio de Perge: 28
 Apolonio de Tiana: 301, 368, 500
 Aqibah, rabí: 115
 Áquila: 32
 Arbogasto, general: 499s., 741
 Arcadio, emperador: 461, 473s., 498, 665, 762s., 832, 853
 Ardechir II: 831
 Aretas, *v.* Harith ibn ben Jahballah
 Argimundo, duque: 717
 Arioaldo (Arioldo), rey: 737, 739, 754
 Ariperto I: 737
 Aristarco de Samos: 28, 211
 Aristarco de Samotracia: 211
 Arístides: 161, 290, 304s.
 Aristóbulo I: 31
 Aristóbulo II: 33, 50
 Aristóteles: 181, 207s.
 Armenio: 471
 Arnobio: 621
 Arquelao: 48ss.

Arquímedes: 28
 Arrio: 202, 242, 350, 352, 366, 374, 388, 391, 410, 420-427, 429s., 433ss., 437, 439s., 620, 631, 708, 748, 752, 817
 Arshusha, príncipe: 571, 859
 Arsisio, monje: 682
 Artajerjes: 55
 Artapano: 31
 Artistakes, obispo: 844
 Arvito de Oporto: 716
 Asarbo: 470, 472
 Asclepiades de Antioquía: 222
 Asterio: 423, 657
 Asurbanipal de Asiria: 17
 Átalo: 503
 Atanarico: 694, 747s.
 Atanagildo: 702, 704
 Atanasio de Alejandría: 248, 352, 364, 368, 391, 375s., 378s., 414, 421, 425, 429-434, 436s., 440, 442, 461, 484, 490, 559, 568, 593, 601, 603, 640, 654, 666, 669, 817, 850s., 856s., 865ss.
 Atanasio de Antioquía: 777
 Atenágoras: 233, 290, 304
 Athaloc, obispo: 711, 716
 Ático de Constantinopla: 453
 Atila: 564, 790
 Attius Tiro Delfidio: 470
 Audius: 693
 Augusto: 48, 312, 315, 332, 362, 494
 Aureliano, emperador: 201, 260, 311, 315, 473
 Aureliano, obispo: 220
 Aurelio, diácono: 472
 Aurelio de Cartago: 411, 414, 417, 453s.
 Aurelio Diógenes: 309
 Aurelio Siro: 309
 Ausonio: 447, 470
 Autario, rey: 737, 739
 Auxencio de Milán: 443, 483, 507ss., 695, 705
 Auxencio de Toledo: 463
 Avito de Vienne: 743
 Azarías; 234
 Babilas de Alejandría: 201, 302, 892
 Babilas de Antioquía: 222
 Babowai, *catholicos*: 832, 834
 Bacurio, rey: 847
 Bado, reina: 715
 Bahram II: 210
 Bahram IV: 831
 Bahram V: 831
 Bardesanes de Edesa: 204, 209, 555
 Baronio: 10
 Barsauma de Nisibe: 207, 831, 834s.
 Bartolomé, apóstol: 842
 Basilides: 213
 Basilio, príncipe: 548
 Basilio de Ancira: 433, 435, 437ss.
 Basilio el Grande o Magno: 346, 441ss., 444, 483s., 488, 559s., 593, 601, 619, 626, 662ss., 668, 677, 817, 814, 844
 Basilisco, emperador: 762, 765ss., 802
 Bauto: 505
 Bechila de Lugo: 716
 Beda el Venerable: 726, 744, 757
 Belisario: 735
 Bemarkio: 493
 Ben Stada: 93, 115
 Benito de Nursia: 663, 738
 Benjamín de Jerusalén: 222
 Bernabé: 134, 147, 159ss., 186, 198, 213
 Bernabé, anacoreta: 811
 Beroso: 27
 Berta: 756
 Besa, monje: 569, 653
 Bgoul, monje: 653
 Boecio: 601, 699
 Bonifacio II: 456, 458, 784
 Braulio de Zaragoza: 463, 723
 Brito de Tréveris: 468
 Buddha: 210
 Buterico: 512

Caifás: 142
 Calgaco: 44
 Calígula: 191
 Calixto, papa: 218, 221, 274, 276, 306, 544
 Calvino, J.: 56
 Candidiano, conde: 606s.
 Capitón de Jerusalén: 194, 222
 Carlomagno: 726, 740
 Carpócrates: 213
 Carterio: 463
 Casiano, *v.* Juan Casiano
 Casiano de Jerusalén: 194, 222
 Casio: 47, 50
 Cástulo: 509
 Catullinus: 395
 Cayo, papa: 221
 Cayo I de Jerusalén: 194, 222
 Cayo II de Antioquía: 222, 891
 Cayo II de Jerusalén: 222
 Ceciliano de Cartago: 342, 348s., 387s., 402-406, 408, 425, 475s.
 Ceferino, papa: 221, 232, 241
 Celadión de Alejandría: 222
 Celestino I, papa: 456ss., 599s., 604ss., 609, 631
 Celestio: 449, 451-454, 457
 Celso: 201, 305s.
 Cerdón de Alejandría: 222
 Cerinto: 230
 Cesáreo de Arlés: 458, 697
 Chagal, M.: 73
 Chajes, H. P.: 71
 Charitón: 659
 Childerico I: 741
 Cicerón: 108, 299, 364, 524
 Cinegio, *v.* Materno Cinegio
 Cipriano de Cartago: 181, 220, 231, 253, 255-264, 269, 272, 276, 278, 286, 308, 310, 401, 404, 410, 574-577, 583, 585s., 640
 Cirila, patriarca: 753s.
 Cirilo de Alejandría: 560, 562, 568, 598, 602-611, 613, 615ss., 629, 631, 633, 654, 665, 774, 800, 804, 806ss., 818s., 821, 850
 Cirilo de Antioquía: 222
 Cirilo de Jerusalén: 195, 439, 561
 Cirilo de Escitópolis: 629, 659
 Ciro de Alejandría: 777, 808
 Ciro de Persia: 25
 Citino: 320s.
 Claudiano, cónsul: 320, 413, 518
 Claudio, emperador: 30, 118, 294
 Claudio de Aquitania: 711
 Claudio Ptolomeo: 211
 Clemente de Alejandría: 195, 214-217, 236, 241, 243, 248, 256, 264, 275, 279s., 288, 306, 421, 575, 836, 850, 871, 873
 Clemente de Roma (o Romano): 158, 160, 162, 171, 176, 218, 221, 245, 254, 256s., 298, 557, 641
 Cleofás de Jerusalén: 191
 Cleopatra VII: 211s.
 Cleto, papa: 221
 Clodoveo: 697, 741ss., 755s.
 Clotilde, reina: 741ss., 755
 Colucio: 424
 Conancio de Palencia: 723
 Conon: 628
 Consencio: 459, 464, 472
 Constancia: 340, 344, 872, 901
 Constancio II: 360, 370-273, 375ss., 391s., 395, 409, 419, 430s., 433s., 436-439, 441, 462, 476s., 492s., 496, 518, 695, 747, 761, 780, 785, 856s., 865
 Constancio Cloro: 313, 315, 331s., 336, 343, 902
 Constante I: 370-375, 392, 395, 407s., 430s., 433s.
 Constante II: 775, 778, 801, 846
 Constantino I el Grande: 195, 199, 202, 223s., 240, 251, 356, 264, 302s., 314-318, 329-368, 370, 372, 374ss., 378, 381, 384s., 387-391, 395, 399ss., 403-306, 418s., 421, 423-430, 434, 462, 470, 475, 482, 493, 517, 519, 533, 538, 544, 547, 562, 565,

577, 659, 664, 687, 708, 742, 756, 759, 761, 780, 785, 807s., 831, 848, 872, 885, 887, 889-892, 896
 Constantino II el Menor: 430s.
 Constantino IV: 762, 775, 778
 Coponio: 49ss.
 Cornelio, papa: 221, 269
 Cornelio de Antioquía: 222
 Cornelio Tácito, *v.* Tácito
 Cosmas Indicopleustes: 840, 858
 Cosroes I: 832
 Cosroes II: 204, 776, 846
 Cosroes III: 569
 Crisafio: 610, 612ss., 819
 Crispo: 330, 361, 365, 384, 519
 Crocus: 750
 Ctesifonte: 451
 Cuadrato: 304s.
 Dadisho, *catholicos*: 833
 Dalmacio: 664
 Dámaso, papa: 413, 436, 442ss., 446s., 464, 467, 470, 473, 481-484, 486ss., 494, 504s., 507, 526, 545, 563, 596, 669, 674, 817
 Daniel: 20, 34ss., 38, 55, 522, 876, 880
 Daniel el Estilita: 656s., 766, 795, 847
 Dativo: 583
 David: 17, 21, 24, 44s., 47, 64s., 75, 78, 83, 99, 229, 883
 Decensio de Gubio: 552
 Decio: 201, 209, 253, 255, 259, 278, 282, 297, 302, 306-210, 213, 215, 317, 401, 516, 618, 843
 Delfino de Burdeos: 463, 468, 470
 Demetria: 450
 Demetriade: 515s.
 Demetriano de Antioquía: 209, 222
 Demetrio de Alejandría: 222, 280ss.
 Demetrio de Falerón: 211, 213
 Demófilo: 444s., 486s., 489
 Deogratias de Cartago: 732s.
 Dídimos el Ciego: 217, 619, 807s.
 Dinocrates: 211
 Diocleciano: 172, 204, 311ss., 315, 317, 324, 331s., 343, 364, 400s., 420, 428, 462, 536, 562, 577, 652, 659, 843, 853s., 889, 902
 Diodoro: 819
 Diodoro de Tarso: 202, 447, 526, 596, 657, 819
 Diogneto: 161, 305
 Dión Casio: 295
 Dionisio, papa: 221
 Dionisio de Alejandría: 213, 217, 222, 232, 302, 307, 309, 311, 619, 843, 850
 Dionisio de Corintio: 218s., 257
 Dionisio de Milán: 436
 Dionisio de Roma: 427
 Dios de Jerusalén: 222
 Dióscoro de Alejandría: 611ss., 615, 622, 624, 682, 764, 807, 819, 850
 Dióscoro de Hermópolis: 622, 682
 Doliquiano de Jerusalén: 194, 222
 Domiciano: 295, 298
 Domicio Alejandro: 332, 403
 Domicio Latroniano: 469
 Domno de Antioquía: 222, 611s., 819
 Donata: 320ss.
 Donato, monje: 414
 Donato de Cartago (de Numidia): 258, 342, 348ss., 402, 404s., 400, 407-411
 Eadbald, rey: 745
 Edesio de Tiro: 856s., 866s.
 Edwin de Northumbria: 745s.
 Efrén de Antioquía: 772, 826
 Efrén de Jerusalén: 222
 Efrén de Nísibe: 207, 555, 566s., 570, 656s., 882
 Egeria: 195, 223, 225, 660s., 675
 Egica, rey: 727
 Elafio: 404
 Elazar ben Azaryah: 98
 Eleazar: 81, 113

Eleusios de Cízico: 379s.
 Eleuterio, papa: 206, 221, 254
 Eliano: 404
 Elías: 35, 77, 79, 81, 234, 647
 Elías, eremita: 811
 Eliseo: 81, 647
 Elpidio, rétor: 462, 477
 Emelia: 662
 Endimión: 876
 Eonomaus: 31
 Epicteto: 300
 Epicuro: 28, 31
 Epifanio de Constantinopla: 771, 784, 786
 Epifanio de Salamina: 195, 236, 256, 420s., 484, 487, 561, 593, 620s., 628, 872s., 901
 Eratóstenes: 211
 Eros de Antioquía: 222
 Ervigio, rey: 727
 Esdras: 23s., 39, 54s.
 Esperato: 244
 Esperato, procónsul: 320ss.
 Esplendonio, obispo: 463
 Esteban I: 221, 259s., 263s., 286, 544
 Esteban III: 826, 829
 Esteban de Antioquía: 433, 808
 Esteban de Larisa: 784
 Esteban el Protomártir: 134, 140s., 161, 191, 198, 212, 807, 869
 Ester: 30, 38, 54s.
 Estilicón: 518
 Estrabón: 196
 Etelberto de Kent: 744s., 756
 Euclides: 28, 211
 Eucrocia: 470s.
 Eudoxia, emperatriz: 658, 735
 Eudoxio de Antioquía: 437ss., 441, 747, 780, 786
 Eudoxio de Calcedonia: 486s.
 Eudoxio de Constantinopla: 439
 Eufemio de Constantinopla: 769
 Eufemio de Toledo: 719
 Eufrasio de Antioquía: 826
 Eufronio de Antioquía: 817
 Eugenio, emperador, *v.* Flavio Eugenio
 Eugenio de Cartago: 733
 Eugenio de Toledo: 723, 733, 754
 Eulalio: 456
 Eulogio de Alejandría: 545
 Eulogio de Cesarea: 452, 454
 Eumenes de Alejandría: 222
 Eunapio de Sardes: 361, 500s., 527
 Eunomio de Cízico: 435, 439
 Eunomo, obispo: 405
 Eupolemo: 31
 Euquerio, cónsul: 527
 Euquerio de Lyon: 673
 Euresio: 474
 Eurico: 696s., 703, 721, 742, 749
 Eurípides: 28
 Eusebio, eremita: 622, 657
 Eusebio de Beirut: 421s.
 Eusebio de Cesarea: 155, 159, 175, 191, 194s., 201s., 206, 213, 216, 218s., 221, 222, 230, 241, 243, 245, 248, 257, 263, 269, 281, 284, 295, 297, 302s., 311ss., 315s., 320, 324s., 329, 334-340, 342-348, 350-353, 355, 357-363, 365-368, 387-391, 399, 421ss., 425s., 428ss., 435, 476, 534, 547, 562, 570, 575, 582, 619, 640s., 646, 671, 843, 871s., 889, 891s., 901s.
 Eusebio de Constantinopla: 432s.
 Eusebio de Dorilea: 612
 Eusebio de Nicomedia: 345, 352s., 421, 423, 425-432, 435, 693, 780, 786
 Eusebio de Verceli: 436, 439, 670
 Eustacio (Eustaquio) de Antioquía: 423, 425s., 429, 817
 Eustacio (Eustaquio) de Sebaste: 439, 661-664, 683
 Eustoquia: 669
 Eutimio de Melitene: 622, 659, 795
 Eutiques de Constantinopla: 610-614, 616s., 635, 763s., 766s., 772, 804, 807, 819

Eutiquiano, papa: 221
 Eutiquio, obispo: 463
 Eutiquio de Alejandría: 213, 828
 Eutiquio de Constantinopla: 775, 786
 Eutropia: 357
 Eutropio, abad: 714s.
 Eutropio, prefecto: 473
 Euzoios de Antioquía: 439s., 484, 817
 Evagrio, prefecto: 498
 Evagrio Escolástico: 206, 368, 766s., 769, 803s.
 Evagrio Pónico: 622, 626s., 629, 650s., 653, 774, 818
 Evaristo, papa: 221
 Evodio, pretorio: 471
 Evodio de Antioquía: 222
 Exuperio de Toulouse: 463, 748
 Ezana, *v.* Aizana
 Ezequiel: 19, 21, 53, 55, 247
 Eznico Koghbatsai: 570

 Fabián, papa: 278
 Fabiano (Fabio), papa: 221
 Fabio de Antioquía: 222
 Fabiola: 316, 671
 Facundo de Herminia: 800
 Fausta: 330, 332, 361, 384
 Faustino, prebítero: 461, 621
 Fausto de Bizancio: 570
 Fausto de Riez: 457s.
 Febadio (Fitadio) de Agen: 435, 463
 Felicísimo: 470s.
 Felipe, apóstol: 91, 134, 158, 164, 246, 262, 267, 282, 284, 580
 Felipe de Jerusalén: 222
 Félix, archidiácono: 436
 Félix, mártir: 322, 583, 670
 Félix, papa: 221
 Félix de Abthugni: 402, 404s.
 Festo: 117
 Filagrio: 431
 Fileto de Antioquía: 222
 Filípico Bardanes: 762
 Filipo, hijo de Herodes: 48s.
 Filipo el Árabe (Vostrense): 302, 307
 Filomeno: 426
 Filón de Alejandría: 41, 49, 64, 67, 214, 306, 560, 591, 645s., 681
 Filostorgio: 367, 421
 Filoxeno de Mabog: 799, 822
 Fírmico Materno: 371
 Firmiliano de Cesarea: 231, 263, 286
 Firmo: 412s.
 Flavia Domitila: 295
 Flaviano II: 769
 Flaviano de Antioquía: 491, 560, 817s.
 Flaviano de Constantinopla: 611-617, 635, 764, 781, 786, 788
 Flavio Clemente: 295
 Flavio Dionisio: 430
 Flavio Eugenio, emperador: 499s.
 Flavio Josefo: 27, 29s., 32, 37ss., 41s., 44, 48-52, 55s., 61s., 66, 81, 95, 113, 117, 138, 159, 175, 367, 645s., 681
 Flavio Marcelino: 416s., 451
 Flavio Rufino: 665
 Floro, monje: 458
 Focas: 785
 Focio de Constantinopla: 546, 794
 Fotino de Capadocia: 623
 Fritigerno: 694, 747s.
 Fructuso de Tarragona: 310, 723
 Fredegario: 709
 Froiscló de Tortosa: 716, 721
 Fronimius de Agde: 707
 Frumencio de Axum: 856ss., 865ss.
 Fulgencio de Ruspe: 458, 677

 Galeno: 207
 Galerio: 312ss., 325, 331ss., 339ss., 343s., 365, 403
 Galieno, emperador: 310s., 889
 Gamaliel: 110
 Gamaliel, mago: 496
 Gardingo de Tuy: 716
 Gaudencio de Timgad: 417

Geilimer, rey: 735
 Geiserico, rey: 730, 732, 754
 Gelasio, monje: 627
 Gelasio I, papa: 457, 770
 Gelasio de Cesarea: 856s.
 Genadio: 412, 786
 Genserico: 564
 Germán de Auxerre: 457
 Germanión de Jerusalén: 222
 Germinio: 437
 Geroncio, monje: 661
 Gildas: 744
 Gildón: 413
 Gneo Julio Agrícola: 43
 Godda, obispo: 693
 Gontran de Borgoña: 704, 711
 Gordio de Jerusalén: 222
 Goriun, monje: 569
 Graciano: 341, 413, 443, 459, 467s., 471s., 484s., 488, 490, 494s., 502-505, 507s., 509, 526
 Granista: 711
 Grato de Cartago: 408s.
 Gregorio de Elvira: 437, 563
 Gregorio de Nacianzo (Nacianceno), hijo: 380, 383, 431s., 434, 441-446, 484, 486-490, 559s., 619, 626, 629, 662s., 786, 892, 902
 Gregorio de Nacianzo, padre: 560, 662
 Gregorio de Nisa: 346, 431s., 434, 441ss., 446, 484, 527, 559s., 662s., 817
 Gregorio de Tours: 697, 704-706, 709, 742s., 756
 Gregorio Diácono: 571
 Gregorio el Iluminador: 550, 843ss.
 Gregorio el Taumaturgo: 619, 662
 Gregorio Magno, papa: 545s., 563s., 704, 707, 719s., 740, 744, 750s., 756, 784s.
 Gretes, rey: 792, 810
 Gobazes, rey: 847
 Gordiano: 209
 Goswintha: 706, 710
 Grimoaldo, rey: 737
 Grod, rey: 792, 810
 Gundobado, rey: 741, 743
 Guntamundo, rey: 734
 Harith ibn Jahballah (Aretas): 823
 Hegesipo: 176, 191, 241
 Heladio, gramático: 498
 Heladio de Cesarea: 527
 Helena: 202, 356ss., 384, 659
 Hequebolio: 493
 Heraclas de Alejandría: 213, 217, 222, 282
 Heracles: 377, 382
 Heráclides: 342, 388
 Heraclio I: 204, 726, 761s., 775ss., 787, 799, 801, 805, 807, 828s., 846
 Hermas: 155, 159, 176, 245, 247, 254, 268, 274
 Hermenegildo: 703-708, 714, 720, 750s.
 Hermón de Jerusalén: 222
 Herodes, rey: 30, 39, 47s., 50, 66, 138, 584
 Herodes Agripa: 153
 Herodes Antipas: 48
 Heródoto: 25
 Herón de Antioquía: 222
 Heros de Arlés: 452
 Hesiodo: 31
 Hesperio: 484
 Hidacio de Lemica: 472, 740
 Hidacio de Mérida: 460s., 463, 465, 467ss., 478
 Higinio, papa: 221, 581
 Higinio de Córdoba: 460s., 465, 478
 Hilario, diácono: 612
 Hilario de Arlés: 457s., 673
 Hilario de Poitiers: 376s., 433, 435ss., 439, 462, 562, 619, 672
 Hilarión de Gaza: 659s.
 Hilderico, rey: 735
 Hillel: 39
 Himeneo de Jerusalén: 222
 Himerio de Tarragona: 464, 675
 Hipacio, monje: 665

Hipatia: 498, 502
 Hipócrates: 207
 Hipólito de Roma: 230s., 236, 238, 249, 253, 255s., 271, 274ss., 285, 288, 306, 535
 Hircano II: 43, 47
 Homero: 28, 31, 211, 244
 Honi: 96, 106
 Honorato de Lérins: 476, 673
 Honorio, emperador: 413, 415ss., 451, 454, 473s., 494
 Honorio, papa: 777, 800, 807s.
 Hormisdas, papa: 828
 Hovhan (Juan) Mandakuni: 570, 845
 Humerico: 733s., 753
 Husik, obispo: 844
 Ibas de Edesa: 207, 612, 615, 774, 800, 805, 808
 Ibbá, duque: 699
 Ignacio de Antioquía: 159, 162, 176, 200, 222, 245s., 250, 253, 257, 266s., 557, 574, 585
 Ildefonso de Toledo: 723
 Ingunda, princesa: 706
 Inocencio I: 452-455, 544, 552
 Instancio: 461, 467, 469s., 472, 478
 Ioane I de Mtskheta: 848
 Ireneo de Lyon: 155, 213, 230, 236, 238, 241, 243, 247, 254, 256, 262, 284s., 543, 581s.
 Isaac, mártir: 408ss.
 Isaac, monje: 664
 Isaac, patriarca: 876
 Isaac de Antioquía: 657
 Isaac de Seleucia-Ctesifonte: 832
 Isabel, prima de María: 86
 Isaías: 35, 53, 55, 247
 Isidoro, monje: 668
 Isidoro de Mileto: 896
 Isidoro de Pelusium: 257
 Isidoro de Sevilla: 557, 565, 705, 707, 709, 719, 721-726, 728, 751s.
 Isidoro el Confesor: 682
 Ismael, rabí: 98
 Itacio de Ossonoba: 462s., 465, 467-471
 Jacobo Baradai (Bürde'an): 207, 822-825, 827
 Jacobo Afraates: 210, 266
 Jakob Zurtaveli: 571
 Jaime el Persa: 657
 Janán, rabí: 96, 106
 Janina ben Dosa: 96
 Jasón, sumo sacerdote: 30, 33
 Jeremías: 26, 53, 55
 Jerónimo: 177, 202, 213, 217, 256ss., 318, 338, 366, 370, 407, 422, 448s., 451s., 470, 483, 501, 516, 519, 563, 565, 619ss., 624s., 647, 652, 659s., 666, 669ss., 679, 681, 749, 901
 Jesús de Nazaret: 20, 42s., 47, 49, 51s., 56, 69-119, 124-131, 133, 135, 137, 139-143, 145, 147s., 150-154, 157-160, 163-166, 168ss., 173-178, 182-185, 190s., 194, 197, 206, 210, 224s., 227, 229s., 234, 236-247, 250ss, 262s., 267, 270s., 282ss., 287, 293, 329, 335, 358, 375, 551, 555s., 581, 586, 589-592, 633, 642, 645, 647, 660, 748, 870, 877s.
 Jisda, rabí: 115
 Joel: 35
 Johanan ben Zakkai: 54
 Jonás: 24s., 876s., 880, 885
 Jonatán Macabeo: 33
 Jordanes: 695
 Jorge, príncipe: 823
 Jorge II de Antioquía: 826
 Jorge de Alejandría: 438
 Jorge de Capadocia: 856, 865s.
 Jorge de Laodicea: 435, 439s.
 José, padre de Jesús: 94, 175
 José, patriarca: 24
 José de Edesa: 840
 José de Jerusalén: 222

Josefo, v. Flavio Josefo
 Josué: 22, 45, 53, 55, 112
 Joviano, emperador: 481ss., 492, 853
 Joviano, general: 440
 Juan, conde: 607
 Juan, evangelista: 70, 88ss., 94, 102s., 107, 109, 126, 131, 150, 163, 172, 213, 229, 237, 244-247, 257, 262, 284, 295, 298, 565, 580, 582, 590s.
 Juan II, papa: 699, 772
 Juan II de Constantinopla: 778
 Juan IV el Ayunador: 784
 Juan Casiano: 457s., 604, 622ss., 649s., 651s., 663, 673, 777
 Juan Clímaco: 798
 Juan Crisóstomo: 200, 202, 302, 449, 490, 560s., 596, 624, 647, 657s., 665, 679, 767, 781, 786, 788-791, 809, 817s., 850
 Juan Damasceno: 557, 562
 Juan de Antioquía: 222, 605-611, 818s.
 Juan de Biclario: 705-711, 714s., 717, 726
 Juan de Bolnisi: 571
 Juan de Éfeso: 793, 825
 Juan de Jerusalén: 195, 222, 451s., 620s., 901
 Juan de Licópolis: 654
 Juan de Mtskheta: 848
 Juan de Tella: 824
 Juan de Zaragoza: 723
 Juan el Bautista: 20, 77s., 86, 89s., 114, 126s., 159, 647, 660, 681, 788, 879, 885
 Juan el Gramático: 799, 821
 Juan Hircano I: 33
 Juan Mosco: 801, 811
 Juan Rufo: 661
 Judas, apóstol: 158, 244s., 257
 Judas de Antioquía: 222
 Judas el Galileo: 48, 50ss., 95
 Judas Iscariote: 606
 Judas Macabeo: 33s.
 Julia Mamea: 281, 301, 618
 Julián de Halicarnaso: 770, 821
 Julián de Toledo: 723
 Julián de Tortosa: 721
 Julián Saba: 657
 Juliano I de Jerusalén: 194, 222
 Juliano II de Jerusalén: 222
 Juliano de Alejandría: 222, 793
 Juliano de Eclana: 448, 455ss., 470
 Juliano el Apóstata: 199s., 329s., 370ss., 376-383, 392-395, 401, 409, 411, 415, 439, 441, 481, 492s., 499, 561
 Julio, papa: 375, 431-434, 516
 Julio el Africano: 206, 366
 Justina, emperatriz: 502, 504, 507s.
 Justiniano I: 27, 197, 358, 540, 546s., 628s., 661, 699, 735s., 761s., 771-775, 777, 784, 788, 790-794, 796, 798ss., 804s., 808, 810, 820s., 823, 826, 828, 837, 855, 896, 907
 Justiniano II: 771, 775, 779, 785
 Justino: 81, 128, 178, 230, 233s., 238, 241, 243s., 247, 266s., 271s., 276, 287, 304, 566
 Justino I: 699, 762, 768, 770s., 822
 Justino II: 762, 775s.
 Justo I de Jerusalén: 222
 Justo II de Jerusalén: 222
 Justo de Alejandría: 222
 Justo de Urgel: 701
 Juvenal de Jerusalén: 196, 489, 540, 606, 615, 820
 Juvenco: 565
 Kaleb, rey: 859
 Kepha de Malabar: 841
 Kobad, rey: 834
 Kyrion, *catholicos*: 571, 849
 Laazar, rabí: 115
 Lactancio: 312s., 314, 325, 334-337, 339s., 344, 363ss., 387, 396, 519, 902
 Latroniano: 470s.
 Lázaro de Aix: 452

Lea: 669
 Leandro de Sevilla: 565, 704, 714ss., 719-722, 726, 750s.
 León I, emperador: 762, 764ss.
 León III, emperador: 779
 León IX: 546
 León I Magno, papa: 540, 544s., 457, 564, 612-617, 637s., 666, 670, 782s., 803, 819, 852
 Leoncio: 406
 Leoncio de Ancyra: 790, 809
 Leoncio de Bizancio: 627, 800
 Leoncio de Cesarea: 550, 843
 Leoncio de Jerusalén: 799s.
 Leoncio de Neápolis: 812
 Leovigildo: 701-707, 709s., 715, 721, 750s.
 Leto: 753
 Leví de Jerusalén: 222
 Libanio: 199, 379, 382, 493, 495ss., 501, 657
 Liberato de Cartago: 800
 Liberio, papa: 356, 436s., 442, 482
 Licinio: 314s., 338, 340s., 343-347, 349ss., 357, 360s., 367, 385s., 424, 428
 Lino, papa: 221, 254
 Lisímaco: 33
 Liudardo, obispo: 756
 Liutprando, rey: 740
 Liuva II: 721
 Lucas, evangelista: 86ss., 91, 95, 99, 126, 131, 133, 135, 137, 148, 154, 161ss., 165s., 174, 178, 239, 246ss., 257, 270, 565, 788
 Luciano de Antioquía: 202, 421s.
 Luciano de Samosata: 42, 252, 305
 Lucifer de Cagliari: 376, 436, 439s., 817
 Lucila: 402
 Lucio (Luciosus), obispo: 461, 463
 Lucio, papa: 221
 Lucio de Alejandría: 484, 504
 Lucio Vero: 208
 Lucio Vitelio: 49
 Macario, tribuno: 408
 Macario de Alejandría: 650
 Macario de Antioquía: 808, 826
 Macario de Jerusalén: 389, 425
 Macario el Grande: 568, 650s.
 Macedonio, *magister officiorum*: 467, 470
 Macedonio, obispo: 664
 Macedonio, patriarca: 826
 Macedonio I: 786
 Macedonio de Constantinopla: 439
 Macriano: 310
 Macrina: 662
 Macrobio, escritor: 500, 524
 Macrobio, papa: 409s.
 Madalianus: 395
 Magnencio: 370s., 375, 436
 Magno Máximo: 496, 504s., 509, 511
 Majencio: 315, 317, 331-337, 340, 344, 399, 403, 436, 517
 Malalas: 792, 810
 Malco, monje: 318
 Mamertino: 378
 Maneto: 27
 Mani: 204, 210
 Mar Babai Magno: 835
 Mara Bar Serapion: 117
 Maratonio: 664
 Marcela: 501, 516, 519, 669
 Marcelina: 509, 669
 Marcelino, papa: 221
 Marcelino, presbítero: 461
 Marcelino: 524, 530
 Marcellinus: 395
 Marcelo, monje: 665
 Marcelo, papa: 221
 Marcelo de Ancira: 425, 429, 474
 Marcelo de Apamea: 495, 499
 Marciano, emperador: 614s., 708, 762, 764s., 767, 802, 819, 828
 Marciano, obispo: 701
 Marción: 153, 204, 235, 238s., 246s., 276
 Marco Ambíbulo: 49
 Marco Antonio: 47, 212

Marco Aurelio: 277, 304s., 378, 381, 573, 575
 Marco Cornelio Frontón: 305, 322
 Marco de Aretusa: 438
 Marco de Menfis: 462, 477
 Marco el Anacoreta: 811
 Marcos, evangelista: 76, 80, 89, 101, 174, 194, 200, 213, 246s., 284, 545, 565, 783
 Marcos de Jerusalén: 222
 Marculo, mártir: 408s.
 María, madre de Jesús: 86, 94, 148, 285, 598s., 602, 607, 609, 630s., 634, 636, 805
 María, monja: 652
 María Magdalena: 282
 Mariamme: 47
 Mariniano: 467, 470
 Marino de Arlés: 403, 405, 476
 Marino el Sirio: 804
 Mario Mercator: 449, 455
 Mario Victorino: 435
 Maris el Persa: 805
 Marmario de Marcianópolis: 527
 Marón, anacoreta: 827ss.
 Martín, obispo: 673
 Martín I, papa: 778
 Martín de Tours: 459, 470ss., 683s., 757
 Maruta de Maiferkat: 832
 Masaeus: 31
 Masona de Mérida: 707, 709s., 713, 719
 Matatías: 33
 Matías de Jerusalén: 222
 Mateo, evangelista: 83, 87s., 91, 97, 99, 126, 131, 145, 151, 154, 160ss., 173s., 200, 246s., 273, 284, 265
 Materno Cinegio: 476, 495s.
 Materno de Colonia: 403, 476
 Matrona: 666
 Mauricio, emperador: 751, 775, 785, 846
 Mayorino: 402, 404
 Mazabanes de Jerusalén: 222
 Melania la Joven: 450, 516, 661, 669, 671
 Melania la Vieja: 626, 660, 669, 671, 682
 Melecio, obispo: 652
 Melecio de Antioquía: 439-443, 445s., 483s., 486, 488-491, 560, 817s.
 Melicio de Lycópolis: 420s., 427
 Melitón de Sardes: 243, 304, 580
 Menandro: 201
 Menas, monje: 811, 853
 Menas de Constantinopla: 773, 786, 828
 Menelao: 33
 Menón de Éfeso: 607
 Mensurio de Cartago: 402
 Mercurino Auxencio: 507
 Mernefta: 17
 Meropio de Tiro: 857, 866
 Meruzanes, obispo: 843
 Mesrop Mashtots, monje: 569s., 845
 Metodio: 289
 Metrodoro, filósofo: 866
 Metrófanos de Bizancio: 779
 Miguel III: 794
 Miguel Cerulario: 546
 Mikael I de Mtskheta: 848s.
 Milciades de Roma: 403ss., 475
 Minervina: 330
 Minucio Félix: 278, 305, 322, 870, 888
 Minucio Fundano: 320, 870, 888
 Mirian, rey: 848
 Misale: 134
 Mitridate, rey: 847
 Mitridates I: 208
 Moduario, diácono: 809
 Moisés: 24, 30s., 35, 45, 47, 54s., 78, 84, 96s., 104, 115, 141s., 145, 163, 184, 315, 335, 356, 589, 660s., 663, 871s., 876
 Moisés, eremita: 651
 Mónica: 564
 Montano: 153, 231
 Montano de Toledo: 700s., 718

Movsés II, *catholicos*: 846
 Murila de Palencia: 716
 Nabarnugi, príncipe: 661
 Nana, reina: 848
 Narciso I de Jerusalén: 194, 222, 640
 Narciso II de Jerusalén: 222
 Narsés de Edesa: 207, 567, 834
 Narsés Magno: 550, 844s.
 Nartzalo: 320, 322
 Natán: 45
 Naucracio, eremita: 662
 Nazario: 892, 903
 Necopino, diácono: 860
 Nectario, pretor: 447
 Nectario de Constantinopla: 488, 526, 626
 Nehemías: 23s., 26, 54s.
 Nemesiano: 577, 583
 Nerón: 118, 135, 153, 177, 218, 294s., 299s., 365
 Nestorio: 202, 207, 454, 457, 561, 598ss., 602-609, 611, 615ss., 630s., 633, 763, 767, 772, 781, 799, 803-808, 818s., 835, 850
 Nibridio de Egara: 701
 Nicéforo: 787
 Nicetas: 584
 Nicodemo: 94, 110
 Nicolás I: 546
 Nicómaco Flaviano: 413, 499ss., 524s.
 Nilo de Ancira: 664
 Nino: 848
 Nonno, monje: 627s.
 Novaciano: 259, 269, 310, 427
 Novato: 621
 Octaviano: 47, 391
 Octavio Augusto: 212, 485, 494
 Olimpia: 665s, 789, 809
 Olimpio, filósofo: 497s.
 Olimpo, obispo: 405
 Oppila: 706
 Optato de Milevi: 334, 407, 412, 414s.
 Optato de Timgad: 413, 415
 Óptimo de Antioquía: 527
 Orígenes: 94, 130, 195, 201, 216s., 243s., 248, 256, 259, 276, 279-282, 301, 305s., 366, 418-421, 423, 449, 562, 575, 618-629, 653, 774, 808, 850
 Orosio: 449, 451s., 462, 472, 516, 694
 Orsiesio: 651s.
 Osio de Córdoba: 342, 350, 355, 375s., 384, 388, 391, 403, 424ss., 433s., 436s.
 Osroes: 203
 Otreyo de Melitene: 527
 Pablo, monje: 828
 Pablo, obispo: 841
 Pablo, tribuno: 408
 Pablo de Antioquía, el Negro: 222, 820, 822
 Pablo de Constantinopla: 788
 Pablo de Coramandal: 841
 Pablo de Samosata: 201, 260, 311, 427
 Pablo de Tarso: 75s., 102, 107, 128, 134s., 137, 145ss., 150, 162s., 165, 169s., 174ss., 178, 181, 198, 218s., 227, 230, 237, 239, 241, 245, 247, 257s., 261, 264, 266, 268, 270s., 273, 276, 432, 523, 543, 621, 870, 872, 887, 901
 Pablo el Confesor: 786
 Pablo el Diácono: 738ss., 755, 785
 Pacato, rétor: 470, 496
 Paciano de Barcelona: 563
 Pacomio, monje: 568, 651ss., 668, 677
 Pafnucio de Escete: 623, 651, 682, 836
 Paladio, obispo: 503
 Paladio de Helenópolis: 624, 649, 651s., 682
 Palamón, monje: 652
 Pamaquio: 519, 669

Pambo, monje: 650, 682
 Pánfilo de Alejandría: 366, 619
 Panteno: 214, 850
 Papa bar Aggai: 210, 549
 Papiás de Hierápolis: 159, 230, 246, 284, 557
 Papirio: 580
 Papkén, *catholicos*: 845
 Pappos ben Yehudah: 115
 Parmeniano de Cartago: 409, 411-414
 Patricio: 388, 470s.
 Paula: 619, 660, 669, 671
 Paulino, capellán: 745
 Paulino, hereje: 682
 Paulino de Antioquía: 442s., 817s.
 Paulino de Milán: 451, 495, 512
 Paulino de Nola: 449s., 455, 463, 670s.
 Paulino de Tréveris: 436, 440
 Pedro, apóstol: 77, 80, 82, 86, 94, 126, 135, 137, 147s., 153, 158, 160-163, 165, 173, 174ss., 183, 186, 198, 218, 241, 244ss., 248, 256, 261s., 276, 284s., 295, 356, 419s., 432, 444, 446, 473, 516, 523, 526, 543-546, 552, 582, 615, 783, 808, 872, 883, 886s., 891, 896
 Pedro, eremita: 662
 Pedro de Alejandría: 222, 420s., 442, 445s., 473, 484, 486-490, 526, 669
 Pedro de Apamea: 828
 Pedro el Batanero: 764
 Pedro el Ibero: 661, 663
 Pedro Mongo de Constantinopla: 767s.
 Peitolao: 50
 Pelagio: 448-455, 457, 515, 628
 Pelagio I, papa: 774, 837
 Pelagio II, papa: 784
 Pelagio de Laodicea: 526
 Peroz, rey: 831s., 834
 Perpetuo, obispo: 672
 Petiliano de Constantina: 414, 417
 Petre I de Mtskheta: 848
 Pierio de Alejandría: 619
 Pilato, v. Poncio Pilato
 Piniano, monje: 450, 516, 661, 669
 Pío, papa: 221
 Pirro: 786, 807s.
 Pitágoras: 31, 117, 368, 644
 Platón: 31, 117, 234, 381, 595, 597
 Plinio el Joven: 118, 159, 178, 189, 266, 271, 296, 299s., 318, 320, 645
 Plinio el Viejo: 41, 58
 Plotino: 525, 560, 564
 Plutarco: 274
 Policarpo de Esmirna: 159, 245, 253s., 257, 261, 276, 284, 286, 303, 557, 572s., 580-585
 Polícrates: 276, 580
 Policronio: 807s.
 Pompeyo: 32, 34, 43s., 100, 196, 203, 847
 Ponciano, papa: 221
 Poncio, diácono: 409s., 583
 Poncio Pilato: 49, 95, 108ss., 117s., 285, 293s.
 Ponticiano: 676
 Popea: 295
 Porfirio: 207, 315, 525
 Posidio, obispo: 564, 676
 Posidonio: 355
 Potamio de Lisboa: 437, 472
 Potino de Lyon: 253s.
 Presente: 320
 Primo de Alejandría: 222
 Principia: 516
 Prisciliano: 459-472, 477s., 674s.
 Probinus: 395
 Proclo de Constantinopla: 610, 767
 Procopio, emperador: 441, 483
 Procopio de Cesarea: 737, 761, 790, 792s., 810, 828
 Prócula: 470
 Próculo Gregorio: 467
 Próspero de Aquitania: 458, 613
 Protógenes de Sérdica: 355
 Prudencio: 495, 565s.

Pseudo-Agustín: 250
 Pseudo-Dionisio el Areopagita: 797s., 813
 Ptolomeo, general: 50
 Ptolomeo I Soter: 211, 498, 849
 Ptolomeo II Filadelfo: 211s.
 Ptolomeo III Evergeta: 211
 Publio de Jerusalén: 194, 222
 Publio de Zeugma: 657
 Pulqueria: 346, 612ss., 819
 Qona, obispo: 207
 Quinto: 574, 584
 Quodvultdeus de Cartago: 730ss.
 Rabbula de Edesa: 207
 Raedwaldo, rey: 745
 Recaredo: 695, 703-706, 708-711, 713-717, 719-722, 751s.
 Rechiaro: 740
 Rechila: 740
 Remigio de Reims: 742, 755
 Reparatus de Cartago: 735
 Restituto de Cartago: 409
 Reticio de Autún: 403, 476
 Ricomero, cónsul: 505
 Rodanio de Tolosa: 377
 Rogato de Cartennas: 412
 Romano, *comes*: 412, 498
 Romano el Meloda: 798s.
 Rotario, rey: 737, 739, 754
 Rufino de Aquileya: 217, 338, 367, 379s., 421, 483, 512s., 619, 621, 626, 660, 663, 682, 847s., 856s., 867
 Rufino el Sirio: 449, 483
 Rutilio Namaciano: 671
 Sabas, eremita: 627, 659, 693, 795, 811
 Sabelio: 242, 601s.
 Sadoc: 37, 50s.
 Sagaris, obispo: 580
 Sahak (Isaac), *catholicos*: 569, 832, 845
 Sahak de Manazkert: 844s.
 Salama, *abba*: 858
 Salomé Alejandra: 33
 Salomón: 17, 19, 24, 30, 37, 44s., 81, 113, 138
 Salustio: 524, 529
 Salviano, obispo: 461, 467, 470, 478
 Salviano de Marsella: 457
 Samuel: 25, 56, 58, 788, 791
 Samuel, monje: 852
 Samuel, obispo: 862
 Santiago, apóstol: 117, 126, 135, 137, 148, 153, 158ss., 165s., 173ss., 186, 191, 198, 212, 244s., 257, 284, 853
 Santiago de Sarug: 554
 Sapor I: 203, 209s., 830
 Sapor II: 210, 830ss.
 Satabous: 309
 Saturnino: 201
 Saturnino, senador: 664
 Saúl: 17, 30
 Sazana: 856, 865
 Scauro: 43
 Schnudi, *abba*: 852
 Secundiano, obispo: 503
 Sedecías: 18
 Segunda: 320, 322
 Segundo de Ptolemais: 422, 427
 Segundo de Tigisi: 401s.
 Selenas: 695
 Seleuco I Nicátor: 196, 203, 208
 Séneca: 274
 Séneca de Jerusalén: 222
 Serapión, monje: 623, 682
 Serapión de Antioquía: 201, 222
 Serenio Graniano: 320
 Sergio de Constantinopla: 726, 777, 786s., 799s., 807s.
 Sergio de Tella: 820, 822
 Sesbasar: 22
 Severiano, monje: 811
 Severiano, obispo: 457
 Severo Alejandro: 281, 344, 618
 Severo de Antioquía: 769s., 773, 799, 804, 820s., 828
 Severo de Menorca: 675

Severo de Milevi: 676
 Shahak de Manazkert: 844
 Shammay: 39
 Shenute de Atripe: 568s., 653
 Siagrio, cónsul: 527
 Sidonio Apolinar: 697, 750
 Sila: 529
 Silvano de Cirta: 401, 406, 409
 Silvestre, papa: 404s., 425
 Símaco, retórico: 485, 492, 494-497, 501, 505ss., 518, 524, 699
 Símaco de Antioquía: 222
 Símaco de Jerusalén: 194
 Simeón bar Gamaliel: 29s.
 Simeón de Jerusalén: 191, 222
 Simeón el Grande: 656, 666
 Simeón el Loco: 795, 812
 Simeón Estilita el Joven: 795
 Simeón Estilita el Viejo: 657, 666, 681s., 795, 812, 829, 892
 Símmaco, traductor: 32
 Simón bar Kochba (Kosiba): 29, 194, 299
 Simón Barsabaé, patriarca: 831
 Simón ben Setaj: 106, 115
 Simón de Perea: 48
 Simón el Mago: 153, 901
 Simón Macabeo: 33, 48
 Simón Magno: 807
 Simpliciano de Milán: 564
 Simplicius: 750
 Simposio de Astorga: 463ss.
 Simproniano: 563
 Siricio, papa: 414, 464, 472, 675
 Sisberto: 704
 Sisebuto, rey: 723, 725
 Sisenando, rey: 725, 727
 Sixto I, papa: 221, 449, 453s., 457
 Sixto II, papa: 221
 Sixto III: 609
 Sócrates: 31, 117, 234
 Sócrates el Escolástico: 350, 367, 379, 421, 424, 481, 483, 485, 493, 498, 622ss., 836
 Sofronio, monje: 811
 Sofronio de Jerusalén: 798, 800

Sópátros: 361
 Sosípatra: 498, 502
 Sostrato: 211
 Sotero, papa: 219, 221, 257, 581
 Sozomeno: 346, 367, 379s., 421, 423, 444, 477, 482s., 488, 495, 498s., 508, 512s., 516, 661, 694, 748, 790, 809
 Strafilos de Pizunda: 847
 Suceso: 585
 Suetonio: 118, 177, 218, 294, 299
 Suintila, rey: 725
 Sulpicio Severo: 370, 450, 459, 462s., 478, 671-674, 683, 685
 Sunila de Viseo: 716
 Sunna (Siuma) de Mérida: 710, 713, 716
 Šušanik: 571, 848, 859-865
 Syagrio: 742

Taciano: 204, 233s., 247, 276, 279, 290, 304, 496, 566
 Tácito: 43s., 51, 118, 177s., 218, 294, 299s., 693
 Tadeo (Addai): 206, 842
 Tai Tsung, emperador: 839
 Tajón de Zaragoza: 723
 Telesforo, papa: 221, 581
 Temistio: 481, 492, 501, 518
 Teodoción: 32
 Teodora, emperatriz: 772, 791, 793, 804, 822s.
 Teodoreto de Ciro: 202, 207, 345, 367, 421, 512, 561, 605, 609, 611s., 615, 655-658, 681, 695, 774, 790s., 800, 805, 807-810, 812, 819, 827s.
 Teodorico I: 695s., 698ss.
 Teodorico II: 696, 741, 743
 Teodoro, monje: 651s., 822, 824
 Teodoro Asquidas: 627, 629
 Teodoro de Constantinopla: 801
 Teodoro de Fara: 807s.
 Teodoro de Mopsuestia: 202, 207, 256, 449, 456, 561, 596s., 628, 774, 800, 805, 807s., 819, 834s.

Teodoro el Syncelo: 799, 813
 Teodoro Estudita: 458
 Teodosio I: 30, 196, 302, 341, 400, 412s., 415, 419, 443-447, 468s., 471s., 474, 481, 485-488, 491, 493, 495-501, 503, 507, 509-515, 518, 526s., 591, 654, 657, 664s., 675, 694s., 759, 761, 763, 780s., 803, 887
 Teodosio II: 346, 417, 455, 461, 494, 540, 598, 605s., 609s., 612ss., 635, 649, 665, 764s., 819
 Teodosio de Escopelos: 657
 Teófanos, patriarca: 826
 Teófilo de Alejandría: 490, 499, 560, 627s., 823, 850
 Teófilo de Antioquía: 201, 222, 234, 290, 304, 490, 497, 499, 527, 560, 568, 602, 622-628, 692s., 650
 Teófilo de Gothia: 692s.
 Teognis de Nicea: 428s.
 Teognosto de Alejandría: 217, 619
 Teonas de Alejandría: 222
 Teonas de Marmárica: 422, 427
 Teótimo de Tomes: 790, 809
 Terasia: 670
 Terenio de Escitia: 527
 Tertuliano: 128s., 219s, 232, 238s., 243, 248, 255s., 267, 269, 271s., 275-279, 283, 288s., 296s., 300, 304ss., 322s., 401, 404, 575, 601, 613, 621, 640, 871
 Tértulo: 472
 Teudigiselo: 700
 Teudis, legado: 699s.
 Theodelinda, princesa: 727s., 740
 Tiberiano: 469s., 472
 Tiberio: 51, 118, 294, 323
 Tiberio II: 761, 775s.
 Ticonio: 412
 Timasio: 451, 528
 Timeo de Antioquía: 222
 Timoteo: 157, 169, 788
 Timoteo I: 786, 841

Timoteo de Alejandría: 488, 526, 802, 812
 Timoteo Eluro: 764ss.
 Timoteo Salofaciolo: 765
 Tirano de Antioquía: 222
 Tiridates I: 842
 Tiridates III: 550, 842s.
 Tito: 157, 169s.
 Tito, emperador: 23, 191, 194
 Tobías de Jerusalén: 222
 Tomás Knanaya: 840
 Toribio: 472, 701
 Trajano: 118, 159, 178, 189, 191, 203, 208, 266, 296s., 309, 318, 320
 Tranquilino: 621
 Trasmundo, rey: 734
 Traseas de Eumenia: 580
 Tztzicio: 861s., 864

Ubligiscló de Valencia: 716
 Ugnas de Barcelona: 716
 Uldila de Toledo: 710, 716
 Ulfila, obispo: 692-695, 698, 705, 713, 716s., 747s., 789
 Ulfilas: 438, 448
 Unila de Gotia: 809
 Urbano, papa: 221
 Urbica: 470
 Urbicus: 470
 Ursacio, *comes*: 406
 Ursacio de Singidunum: 430, 433s., 437
 Ursino: 482, 504

Vaham (Vardan) Mamikonian: 570, 845
 Vardán, general: 859
 Valente: 433s., 437
 Valente, emperador: 419, 439, 441ss., 445, 462, 483-485, 492s., 561, 682, 694, 747, 780, 853
 Valente de Jerusalén: 194, 222
 Valente de Mursa: 430, 433-437
 Valentiniano I: 412, 482, 492, 509

Valentiniano II: 468s., 472, 474, 494ss., 499, 502-508, 513, 526
 Valentiniano III: 417, 441, 443, 456, 461s., 468, 732, 735
 Valentín: 213, 237, 276
 Valentino, abad: 457
 Valeriano, emperador: 209, 220, 255, 260, 278, 307, 310s., 315, 401, 575, 585
 Valeriano, obispo: 670
 Valerio de Caesaraugusta: 463
 Valerio de Gallaecia: 723
 Valerio de Hipona: 564
 Valerio de Rávena: 455s.
 Valerio Grato: 49
 Valerio Severo: 331
 Varrón: 524, 529
 Varsken, general: 859-864
 Vartanes, obispo: 844
 Vegelio Saturnino: 304, 320ss.
 Vestia: 320ss.
 Vicente de Lerins: 457s.
 Vicente de Zaragoza: 707, 751
 Víctor, papa: 221, 232, 262s., 271, 285, 581, 583
 Víctor de Garbe: 407
 Víctor de Vita: 730, 733ss.
 Victricio de Rouen: 672
 Vigilio, papa: 628, 774
 Virgilio: 524
 Vitaliano: 769
 Vitelio Afro: 410
 Volusiano: 520, 524
 Volvencio: 467, 470
 Vramshapuh, rey: 569
 Walia: 795
 Wamba: 728
 Wildigerno: 711
 Witerico, rey: 710, 721
 Yahbalaha III: 840
 Yazdeguerd I: 831ss.
 Yazdeguerd II: 831, 845
 Yehosúa, rabí: 115
 Yehudah, rabí, *v.* Pappos ben Yehudah
 Yojanán (Johanán) ben Zakkai: 54, 96
 Zabdas de Jerusalén: 222
 Zacarías, padre del Bautista: 788
 Zacarías, profeta: 23, 34
 Zaqueo de Jerusalén: 222
 Zebeno de Antioquía: 222
 Zenófilo: 401
 Zenón, emperador: 207, 540, 733, 762, 765, 767s., 768s., 772, 777, 799, 803, 832, 845
 Zoroastro: 209s., 567, 830s.
 Zósimo, historiador: 330, 359, 381, 384s., 485, 495, 499
 Zósimo de Roma: 453-456

COLABORADORES

Pablo de la Cruz Díaz Martínez, profesor titular de Historia Antigua de la Universidad de Salamanca.
María Victoria Escribano Paño, profesora titular de Historia Antigua de la Universidad de Zaragoza.
Juan Antonio Estrada Díaz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada.
José Fernández Ubiña, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada.
Francisco Javier Lomas Salmonte, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cádiz.
Mar Marcos Sánchez, profesora titular de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria.
Miguel Pérez Fernández, catedrático de Filología Hebrea de la Universidad de Granada.
José Luis Sicre Díaz, catedrático de Antiguo Testamento de la Facultad de Teología de Granada.
Manuel Sotomayor Muro, catedrático emérito de Historia de la Iglesia Antigua de la Facultad de Teología de Granada.
Ramón Teja Casuso, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria.
Margarita Vallejo Girvés, profesora titular de Historia Antigua de la Universidad de Alcalá.

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Introducción: Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña</i>	9
<i>Siglas y abreviaturas</i>	15
I. EL LEGADO JUDÍO: <i>José Luis Sicre</i>	17
1. La cautividad de Babilonia y su trascendencia religiosa (586-538 a.C.)	18
2. La época del segundo templo	22
3. La época persa y la salvaguarda de la identidad (538-333) ...	23
4. La época griega (333-63 a.C.)	27
4.1. El helenismo	27
4.2. El influjo del helenismo en los judíos	29
4.3. La traducción de los Setenta (Septuaginta o LXX)	32
4.4. La situación política de Judá y la rebelión de los Macabeos	32
4.5. La apocalíptica y el libro de Daniel	34
4.6. Los tres grandes grupos religiosos	37
4.6.1. Los saduceos	37
4.6.2. Los fariseos	38
4.6.3. Los esenios y Qumrán	40
5. El mundo judío en época romana (63 a.C. en adelante)	43
5.1. El dominio de Roma	43
5.2. Los Salmos de Salomón y el problema del mesianismo ..	44
5.3. El reinado de Herodes (37-4 a.C.)	47
5.4. Los hijos de Herodes	48
5.5. Los prefectos romanos de Judea (de Coponio a Pilato) .	49
5.6. La situación en Galilea	49
5.7. Sicarios y zelotas	51
6. La formación del canon bíblico judío	53
6.1. Una obra de selección	53

6.2. ¿Cómo se llevo a cabo la selección?	54
6.3. El canon cristiano del Antiguo Testamento	55
Apéndice documental	56
1. Testimonio de Flavio Josefo sobre fariseos y saduceos ...	56
2. Testimonios antiguos sobre los esenios	57
3. Salmo 17 de Salomón	64
4. Juicio de Josefo sobre Herodes	66
<i>Bibliografía</i>	67
II. JESÚS DE GALILEA: Miguel Pérez Fernández	69
1. La vida de Jesús como problema histórico e historiográfico ..	69
1.1. Etapas en la búsqueda del Jesús histórico	70
1.2. El redescubrimiento de Jesús en el judaísmo	71
1.3. El contexto judeo-helenístico de Jesús	73
2. Visiones de Jesús en los escritos neotestamentarios y en los libros apócrifos	75
2.1. Jesús en los escritos neotestamentarios	75
2.1.1. Los escritos de Pablo	75
2.1.2. El evangelio de Marcos, evangelio del Mesías Hijo de Dios	76
2.1.3. Las fuentes de Mc: las controversias	78
2.1.4. Las fuentes de Mc: los milagros	80
2.1.5. El evangelio de Mateo	83
2.1.6. La fuente de los <i>logia</i>	84
2.1.7. La fuente de las parábolas	85
2.1.8. El evangelio de Lucas	86
2.1.9. El evangelio de Juan	88
2.2. Jesús en los Evangelios apócrifos	90
3. Los testimonios judíos y greco-romanos	92
3.1. Las fuentes judías	93
3.1.1. Galilea en la tradición rabínica	94
3.1.2. La tradición rabínica de un texto de Q: Mt 6,11 y Lc 11,3	96
3.1.3. La tradición rabínica de una parábola de Mateo: Mt 20,1-16	97
3.1.4. La tradición rabínica en Jn 7,23	97
3.2. Las fuentes greco-romanas	98
4. Las enseñanzas de Jesús y su incidencia social y política	98
4.1. El mensaje	98
4.2. El mensajero	102
4.3. Incidencia de Jesús y su mensaje	107
5. Proceso y muerte de Jesús: la responsabilidad de la autoridad judía y romana	108
5.1. Los relatos	108
5.2. La intervención de la autoridad romana	109

5.3. La intervención de la aristocracia sacerdotal	110
Apéndice documental	113
1. Flavio Josefo	113
2. Selección de <i>logia</i> de Jesús en Q	113
3. Textos del <i>Talmud</i> sobre Jesús	115
4. Parábolas rabínicas	115
5. Fuentes greco-romanas sobre Jesús	117
6. Poema targúmico del Mesías guerrero y pacífico	118
<i>Bibliografía</i>	119
III. LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANAS: Juan Antonio Estrada ..	123
Introducción. Algunos criterios para estudiar el cristianismo primitivo	123
1. Jesús y su comunidad de discípulos	126
1.1. Cómo surgió la Iglesia	128
2. El nacimiento de la Iglesia cristiana	130
2.1. La complejidad de la misión a los gentiles	133
2.2. La ruptura con el templo y el sacerdocio judío	138
2.3. Los cambios en la interpretación de la Ley	144
3. Las iglesias carismáticas y las primeras teologías	147
3.1. Los primeros conceptos sobre la Iglesia	149
3.2. La decadencia de la época carismática	152
4. Unidad y pluralidad de la literatura cristiana: corrientes e influencias	157
4.1. La tradición judeo-palestinense	160
4.2. La corriente judeo-cristiana helenista	161
4.3. La corriente pro-pagana	162
5. Origen y evolución de los cargos en las iglesias	164
5.1. Los apóstoles como prototipo de autoridad	165
5.2. Dos tipos de ministerios locales: el judeo-cristiano y el pagano	166
5.3. Cómo surgió una estructura ministerial común	167
5.4. De los cargos a la acumulación de funciones	170
6. Las luchas por la supremacía en la Iglesia	173
7. Rasgos sociales y organizativos de las comunidades	176
7.1. El conservadurismo socio-político y el radicalismo ...	177
7.2. El papel de la mujer y de los laicos en las comunidades	179
Apéndice documental	183
1. Jesús y su comunidad de discípulos	184
2. El nacimiento de la Iglesia cristiana	184
3. Las iglesias carismáticas y las primeras teologías	185
4. Unidad y pluralidad de la literatura cristiana	185
5. Origen y evolución de los cargos en las iglesias	186
6. Las luchas por la supremacía en la Iglesia	186
7. Rasgos sociales y organizativos de las comunidades	186
<i>Bibliografía</i>	186

IV. LOS GRANDES CENTROS DE LA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO:	
<i>Manuel Sotomayor</i>	189
1. Jerusalén	190
1.1. La primera comunidad	191
1.2. La destrucción	194
1.3. La nueva comunidad	196
2. Antioquía de Siria	196
2.1. Breve historia	197
2.2. Cristianos en Antioquía	199
2.3. Centro cultural cristiano	202
3. Edesa	202
3.1. Breve historia	204
3.2. Cristianos en Edesa	207
3.3. La «Escuela de los persas»	208
4. Seleucia-Ctesifonte	208
4.1. Breve historia	208
4.2. El cristianismo en el Imperio persa	211
5. Alejandría de Egipto	211
5.1. Breve historia	212
5.2. El cristianismo en Alejandría	214
5.3. Cristianismo y filosofía	217
6. Roma y Cartago	217
6.1. El cristianismo en Roma	219
6.2. Cartago	221
Apéndice documental	221
1. Listas de los obispos de Roma de los tres primeros siglos	221
2. Listas de los obispos de los tres primeros siglos de Jerusalén, Alejandría y Antioquía, según Eusebio, HE III-VII	222
3. Sobre las iglesias de Jerusalén	223
4. Sobre Edesa	224
<i>Bibliografía</i>	225
V. EL CRISTIANISMO GRECO-ROMANO: <i>José Fernández Ubiña</i>	227
1. Los cristianismos de los siglos II y III	229
1.1. Las corrientes milenaristas: el montanismo	229
1.2. Polemistas y apologetas	232
1.3. Marción y el movimiento gnóstico	235
2. El desarrollo doctrinal	240
2.1. Ortodoxia y herejía	240
2.2. La formación del canon neotestamentario	242
2.3. Las fórmulas de fe	249
3. Las instituciones eclesíásticas	251
3.1. Pervivencia de los ministerios carismáticos	251
3.2. Jerarquía y <i>cursus ecclesiasticus</i>	253
3.3. Los primeros concilios	257

3.4. El primado de Roma	261
4. Culto y espiritualidad cristiana	264
4.1. Los rituales de iniciación. El bautismo	266
4.2. Penitencia y vida religiosa	268
4.3. Eucaristía y solidaridad comunitaria	270
4.4. El matrimonio cristiano	273
5. Iglesias y Padres del siglo III	276
5.1. La iglesia de Cartago: Tertuliano y Cipriano	276
5.2. La Escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes	279
Apéndice documental	282
1. Textos gnósticos	282
2. Crítica de Tertuliano a los herejes de su tiempo	283
3. Importancia de la tradición oral	284
4. El símbolo romano según <i>La tradición apostólica</i>	284
5. El primado de Roma	285
6. Bautismo y eucaristía	286
7. La condena del aborto	288
<i>Bibliografía</i>	289
VI. EL CRISTIANISMO Y EL IMPERIO ROMANO: <i>Ramón Teja</i>	293
1. El encuentro del cristianismo con Roma	293
2. La hostilidad social hacia los cristianos	299
3. La literatura cristiana de la época de los mártires: <i>Actas y Pasiones</i> y el debate de los apologetas	302
4. Las persecuciones de Decio y Valeriano	307
5. De la «pequeña paz» de la Iglesia a la «gran persecución» de Diocleciano	311
6. Apéndice. El cristianismo antes y después de Constantino según el humanista Luis Vives	316
Apéndice documental	318
1. La correspondencia entre Trajano y Plinio el Joven sobre los cristianos [Plinio a Trajano]	318
2. Rescripto de Adriano a Minucio Fundano sobre los cristianos	320
3. Las <i>Actas de los mártires escilitanos</i>	320
4. El juicio de los paganos sobre los cristianos y la defensa de éstos	322
5. La «pequeña paz» de la Iglesia y la relajación moral de los cristianos, en el siglo III	323
6. Mártires y apóstatas en la persecución de Diocleciano ..	324
7. El edicto de tolerancia de Galerio	325
<i>Bibliografía</i>	326
VII. CONSTANTINO Y EL TRIUNFO DEL CRISTIANISMO EN EL IMPERIO ROMANO: <i>José Fernández Ubiña</i>	329
1. La conversión de Constantino	331

1.1. Los dioses de Constantino	331
1.2. La victoria de Puente Milvio y su cristianización	333
1.3. El acuerdo de Milán y su desarrollo legal	339
1.4. La guerra contra Licinio y su dimensión religiosa	343
2. La política religiosa de la monarquía constantiniana	347
2.1. La fe de Constantino y su dimensión política	347
2.1.1. El caso donatista	348
2.1.2. La <i>querella</i> arriana	350
2.2. Los privilegios eclesiásticos y el evergetismo imperial	353
2.2.1. El <i>ordo</i> clerical	353
2.2.2. El evergetismo imperial	356
2.3. La cristianización del Imperio y sus límites	359
3. El nacimiento de la historiografía cristiana	363
3.1. Lactancio	364
3.2. Eusebio de Cesarea	365
3.3. Los inicios de la hagiografía	368
4. La herencia de Constantino	370
4.1. La división del Imperio y la política contra paganos, judíos y donatistas	371
4.2. Privilegios clericales y conflictos doctrinales	372
4.3. Constancio y el triunfo arriano	375
5. La reacción pagana de Juliano el Apóstata	377
5.1. Los proyectos políticos y religiosos de Juliano	377
5.2. La resistencia cristiana	380
5.3. Fracaso y muerte de Juliano	381
Apéndice documental	384
1. Visión crítica del pagano Zósimo sobre la personalidad y la política de Constantino	384
2. La política constantiniana en favor del cristianismo	385
3. Carta de Osio de Córdoba al emperador Constancio (ca. 355)	391
4. Privilegios del clero	391
5. Juliano el Apóstata	393
6. La persecución del paganismo durante la dinastía constantiniana	395
<i>Bibliografía</i>	395

VIII. EL CRISTIANISMO MARGINADO. HETERODOXOS, CISMÁTICOS Y HEREJES DEL SIGLO IV: <i>María Victoria Escribano Paño</i>	399
1. El donatismo	400
1.1. La conformación de la Iglesia donatista y la intervención imperial (de Constantino a Juliano)	401
1.1.1. Una cuestión disciplinar	402
1.1.2. El cisma	403
1.1.3. El concilio de Roma (313)	403

1.1.4. El concilio de Arlés (314)	404
1.1.5. La condena imperial: la persecución de los donatistas (317)	405
1.1.6. Edicto de tolerancia (321): la hegemonía donatista	406
1.1.7. La segunda persecución (343-348)	408
1.1.8. La revancha donatista (361)	409
1.2. El pensamiento donatista y su implantación popular	410
1.3. El donatismo después de Juliano (363-420)	411
1.3.1. Disensiones internas	411
1.3.2. Donatismo y rebeldía política: represión imperial	412
1.4. El resurgimiento de la iglesia católica africana	414
1.4.1. El combate de Agustín de Hipona	414
1.4.2. La acción legislativa	415
1.4.3. La conferencia de las dos iglesias (Cartago, 411)	416
2. El arrianismo y su dimensión política	418
2.1. Los comienzos	420
2.1.1. El cisma meliciano	420
2.1.2. Arrio y su doctrina	421
2.1.3. El concilio de Alejandría (320) y la expulsión de Arrio	422
2.1.4. La división en la iglesia oriental	423
2.2. La intervención de Constantino (318-337)	424
2.2.1. El concilio de Nicea (325)	424
2.2.2. La condena de las tesis de Arrio	426
2.2.3. El símbolo de Nicea	426
2.2.4. Otras disposiciones	427
2.2.5. La rectificación de Constantino y el contraataque de los eusebianos	429
2.2.6. El concilio de Tiro (335) y el exilio de Atanasio	430
2.3. Diarquía política y dualidad teológica en el Imperio (337-353)	430
2.3.1. La intervención del papado	431
2.3.2. El concilio de Roma (341)	432
2.3.3. La respuesta de Oriente: el concilio de Antioquía (341)	432
2.3.4. El concilio de Sárdica (343): la división de las iglesias	433
2.4. Constancio y la imposición del arrianismo homeo en el Imperio (353-361)	434
2.4.1. La búsqueda de la unanimidad teológica: el concilio de Sirmium (357)	436
2.4.2. Los concilios de Rímmini, Seleucia (359) y Constantinopla (360): el triunfo del homeísmo	437
2.5. La reapertura de la querella: de Juliano a Valente (361-378)	439

2.5.1. El concilio de Antioquía (363): la renovación del nicenismo oriental	440
2.5.2. Valente y la vuelta al homeísmo	441
2.5.3. Los progresos del nuevo nicenismo en Oriente	441
2.5.4. La reconciliación con Occidente	442
2.6. <i>Nicaenum</i> y ortodoxia bajo Teodosio	443
2.6.1. El Edicto de Tesalónica (380)	444
2.6.2. El concilio de Constantinopla (381)	446
3. La controversia pelagianista	448
3.1. La doctrina de Pelagio	448
3.2. Los primeros debates: Agustín, Jerónimo, Orosio ...	451
3.3. La condena de las tesis pelagianas	452
3.3.1. Inocencio de Roma contra los pelagianos	453
3.3.2. La rehabilitación del pelagianismo por Zósimo	453
3.3.3. La triple condena de 418	454
3.4. La polémica entre Juliano de Eclana y Agustín de Hipona	455
3.5. El llamado semipelagianismo	457
4. La disputa priscilianista	459
4.1. El primer priscilianismo	459
4.1.1. Ascetismo y lectura de apócrifos	460
4.1.2. La delación de Higinio de Córdoba	461
4.1.3. La acusación de maniqueísmo y magia	462
4.1.4. El concilio de Caesaraugusta (ca. 379)	463
4.2. La intervención del poder imperial	465
4.2.1. Dos eclesiologías enfrentadas: la pugna por la jefatura episcopal	465
4.2.2. El rescripto de Graciano contra los falsos obispos y maniqueos	467
4.3. Los juicios de Tréveris (385): la condena por <i>maleficium</i>	468
4.3.1. Máximo y el concilio de Burdeos (384)	468
4.3.2. La recusación del tribunal episcopal por Prisciliano	469
4.3.3. La dimensión política y social de la querella ..	469
4.3.4. Juicios públicos y condena por <i>maleficium</i> (Tréveris, 385)	471
Apéndice documental	472
1. Leyes contra la herejía	472
2. Constantino y el donatismo	475
3. La imposición del homeísmo por Constancio	476
4. Refutación de Agustín de la tesis pelagiana sobre la bondad y la libertad natural del hombre: la gracia coadyuvante	477
5. Los comienzos del priscilianismo	477
<i>Bibliografía</i>	478

IX. EL IMPERIO CRISTIANO: <i>Francisco Javier Lomas</i>	481
1. Teodosio y el cristianismo como ideología del Estado: autoridad eclesiástica del emperador y compromiso político de la Iglesia ..	481
1.1. El legado de la dinastía valentiniana	481
1.2. Teodosio y el restablecimiento de la ortodoxia en Oriente	485
1.3. El concilio de Constantinopla (381)	487
1.4. Legislación contra la herejía	491
2. La persecución del paganismo	492
2.1. La intolerancia de Graciano	493
2.2. Teodosio I frente al paganismo	495
2.3. Los estertores del paganismo	499
3. La autoridad episcopal de Ambrosio de Milán	502
3.1. <i>El concilio</i> de Aquileya	503
3.2. Magno Máximo y Ambrosio	504
3.3. El asunto del altar a la diosa Victoria en la curia romana	505
3.4. La lucha por las basílicas en Milán	507
3.5. Quema de la sinagoga de Calínico y ataque a los valentinianos	510
3.6. El asunto de Tesalónica	512
4. La polémica cristiano-pagana sobre la decadencia de Roma: Agustín de Hipona	515
4.1. El saco de Roma	515
4.2. Juicios paganos y cristianos sobre el saco de Roma ...	517
4.3. De la perennidad de Roma	518
4.4. Agustín de Hipona contraataca	519
4.5. Crítica a las acusaciones de unos y de otros en los sermones	520
4.6. La ciudad de Dios	524
Apéndice documental	526
1. El catolicismo, religión oficial del Imperio	526
2. Ley teodosiana contra los herejes	526
3. El santo pagano Antonino predice los desastres del paganismo	527
4. Nueva profecía pagana sobre el fin del paganismo	527
5. Ambrosio logra la impunidad cristiana en el asunto de Calínico	528
6. Visión catastrofista del saco de Roma	528
7. Juicios de Agustín sobre la religión de Roma	529
8. Juicio de Agustín sobre la historia de Roma	529
9. La ciudad de Dios	530
<i>Bibliografía</i>	530
X. ESTRUCTURACIÓN DE LAS IGLESIAS CRISTIANAS: <i>Manuel Sotomayor</i> ..	531
1. Expansión geográfica	531
2. Consolidación de la jerarquía	533

2.1. Contactos entre los obispos	533
2.2. Los metropolitanos y los exarcas	535
3. Patriarcados y primado romano	538
3.1. Las sedes privilegiadas	538
3.2. La autonomía de los patriarcas	540
3.3. El papa, patriarca de Occidente	542
3.4. Las tres sedes petrinas	544
3.5. La pentarquía	546
3.6. Otros patriarcas	549
4. El desarrollo diversificado de la disciplina y la liturgia	550
5. Los Padres de la Iglesia	556
5.1. Padres griegos	559
5.2. Padres latinos	562
5.3. Padres orientales	566
6. El culto de los mártires	572
6.1. Las razones de la veneración a los mártires	572
6.2. Las manifestaciones de la veneración	575
6.3. Nuevas motivaciones en el Imperio romano cristianizado	578
Apéndice documental	580
1. La diversidad en la unidad. A propósito de la controversia pascual	580
2. Sobre la sede romana	582
3. Sobre las actas proconsulares	583
4. Sobre el martirio	583
<i>Bibliografía</i>	586
XI. CONTROVERSIAS DOCTRINALES EN LOS SIGLOS V Y VI: <i>Manuel Sotomayor</i>	589
1. La controversia cristológica en el siglo V	589
1.1. La cristología, clave en la historia del cristianismo antiguo	589
1.2. Las dos tendencias cristológicas	594
1.3. Nestorio y Cirilo	598
1.4. El concilio de Éfeso (431)	604
1.5. Eutiques y el II concilio de Éfeso (449)	610
1.6. El concilio de Calcedonia (451)	613
2. La condena del origenismo	618
2.1. Orígenes y origenismo	618
2.2. El origenismo en los monjes de Egipto	620
2.3. El origenismo en Palestina. Las condenas de 543 y 553	627
Apéndice documental	630
1. Cristología de Nestorio	630
2. Cristología de Cirilo de Alejandría	631
3. Fórmula aceptada en la reconciliación (abril 433)	634
4. Sobre el II concilio de Éfeso o «Latrocinio de Éfeso» y doctrina de León I	634

5. Fórmula del concilio de Calcedonia	635
<i>Bibliografía</i>	636
XII. EL MONACATO CRISTIANO: <i>Mar Marcos</i>	639
1. En los orígenes del monacato cristiano: el ascetismo	639
2. Las raíces del monacato cristiano	644
3. El monacato oriental	649
3.1. Egipto	649
3.2. Siria y Mesopotamia	655
3.3. Palestina y península del Sinaí	659
3.4. Asia Menor	661
3.5. Constantinopla	664
4. El monacato occidental	666
4.1. Roma e Italia	669
4.2. Galia	671
4.3. Hispania	672
4.4. El norte de África	676
5. Conclusiones	677
Apéndice documental	678
1. Antonio, modelo de asceta	678
2. Jerónimo critica los «matrimonios espirituales»	679
3. La dureza de la vida eremítica según Jerónimo, quien la experimentó durante algún tiempo en el desierto de Calcis en Siria	679
4. El modo de vida de los monjes de Nitria	679
5. Los diferentes tipos de monjes que habitan en Egipto	680
6. La fama de Simeón Estilita según Teodoreto de Ciro, que le conoció personalmente	681
7. La trayectoria ascética de Melania la Vieja según Paladio de Helenópolis	682
8. Cánones del concilio de Gangra, donde se condenan las prácticas ascéticas de Eustacio de Sebaste y sus seguidores	683
9. La actividad evangelizadora de Martín de Tours según Sulpicio Severo	683
<i>Bibliografía</i>	684
XIII. EL CRISTIANISMO Y LOS PUEBLOS GERMÁNICOS: <i>Pablo C. Díaz</i>	687
1. Conversión frente a cristianización. Un problema de interpretación	687
2. Los godos como paradigma. La primera cristianización	692
3. De Aquitania a Toledo. Los visigodos arrianos	696
4. El reino católico visigodo	708
4.1. La conversión de Recaredo	708
4.2. El concilio III de Toledo	713
4.3. Isidoro de Sevilla	721
4.4. El papel de los concilios visigodos	726

5. El cristianismo africano bajo dominio vándalo	729
6. Italia, las Galias, Britania	736
6.1. Lombardos	736
6.2. Francos	740
6.3. Anglosajones	744
Apéndice documental	747
1. Los godos son incorporados a la herejía arriana	747
2. Los bárbaros vistos como el Anticristo	748
3. Las iglesias de la Galia durante el reinado de Eurico	749
4. La conversión visigoda al catolicismo en Gregorio Magno	750
5. La conversión visigoda al catolicismo en Isidoro de Sevilla	751
6. Recaredo ante el concilio III de Toledo	752
7. Hunerico convoca a los católicos a un debate con los arrianos	753
8. El arrianismo de Rotario	754
9. Conversión de Clodoveo	755
10. Misión de Agustín entre los anglosajones	756
<i>Bibliografía</i>	757
XIV. EL IMPERIO ROMANO DE BIZANCIO. CONFLICTOS RELIGIOSOS:	
<i>Margarita Vallejo Girvés</i>	759
1. La política religiosa de los monarcas bizantinos	760
1.1. Ante una cristiandad dividida	760
1.2. El usurpador Basilisco. Una nueva orientación	765
1.3. El emperador Zenón	767
1.4. El emperador Anastasio y el cambio con Justino I	768
1.5. Justiniano	771
1.6. El siglo VII: Heraclio, Constante II, Constantino IV y Justiniano II	775
2. La sede patriarcal de Constantinopla	779
3. La actividad misionera de la iglesia bizantina	788
4. La espiritualidad bizantina	794
4.1. El monacato bizantino	795
4.2. El clero bizantino	796
4.3. Mística y teología bizantina	797
Apéndice documental	802
1. Sobre la política religiosa de los monarcas bizantinos	802
2. Sobre la sede patriarcal de Constantinopla	808
3. Sobre la actividad misionera de la iglesia bizantina	809
4. Sobre la espiritualidad bizantina	811
<i>Bibliografía</i>	813
XV. EL CRISTIANISMO EN ORIENTE: <i>Manuel Sotomayor</i>	815
1. La iglesia siria occidental o antioquena	816

1.1. Divisiones tras Nicea, Éfeso y Calcedonia	816
1.2. La iglesia siria occidental o «monofisita»	820
1.3. La iglesia siria occidental calcedoniana (melkita)	825
1.4. La iglesia maronita	827
2. La iglesia siria oriental y su expansión misionera	830
2.1. Persecuciones	831
2.2. Organización de la iglesia	832
2.3. Nueva orientación teológica	834
2.4. El matrimonio de los obispos	835
2.5. La expansión misionera	837
2.6. La iglesia malabar	840
3. La iglesia armenia	841
3.1. Una nación en lucha perpetua por su supervivencia	841
3.2. El cristianismo	842
4. La iglesia de Georgia	846
5. La iglesia copta	849
5.1. La iglesia helenística alejandrina	849
5.2. El cristianismo copto	851
6. La iglesia de Etiopía	854
6.1. El reino de Axum	854
6.2. La cristianización	855
Apéndice documental	859
1. Sobre el cristianismo en Georgia	859
2. Sobre Frumencio y el reino de Axum	865
<i>Bibliografía</i>	867
XVI. EL ARTE EN EL CRISTIANISMO ANTIGUO: <i>Manuel Sotomayor</i>	869
1. El rechazo a las imágenes en los primeros cristianos	869
2. La irrupción de la imagen	873
2.1. Las pinturas de las «catacumbas»	874
2.2. Dura-Europos	881
2.3. Los sarcófagos	883
3. La arquitectura al servicio de la Iglesia	888
3.1. Las basílicas	890
3.2. Los baptisterios	897
Apéndice documental	900
1. Prohibición de imágenes	900
2. Edificios de culto antes del año 313	902
3. Basílicas de planta en cruz	902
<i>Bibliografía</i>	903
<i>Bibliografía general: Manuel Sotomayor Muro y José Fernández Ubiña</i>	905
<i>Índice de nombres</i>	911
<i>Colaboradores</i>	929
<i>Índice general</i>	931