Hubert Jedin

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

II

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA
Volumen 77

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Publicado bajo la dirección de
HUBERT JEDIN

II



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1980

HUBERT JEDIN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO SEGUNDO

LA IGLESIA IMPERIAL DESPUÉS DE CONSTANTINO HASTA FINES DEL SIGLO VII

Por

KARL BAUS - HANS-GEORG BECK - EUGEN EWIG
HERMANN JOSEF VOGT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1980

Versión castellana de ALEJANDRO LATOR ROS, de la obra publicada bajo la dirección de HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomos II_1 y II_2 Por KARL BAUS, HANS-GEORG BECK, EUGEN EWIG y HERNAMN JOSEF VOGT, Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1973 y 1975

© *1973 y 1975 Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau*
© *1979 Editorial Herder S.A., Barcelona*

ISBN 84-254-1097-5 Rústica
ISBN 84-254-1098-3 Tela

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 31.375-1979 — PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Índice de siglas 9
Prólogo 13
Bibliografía general 16

I. Fuentes 16
II. Exposiciones 18
III. Trasfondo histórico 21

PARTE PRIMERA: DESDE NICEA A CALCEDONIA

Sección primera: La Iglesia en el marco de la política religiosa del imperio 27
I. Del reconocimiento de la igualdad de derechos del cristianismo a la posición de privilegio otorgada por Constantino 27
II. Inicios y evolución de la disputa arriana hasta la muerte de Constantino (337) 45
III. La lucha por el símbolo niceno reinando los hijos de Constantino 67
IV. La tentativa de restauración pagana bajo el emperador Juliano (361-363) 90
V. Designación del arrianismo. Triunfo definitivo de la teología de Nicea en el concilio de Constantinopla (381) . 101
VI. Relación entre la Iglesia y el Estado en el siglo IV. La «Iglesia del imperio» 126

Sección segunda: Las controversias teológicas hasta mediados del siglo V 143
VII. La cristología hasta el concilio de Éfeso (431) . . . 143
VIII. De Éfeso a Calcedonia 163

IX. La disputa acerca de Orígenes en la transición del siglo cuarto al quinto 181
X. El priscilianismo 191
XI. La polémica donatista 200
XII. Pelagio y sus consecuencias 233

Sección tercera: Vida interna de la Iglesia 256
XIII. La actividad misionera 256
1. La cristianización de la población del imperio . . 257
2. Cuestiones del método misionero 296
3. Primer contacto del cristianismo con los germanos y conversión de los godos 310
XIV. Estructura y organización de la Iglesia del imperio . . 319
XV. Evolución del primado romano desde Milcíades a León I 338
XVI. El clero de la Iglesia del imperio 369
XVII. La liturgia 395
XVIII. La predicación y la religiosidad 418
XIX. El monacato en el primitivo cristianismo. Evolución y propagación en Oriente 457
I. Antecedentes en la historia de las religiones . . 457
II. Evolución y propagación en Oriente 465
1. Egipto. El anacoretismo primitivo. Los pacomianos. El monacato del desierto de Nitria y Sketis 466
2. El monacato en Palestina y Siria 486
3. El monacato en Asia Menor y Constantinopla . 500
4. El mesalianismo 507
XX. El monacato del Occidente latino 510
XXI. Iglesia y sociedad 536

PARTE SEGUNDA: LA PRIMITIVA IGLESIA BIZANTINA

Bibliografía 573
XXII. El *Henótico* y el cisma acaciano 575
XXIII. La estructuración de la Iglesia imperial bizantina en la era del emperador Justiniano I 591
XXIV. Las fluctuaciones de Justiniano. Las agitaciones origenistas 603
XXV. La disputa de los Tres Capítulos y el V concilio ecuménico. El fin del período justinianeo 612
XXVI. Los herederos de Justiniano. Monoenergetismo y monotelismo 621
XXVII. La aparición de las Iglesias nacionales en los territorios fronterizos del imperio bizantino 630
XXVIII. El primitivo monacato bizantino 655
XXIX. La literatura teológica y religiosa 662

XXX. Organización y vida interior de la Iglesia imperial de Oriente 671
XXXI. La actividad misionera de la primitiva Iglesia imperial bizantina 682
XXXII. La irrupción del islam 688

PARTE TERCERA: LA IGLESIA LATINA EN LA TRANSICIÓN A LA ALTA EDAD MEDIA

Sección primera: La labor misionera de la Iglesia latina 699
Bibliografía 699
XXXIII. Los comienzos del cristianismo en Irlanda y Escocia . 704
XXXIV. La conversión de los francos y borgoñones. Origen y estructuración de la Iglesia nacional merovingia . . . 713
XXXV. Los germanos orientales y el catolicismo. Suevos y visigodos en Hispania. La Iglesia nacional de la Hispania goda 757
XXXVI. Los longobardos en Italia 779
XXXVII. La conversión de los anglosajones y el nacimiento de la Iglesia anglosajona 795

Sección segunda: Vida intraeclesial hasta las postrimerías del siglo VII 815
XXXVIII. El cristianismo norteafricano desde el comienzo de la dominación vándala hasta la invasión islámica 815
XXXIX. El papado entre Bizancio y los reinos germánicos desde Hilario (461-468) hasta Sergio I (687-701) 831
XL. La organización de la Iglesia y el clero 859
XLI. Liturgia, pastoral, piedad 888
XLII. El monacato latino desde mediados del siglo V hasta fines del siglo VII 928
XLIII. Discusiones teológicas 952
XLIV. Últimas resonancias de la antigua literatura cristiana . 988

Tabla cronológica 1015

Índice analítico 1020

ÍNDICE DE SIGLAS

Las siglas del volumen I, p. 9-19 y p. 104-106 no se repiten aquí.

AHC = «Annuarium historiae conciliorum», Amsterdam 1969ss.
AHP = «Archivum historiae Pontificiae», Roma 1969ss.
AHVNrh = «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln», Colonia 1855ss.
AkathKR = «Archiv für katholisches Kirchenrecht», Maguncia 1857ss.
ALTANER-STUIBER = B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, Friburgo ^{7}1966.
AM = *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, Stuttgart 1876ss.
AMrhKG = «Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte», Espira 1949ss.
ASRomana = «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria», Roma 1878-1934 (desde 1935: ADRomana).
AUF = «Archiv für Urkundenforschung», Berlín 1908ss.
BALAC = «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes», París 1911ss.
BECH = «Bibliothèque de l'École des Chartes», París 1839ss.
BiblAug = «Bibliothèque Augustinienne», París 1949ss.
BNJ = «Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher», Atenas-Berlín 1920ss.
BRAH = «Boletín de la Real Academia de la Historia», Madrid.
BullInstrFrArchOr = «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», París 1901ss.
ByZ = «Byzantinische Zeitschrift», Leipzig-Munich 1892ss.
CahArch = «Cahiers archéologiques», París 1950ss.
CD = «La Ciudad de Dios», El Escorial 1872ss.
COD = *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed.* Centro di documentazione di Bologna, Basilea - Barcelona - Friburgo - Roma - Viena 1962.
Cod. Just. = *Codex Justinianus*, rec. P. KRUEGER, Berlín 1906.
Cod. Theod. = *Codex Theodosianus*, pub. por TH. MOMMSEN - P. MEYER, Berlín 1905.

Coll. Avell. = *Epistolae imperatorum pontificum aliorum*, pub. por O. GUENTHER, CSEL 35, Viena 1895-98.
Coll Cist = «Collectanea Cisterciensia», Forges (Bélgica).
CollMechl = «Collectanea Mechliniensia», Malinas 1923ss.
Corsi di Ravena = *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravena 1954ss.
CRAIBL = «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», París 1857ss.
CRAIC = «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», París 1857ss.
DR = «Downside Review», abadía de Downside, Bath (Inglaterra).
DZ = H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma-Nueva York ^{36}1976). Con el signo † nos referimos a la edición castellana *(El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963).
DSp = «Dictionnaire de Spriritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire», publicado bajo la dirección de M. Viller, París 1932ss.
DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, dir. por A. VACANT y E. MANGENOT, cont. por E. AMANN, París 1930ss.
EvTh = «Evangelische Theologie», Munich 1956ss.
FStud = «Franziskanische Studien», Werl 1914ss.
GGA = «Göttinger Gelehrte Anzeigen», Berlín 1738ss.
HS = «Hispania Sacra», Madrid 1948ss.
IP = P. F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum*, Italia Pontificia, I-VIII Berlín 1906-35.
IRM = «International Review of Mission», Londres 1911ss.
JR = «The Journal of Religion», Chicago 1921ss.
JRS = «The Journal of Roman Studies», Londres 1919ss.
LP = *Liber Pontificalis*, pub. por L. DUCHESNE - C. VOGEL, 3 vols., París ^{3}1955-57.
MA = «Le Moyen-âge. Revue d'historie et de philologie», París 1888ss.
MCom = «Miscellanea Comillensis», Comillas 1943ss.
MG = «Monumenta Germaniae Historica» (500 a.C.-1500); *Indices* por O. HOLDER - EGGER y K. ZEUMER, Hannover-Berlín 1826ss.
Abteilungen: MGCap = *Capitularia;* MGEp = *Epistolae;* MGLL = *Leges;* MGSS rer. Lang. = *Scriptores rerum Langobardicarum;* MGSS rer. Mer. = *Scriptores rerum Merovingicarum.*
MIÖG = «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung» (Innsbruck) Graz-Colonia 1880ss.
MiscHistEccl = «Miscellanea historiae ecclesiasticae», Lovaina 1970ss.
MRW = «Missionswissenschaft und Religionswissensnschaft», Münster 1938-41; 1947-49.
NThT = «Nederlands Theologisch Tijdschrift», La Haya 1945ss.
NZM = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Schöneck, Suiza 1944ss.
ÖAKR = «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», Viena 1949ss.

PEFQSt = «Palestine Exploration Fund Quarterly Statements», Londres 1868ss.
PJ = «Palästina-Jahrbuch», Berlín 1905ss.
PTS = «Patristische Texte und Studien», Berlín 1964ss.
RBK = *Reallexikon der byzantinischen Kunst*, pub. por K. WESSEL, Stuttgart 1963ss.
RDC = «Revue du droit canonique», Estrasburgo 1950ss.
RechAug = «Recherches Augustiniennes», París 1958ss.
RHistSudEur = «Revue d'histoire du Sudest-Européen», Bucarest 1913ss.
RHSp = «Revue d'Histoire de la Spiritualité», París 1972ss (continuación de RAM, que mantiene la numeración de tomo y año).
RhVjBl = «Rheinische Vierteljahrblätter», Bonn 1931ss.
RMA = «Revue du Moyen-Age latin», Estrasburgo 1945ss.
RMab = «Revue Mabillon», Ligugé 1921ss.
RömHM = «Römische Historische Mitteilungen», Graz-Colonia 1858ss.
RPh = «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», París 1926ss.
RQH = «Revue des questions historiques», París 1866ss.
RSDI = «Rivista di storia del diritto italiano», Milán 1927ss.
RThom = «Revue Thomiste», París 1893ss.
SChr = «Sources Chrétiennes», París 1940ss.
SM = «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden», Munich 1880ss, nueva serie 1911ss.
SMSR = «Studi e materiali di storia delle religioni», Roma 1929ss.
SSL = «Spicilegium sacrum Lovaniense», Lovaina 1922ss (hasta 28 tomos).
Stpatr = *Studia patristica. Papers presented to the (First...) International Conference on Patristic Studies held at Christ Church Oxford*, Berlín, TU, 1957ss.
StChH = «Studies in Church History», Cambridge 1964ss.
StudMon = «Studia Monastica», Montserrat 1959ss.
ThPh = «Theologie und Philosophie», Friburgo 1966ss (continuación de «Scholastik»).
ThStK = «Theologische Studien und Kritiken», Gotha 1828ss.
Tpatrlit = «Textus patristici et liturgici», Ratisbona 1964ss.
TQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Suttgart 1946ss.
VetChrist = «Vetera Christianorum», Bari 1964ss.
WSt = «Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie», Viena.
ZBLG = «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», Munich 1928ss.
ZdAdL = «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», Wiesbaden 1869ss.
ZGObrh = «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», Karlsruhe 1851ss.
ZS = «Zeitschrift für Semitistik», Leipzig 1922ss.
ZSKA = ZSavRGkan.
ZWTh = «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» (Jena, Halle, Leipzig), Frankfurt del Meno 1858-1913.

PRÓLOGO

El trabajo de preparación de este tomo, iniciado ya en el verano de 1963, se vio dos veces interrumpido durante largo tiempo a causa de dos graves enfermedades del autor. El consiguiente debilitamiento de su salud impuso luego pausas cada vez más largas. La ejecución del trabajo se retrasó también por la circunstancia de que la obra, concebida en un principio en forma de mero manual, se fue transformando poco a poco en exposición documentada a base de las fuentes. Permítasenos señalar dos temas del volumen, a los que se ha dedicado un espacio relativamente mayor. La actividad misional de la Iglesia, que hasta ahora no se había tratado en los manuales, o sólo se había hecho de forma insuficiente, exigía perentoriamente que los hechos particulares fuesen recogidos y ordenados mediante el frecuente recurso a los resultados alcanzados por la investigación arqueológica, a fin de lograr una caracterización y valoración, por lo menos a manera de esbozo, de la labor misionera de la Iglesia del imperio. Los dos capítulos relativos al desarrollo del monacato antiguo debían examinar y elaborar los resultados del intenso trabajo de investigación de los últimos cincuenta años acerca de este fenómeno de la antigua Iglesia, tan importante en la historia y tan preñado de consecuencias. Una reducción considerable de los capítulos ya acabados habría significado renunciar a la abundante documentación a base de fuentes utilizadas por primera vez, y a una serie de referencias bibliográficas laboriosamente recogidas. Como ya ha ocurrido con el primer tomo, no faltarán quienes también en este segundo juzguen insuficiente la selección que se ha hecho de las indicaciones bibliográficas. El autor

ha decidido prescindir de aproximadamente una tercera parte de la literatura secundaria recopilada, y en casos de duda ha optado por indicar las monografías y artículos que, aparte de su contenido material, ofrecen una bibliografía especialmente completa sobre el tema.

Nadie conoce mejor que el autor los límites y los puntos débiles de un manual. Éstos se deben en parte a lagunas objetivas en el estado de la investigación, en cuanto que determinadas cuestiones no han sido tratadas todavía en absoluto o sólo lo han sido insuficientemente. Existen además dificultades de interpretación de las fuentes en algunas cuestiones particulares, en las cuales no se ha podido alcanzar todavía un punto de vista unitario dentro de la investigación. En el marco de un manual sólo cabe hacer breves referencias a tales lagunas o al estado de las cuestiones controvertidas. Finalmente, un manual debe hacer también una selección entre los temas que se le presentan; selección que, si bien no quiere pasar por alto ninguna cuestión de importancia, depende sin embargo en cierta medida del enfoque y valoración de los hechos propia del autor y, por consiguiente, subjetiva. Por esta razón, junto con la satisfacción por haber llevado a término su trabajo, el autor siente de él lo que san Agustín sentía de su predicación: *mihi prope semper sermo meus displicet (De catech. rud.* 2, 2).

El autor se siente profundamente obligado a la editorial por sus atenciones, y sobre todo a su buen amigo Hubert Jedin por haberle animado constantemente y con la mayor comprensión a llevar adelante su trabajo. Merece una especial mención de gratitud su discípulo doctor Reinhard Hübner, profesor auxiliar en la universidad de Bonn, por su incesante aportación de fotocopias de artículos de revistas poco al alcance de la mano. El índice de materias se debe a la solicitud del doctor J. Martin *, encargado de curso de la universidad de Constanza.

Debo dar también las gracias a mis colegas en el tomo II de este manual, los profesores Hans-Georg Beck y Eugen Ewig, que por consideración hacia mí han tenido que aguardar la publicación de sus trabajos terminados ya hace bastante tiempo.

* Su adaptación al castellano es obra de J. Soler García, catedrático de instituto.

El hecho de que, al fin, pueda publicarse este segundo tomo, colmando así la última laguna que quedaba de la obra, se ha debido principalmente a mi discípulo, el profesor Hermann Josef Vogt (Tubinga), que se prestó a dejar pendientes algunos trabajos propios, a fin de poder escribir los cuatro capítulos que restaban de la obra, logrando dominar con rapidez y seguridad las respectivas fuentes y bibliografía.

No en último término doy gracias por su paciencia a los suscriptores de esa obra.

KARL BAUS

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

La bibliografía del vol. I, p. 92-104 se presupone también en este volumen, donde citamos únicamente, para las épocas correspondientes, las fuentes no mencionadas allí, las nuevas publicaciones y las nuevas ediciones. Véase, complementariamente, pp. 573-75 y 699-703 del presente tomo.

I. FUENTES

El *Supplementum*, pub. por A. HAMMAN, a los vols. 1-96 de la *Patrología Latina* de J.P. MIGNE existe en una edición de 4 vols. (= PLSuppl); siguen todavía un fascículo de *Addenda* y los índices generales.

Para el *Corpus Christianorum* (CChr) ha aparecido J.-M. CLÉMENT, *Initia Patrum latinorum*, Turnhout 1971.

Las *Fuentes patrísticas* se hallan publicadas en las nuevas series: *Patristische Texte und Studien* (= PTS), pub. por K. ALAND y W. SCHNEEMELCHER, Berlín 1964ss.

Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte (TKThG), pub. por G. RUHBACH y otros, Gütersloh 1966ss.

Traditio Christiana (TradChr), *Texte und Kommentare zur patristischen Theologie*, pub, por A. BENOÎT y otros, Zurich 1969ss.

Ediciones de textos litúrgicos

P.E BRIGTHMAN - C.E. HAMMOND, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies*, Oxford ²1965.

Textus patristici et liturgici (Tpatrlit), ed. Institutum Liturgicum Ratisbonense, Ratisbona 1964ss.

KL. GAMBER, *Codices liturgici antiquiores*, Friburgo, Suiza ²1968.

Cánones conciliares

P.P. JOANNOU, *Les canons des conciles oecuméniques; Les canons des synodes particuliers*, en *Pubbl. della Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique* (II^e-IX^e siècles), t. 1, Grottaferrata 1962.

id., *Les canons des Pères grecs*, ibid., t. 2 con índice analítico, ibid., 1963-64.

J. VIVES - T.M. MARTÍNEZ - G.M. DÍEZ, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid 1963.

Concilia Galliae A.314 - A.506, pub. por C. MUNIER, en CChr 148, Turnhout 1963.

Inscripciones antiguas cristianas

Die Inscriptiones christianae urbis Romae, nova series de A. SILVAGNI, han sido mejoradas por A. FERRUA en los vols. IV y V, Ciudad del Vaticano 1964-71. Colección de las inscripciones de los museos vaticanos pub. por H. ZILIACUS, *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani*, 2 vols., Helsinki 1963.

E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, en 2.ª ed. de J. MOREAU; cf. al respecto vol. IV: *Supplementum*, pub. por J. MOREAU - H.I. MARROU, Berlín-Zurich 1967.

J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona ²1969.

W. BOPPERT, *Die frühchristlichen Inschriften des Mittelrheingebietes*, Maguncia 1971. Cf. sobre ello E. MEYER, *Einführung in die lateinische Epigraphik*, Darmstadt 1973, bibliog.

A las *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* han de añadirse los vols. V, VI y VII (hasta 1970).

A.C. BANDY, *The Greek Inscriptions of Crete*, Atenas 1970.

Numismática

K. CHRIST, *Antike Numismatik. Einführung und Bibliographie*, Darmstadt 1967.

H. MATTINGLY-E.A. SYDENHAM, *The Roman Imperial Coinage*, vol. VI: *From Diocletian to Maximianus (294-313)*, por C.H. SUTHERLAND; vol. VII: *Constantine and Licinius (313-337)*, por P.M. BRUUN, Londres 1966-67.

Colecciones de leyes civiles

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges et novellae ad Theodosianum pertinentes, rec. TH. MOMMSEN - R.P.M. MEYER, 2 vols., Berlín ²1954.

Corpus iuris civilis, rec. P. KRUEGER - TH. MOMMSEN - R. SCHOELL-G. KROLL.
I: *Institutiones et Digesta*, Berlín ¹⁶1959.
II: *Codex Justinianus*, ibid. ¹²1959.
III: *Novellae*, ibid. ⁷1959.

C. PHARR, *The Theodosian Code. A. Translation with Commentary, Glossary and Bibliography*, Princeton 1952.

P.R. COLEMAN - NORTON, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, 3 vols., Londres 1966.

II. EXPOSICIONES

1. *Historia general de la Iglesia*

L.J. ROGIER - R. AUBERT - M.D. KNOWLES, *Geschichte der Kirche*, I: *Von der Gründung der Kirche bis zur Gregor d. Grossen*, por J. DANIÉLOU y H.-I. MARROU, Einsiedeln 1963; tr. cast. *Nueva Historia de la Iglesia*, tomo I, Cristiandad, Madrid 1964.

B. LLORCA, *Historia de la Iglesia católica*, I: *Edad antigua*, Madrid ^{4}1964.

K.D. SCHMIDT - E. WOLF, *Die Kirche in ihrer Geschichte*, C 1: R. LORENZ, *Das vierte bis sechste Jahrhundert* (Westen), Gotinga 1970.

R. KOTTJE - B. MOELLER, *Ökumenische Kirchengeschichte*, I: *Alte Kirche und Ostkirche*, Munich 1970.

C. ANDRESEN, *Die Kirche der alten Christenheit*, Stuttgart 1971.

2. *Historia de la Iglesia de los diversos países*

CHR. PAPADOPOULOS, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Jerusalén 1910.

id., Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Alejandría 1935.

id., Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alejandría 1951.

G.I. KONÏDARIS, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος, Atenas 1954.

R. DEVREESSE, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, París 1945.

E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* I^{2}, II^{2}, III, París 1964-66.

E. DE MOREAU, *Histoire de l'église en Belgique* I, Bruselas ^{2}1945.

Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* I, Madrid 1929.

Q. ALDEA VAQUERO y otros, *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid 1972ss.

I.H. DEANESLEY, *The Pre-Conquest Church in England*, Londres 1953.

M.W. BARLEY - R.P.C. HANSON (dirs.), *Christianity in Britain*, Lester UP 1968.

L. GOUGAUD, *Christianity in Celtic Lands*, Londres 1932.

A.R. MACEWEN, *History of the Church in Scotland* I, Londres 1913.

H.M. CHADWICK, *Early Scotland*, Cambridge 1949.

W. DELIUS, *Geschichte der irischen Kirche*, Munich-Basilea 1954.

P.J. CORISH (dir.), *A History of Irish Catholicism* I, Dublín 1967ss.

E. TOMEK, *Kirchengeschichte Österreichs* I, Innsbruck-Viena 1935.

J. WODKA, *Kirchengeschichte Österreichs*, Viena 1959.

TH. SCHWEGLER, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz*, Stans ^{2}1943.

R. PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz* I, Zurich 1964.

B. BAUERREISS, *Kirchengeschichte Bayerns* I, St. Ottilien ^{2}1958.

3. *Historia de la literatura cristiana antigua*

B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, Friburgo ^{7}1966; tr. cast. Espasa-Calpe, Madrid 1973.

P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* IV-VII, París 1912-1923 y reimpr.

P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, París ^{2}1948.

A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jh.*, Munich 1949.

N.K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres 1955.

I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Roma ^{2}1965.

4. *Historia de los dogmas*

R.P.C. HANSON, *Tradition in the Early Church*, Londres 1962.

B. LOSHE, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1963.

A. DEMPF, *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*, Stuttgart 1964.

J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Londres ^{3}1965.

A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I: *Die Zeit der alten Kirche*, Gütersloh 1965.

A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, Londres 1965.

M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident 335-430*, París 1967.

K.F. MORRISON, *Tradition and Authority in the Western Church 300-1140*, Princeton 1969.

H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* I, Cambridge, Mass. ^{3}1970.

E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et «La Foi» de Nicée*, París 1972.

5. *Historia de los concilios*

Le Concile et les Conciles, París 1960, trad. alem., Stuttgart 1962; trad. cast.: *El Concilio y los concilios*, Estela, Barcelona 1966.

A. GRILLMEIER - H. BACHT (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon*, Wurzburgo ^{2}1962.

G. DUMEIGE - H. BACHT, *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, I: I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel*, Maguncia 1964; II: P.TH. CAMELOT, *Ephesus und Chalkedon*, Maguncia 1963, trad. cast.: *Historia de los concilios ecuménicos*, I-II, Eset, Vitoria 1968-1971.

A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Gotinga 1965.

6. *Historia de la liturgia*

J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid ^{4}1965.

A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona ^{2}1967; trad. alem. de M. Prager, 2 vols., Friburgo 1963-65.

M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I-IV, Milán ^{3}1964-69; trad. cast.: *Historia de la liturgia*, 2 vols., BAC, Madrid.

H.A. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma ^{2}1965.

Th. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965.

J.A. JUNGMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Friburgo, Suiza 1967.

E. CATTANEO, *Introduzione alla storia liturgica occidentale*, Roma ^{2}1969.

W. NAGEL, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Berlín ²1970.
J. DANIÉLOU, *La catéchèse aux premiers siècles*, París 1968.
J.B. SCHNYDER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Friburgo 1969.
W. SCHÜTZ, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlín 1972.

7. *Historia de la piedad*
H. DELEHAYE, *Sanctus*, Bruselas 1927.
id., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas ²1933.
A. GRABAR, *Martyrium*, 3 vols., París 1946.
B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950.
R. AIGRAIN, *L'hagiographie*, París 1953.
H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas ⁴1954.
TH. KLAUSER, *Christlicher Martyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*, Colonia 1960.
J.A. JUNGMANN, *Christliches Beten im Wandel und Bestand*, Munich 1969.
A. HAMMAN, *La oración*, Herder, Barcelona 1967.

8. *Monacato*
K. HEUSSI, *Ursprung des christlichen Mönchtums*, Tubinga 1936.
G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma 1961.
Théologie de la vie monastique. Études sur la doctrine patristique, París 1961.
Los monjes y los estudios, Poblet (Tarragona) 1963.
S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ, Münster 1964.
U. RANKE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964.
B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Münster 1969.
ST. SCHIEWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* I-III, Viena 1904-38.
Il monachesimo orientale, Roma 1958.
D.J. CHITTY, *The Desert a City*, Londres 1965.
W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, tesis, Friburgo 1957.
O. CHADWICK, *Western Ascetism*, Londres 1958.
J. DÉCARREAUX, *Die Mönche und die abendländische Zivilisation*, Wiesbaden 1965.

9. *Historia del derecho y las constituciones*
J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'église au IV^e et V^e siècles*, París 1957.
P. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, I: *Die katholische Kirche*, Weimar ⁴1964.
W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts* I, Viena ²1960.

10. *Iglesia y Estado*
K.M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, Nueva York 1941.

A.A. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* II, Tubinga 1959.
H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich 1961.
A.W. ZIEGLER, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart*, I: *Geschichte*, Munich 1969.
R. KLEIN (dir.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971.

11. *Iglesia y cultura*
G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter* I, Paderborn ³1936; tr. cast. *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media*, tomo I, Fax, Madrid 1955.
H.-I. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, París ⁴1958.
H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958.
O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966.
A. WIFSTRAND, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Berna 1967.
M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, París 1972.
Ch.N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México 1949.

12. *Arqueología cristiana y arte antiguo cristiano*
C. ANDRESEN, *Einführung in die christliche Archäologie = Die Kirche in ihrer Geschichte* I, B 1, Gotinga 1971.
A. GRABAR, *Die Kunst des frühen Christentums; Die Kunst im Zeitalter Justinians*, en *Universum der Kunst* IX-X, Munich 1967.
F. GERKE, *Spätantike und frühes Christentum = Kunst der Welt*, Baden-Baden 1967.
R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmsworth 1965.
A. KHATCHATRIAN, *Les Baptistères paléochrétiens*, París 1962.
H. KÄHLER, *Die frühe Kirche. Kult und Kulturraum*, Berlín 1972.
P. TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bolonia 1966.
TH. KLAUSER, *Frühchristliche Sarkophage in Wort und Bild*, Olten 1966.
F.W. DEICHMANN (dir.), *Repertorium der altchristlichen Sarkophage*, I: preparado por G. BOVINI - H. BRANDENBURG, Wiesbaden 1966ss.
H. KARPP, *Die Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*, Baden-Baden 1966.
E. SAUSER, *Frühchristliche Kunst. Sinnbild und Glaubensaussage*, Innsbruck 1966.
G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Berlín 1966ss.
A. GRABAR, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Princeton 1968.

III. TRASFONDO HISTÓRICO

1. *Historia del imperio romano tardío*
K. CHRIST, *Römische Geschichte, Einführung, Quellenkunde, Bibliographie*, Darmstadt 1973.

O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V-VI, reimpr. Darmstadt 1966.
F.W. WALBANK, *The Decline of the Roman Empire in the West*, Londres 1946.
E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, I², II. París 1949-59.
S. MAZZARINO, *Trattato di Storia Romana* II, Roma 1956.
H. DANNENBAUER, *Die Entstehung Europas* I, Stuttgart 1959.
L. MUSSET, *Les invasions. Les vagues germaniques*, París 1965.
F. LOT, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, París ³1968.
R. RÉMONDON, *La crise de l'empire romain*, París ²1970.
P. BROWN, *The World of Late Antiquity*, Londres 1971.
R. FOLZ - A. GUILLOU - L. MUSSET - D. SOURDEL, *De l'antiquité au monde médiéval*, en *Peuples et civilisations* V, París 1972.
A. PIGANIOL, *L'empire chrétien 325-395*, París ²1972.
A.H.M. JONES - J.R. MARTINDALE - J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire* I: *A.D. 260-395*, Londres 1971.

2. *Historia de la cultura y la religión*
J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg ²1929.
P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, París 1936.
H. - I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, Eudeba, Buenos Aires 1965.
H. MATTINGLY, *Roman Civilization*, Londres 1959.
K. BÜCHNER, *Römische Literaturgeschichte*, Stuttgart ³1962.
A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, Berna-Munich ²1963; tr. cast. *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid 1968.
J. STRAUB, *Heidnische Geschichtesapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn 1963.
A. MOMIGLIANO (dir.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the 4th Century*, Oxford 1963.
J. VOGT, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur*, Zurich 1965.
J. STRAUB, *Regeneratio imperii*, Darmstadt 1972.

3. *Historia del derecho, de la economía y la sociedad*
S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma 1951.
M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Roman Empire* I-III, Londres ²1959.
S. DILL, *Roman Society in the Last Century of the Roman Empire*, Nueva York ²1958.
W. SEYFARTH, *Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus*, Berlín 1963.
F. WIEACKER, *Recht und Gesellschaft in der Spätantike*, Stuttgart 1964.
A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey* I-IV. Oxford 1964.

F. DE MARTINO, *Le istituzioni politiche e la società del tardo Impero fino alla caduta della parte di Occidente*, Nápoles 1967.
J. GAUDEMET, *Les institutions de l'antiquité*, París 1967.
J. GAGÉ, *Les classes sociales dans l'empire romain*, París ²1971.
N. BROCKMEYER, *Sozialgeschichte der Antike*, Stuttgart 1972.

4. *Medios auxiliares*
H. JEDIN - K.S. LATOURETTE - J. MARTIN, *Atlas zur Kirchengeschichte*, Friburgo 1970.
Grosser Historischer Weltatlas, parte I: *Vorgeschichte und Altertum*, por H. BENGTSON y VL. MILOJCIC, Munich ⁵1972.
Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, auf der Grundlage von Pauly-Wissowa, pub. por K. ZIEGLER y W. SONTHEIMER, Stuttgart 1964ss.
Lexikon der antiken Welt, pub. por G. ANDRESEN - H. ERBSE - O. GIGON y otros, Zurich 1965, aparece con complementos bibliográficos en volúmenes individuales de la Deutschen Taschenbuchverlag, Munich 1969ss.
A. BLAISE - H. CHIRAT, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout ³1967.
N.G.L. HAMMOND - H.H. SCULLARD, *The Oxford Classical Dictionary*, Clarendon Press, Oxford ²1970.
F.L. CROSS - E.A. LIVINGSTONE, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, ²1974.

Parte primera

DESDE NICEA A CALCEDONIA

Por Karl Baus y Eugen Ewig

Sección primera

LA IGLESIA EN EL MARCO DE LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL IMPERIO

I. Del reconocimiento de la igualdad de derechos del cristianismo a la posición de privilegio otorgada por Constantino

FUENTES: Primeramente las citadas en el vol. I *cap.* XXIX-XXX. Existe en preparación una nueva edición de la *Vita Constantini* para GCS, cf. del mismo, *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea,* Berlín 1962, TU 84; id., *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini,* en «Kio» 40 (1962) 187-243. De las cartas y decretos de Constantino se trata en el vol. I cap. XXX, en los trabajos citados de H. Dörries 55-226 y H. Kraft 207-270. Son aquí de importancia las obras mencionadas en el vol I, 92ss con los escritos de los historiadores de la Iglesia y los cronistas, así como los de la historia secular, sobre todo la *Historia nova* de Zósimo, pub. por L. Mendelssohn, Leipzig 1887, reimpr. Hildesheim 1963; en la *Chronographia* de Juan Malalas, pub. por J. Dindorf, en CSHB 15, Bonn 1831, la crónica de *Teófanes Confesor,* publ. por C. de Boor, Leipzig 1883-1885, reimpr. Hildesheim 1963; el *Chronicon Paschale,* pub. por Th. Mommsen, en *Chronica Minora* I, 203ss. Por parte latina, Ammianus Marcellinus, *Res gestae,* pub. por C.U. Clark, Berlín ²1962, o J.C. Rolfe, últimamente en Londres 1950-1952, el Anonymus Valesianus, pub. por Th. Mommsen, en *Chronica minora* I, 259ss, o L.A. Muratori, *Rerum Italicarum scriptores,* 24, 4, Milán 1913. Una visión de conjunto sobre las fuentes de menor importancia del s. IV puede hallarse en A. Piganiol, *L'Empire Chrétien* (325-395), París ²1972, 467-473. *Las monedas: The Roman Imperial Coinage,* vol. VII: *Constantine and Licinius, A.D. 313-337,* por P.M. Bruun, Londres 1966.

BIBLIOGRAFÍA: Además de la mencionada en el vol. I, G. Bardy, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée,* en RevSR 8 (1928) 516-551; I. Karayannopoulos, *Konstantin der Grosse und der*

Kaiserkult, en «Historia» 5 (1956) 341-357; K. ALAND, *Der Abbau des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins,* en *Kirchengesch. Entwürfe,* Gütersloh 1960, 240-256; H. DÖRRIES, *Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit,* en «Wort und Stunde» I (Gotinga 1966) 1-117; C. DUPONT, *Les privilèges des clercs sous Constantin,* en RHE 62 (1967) 729-752; R. MACMULLEN, *Constantine,* Nueva York 1969; J.H. SMITH, *Constantine the Great,* Londres 1971. *Sobre la actividad arquitectónica de Constantino:* general: L. VOELKL, *Die Konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius,* en RivAC 29 (1953) 49-66 187-206; J.B. WARD PERKINS, *Constantine and the Origins of the Christian Basilica,* en «Papers of the British School at Rome» 22 (1954) 69-90; R. KRAUTHEIMER, *The Constantinian Basilica,* en DOP 21 (1967) 115-140. *Palestina:* C. KOPP, en «Palästina-Hefte des Dt. Vereins vom Heiligen Land» 21-23 (1939) 117ss; J.W. CROWFOOT, *Early Churches of Palestine,* Londres 1941; E. WIFSTRAND, en «Göteborgs Högskola Ärskrift» 58 (1952) 1ss. *Roma:* R. VIELLIARD, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne,* Mâcon 1941; F.W. DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in Rom,* Basilea 1948; R. KRAUTHEIMER y otros, *Corpus Basilicarum christianarum Romae,* vol. III, Roma 1967. Sobre *Tréveris,* el artículo sobre *Ausgrabungen im Dombereich* de K.TH. KEMPF, en *Neue Ausgrabungen in Deutschland,* Berlín 1958, 368-379 y *Untersuchungen und Beobachtungen am Trier Dom* en «Germania» 42 (1964) 126-141. *Constantinopla:* H. LECLERCQ, *Byzance* en DACL II, 1, 1375-88; A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche,* 2 vols., Leipzig 1908; V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften* I, Leipzig 1913; E. GERLAND, *Byzanz und die Gründung der Stadt Konstantinopel,* en BNJ 10 (1933) 93-105; R. JANIN, *Constantinople byzantine,* París 1950; id., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* I, 3: *Les églises et les monastères,* París 1953; G. DOWNEY, *The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople,* en DOP 6 (1951) 53-80; PH. GRIERSON, *The Tombs of the Byzantine Emperors,* ibid. 16 (1961) 1-63; G. BOVINI, *Le tombe degli imperatori d'Oriente dei secoli IV, V, VI,* en *IX° Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina,* Ravenna 1962, 155-178. *Sobre el bautismo de Constantino y su entierro:* F.J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre religiösen Probleme,* en *Konstantin d. Gr. und seine Zeit,* 19, cuad. supl. de RQ, Friburgo 1913, 377-477; H. KRAFT, *Zur Taufe Kaiser Konstantins,* en Stpatr I, TU 63, Berlín 1957, 642-648. — A. KANIUTH, *Die Beisetzung Konstantins d. Gr.,* Breslau 1941, Breslauer Hist. Forschungen 18; A. GRABAR, *Martyrium,* 1, París 1946, 227-234.

Posición de la Iglesia y el emperador en el año 324

Si bien los adeptos de la religión cristiana en el imperio romano al comienzo de la soberanía personal y exclusiva de Constantino representaban solamente una minoría, aunque considerable [1], miraban al futuro con un animoso optimismo, no inficionado con el menor género de duda. Para el historiador de la Iglesia Eusebio y para sus lectores era Constantino el servidor y amigo de Dios, quien «en medio de las más densas tinieblas y de la noche más obscura lo había hecho brillar para todos como una gran luz y como un salvador». «Los hombres habían sido ya liberados del temor de los que hasta entonces los habían oprimido. Con esplendor y fasto celebraban días de fiesta: todo estaba envuelto en luz... Con danzas y cánticos, tanto en las ciudades como en el campo, daban gloria ante todo a Dios, Rey de reyes, como se les había enseñado, y luego también al piadoso emperador con sus hijos amados por Dios» [2].

Tal visión y valoración del futuro podía parecer bien fundada a los cristianos de entonces. A lo largo de un decenio el emperador Constantino había otorgado a la religión cristiana primero la libertad de profesarla y predicarla y, tras equipararla jurídicamente al paganismo, la había tratado con innegable benevolencia. Cuando más tarde dio a su campaña contra Licinio el carácter de una guerra religiosa de liberación en favor de la cristiandad perseguida de las provincias orientales, ya no había por qué dudar de la personal convicción cristiana del emperador. Esta convicción se vio confirmada inmediatamente con las primeras medidas de política religiosa que adoptó Constantino tan luego hubo alcanzado la victoria, y a las que alude con la mayor claridad la frase antes citada de la *Historia de la Iglesia* de Eusebio [3]. Poco antes se le escapa una observación que revela que el obispo de Cesarea consideraba en su fuero interno posibilidades de mucha mayor envergadura, con las que sin duda alguna contaban también muchos de sus colegas en el oficio pastoral. Asegura que Constantino, con su victoria sobre Licinio, había vuelto a crear un imperio único y unitario de los romanos, en el cual todos los países de la tierra, desde donde nace el sol hasta el más remoto Occidente,

1. Cf. L. VON HERTLING, ZKTh 62 (1934) 243-253.
2. EUSEBIO, HE 10, 8-9.
3. Ibid. 10, 9: «En todo lugar fueron fijados edictos del emperador victorioso, lleno de humanidad, y leyes que daban testimonio de su generosidad y verdadero temor de Dios.» No es por tanto exacto que la historia de la Iglesia de Eusebio no supiera nada de los edictos que se reproducen textualmente en la *Vita Constantini.*

junto con el norte y el sur, estaban sujetos a un cetro pacífico. Este imperio romano políticamente unificado ¿no confesará también la misma única fe, unido en la única confesión del Dios de los cristianos? Aquella hora del triunfo no era la indicada para hacer surgir en Eusebio o en sus hermanos los obispos de Oriente y Occidente la duda de si tal unión de la Iglesia y el Estado no tendría molestas consecuencias también para la Iglesia misma.

Se comprende que el logro de la soberanía incompartida, que dispensaba a Constantino de tener consideraciones con un corregente, incrementara en él la conciencia de su misión; según el sentir de la antigüedad y en una mirada retrospectiva a su carrera anterior, a comienzos del año 324 podía Constantino considerarse como elegido de Dios y no le pasaba por las mientes que fuese una «vana presunción» afirmar en el primer edicto dirigido a las provincias orientales: Dios ha querido mi servicio y lo ha juzgado apropiado para la ejecución de su designio»[4]. Ahora bien, este Dios era sin duda para él el Dios de los cristianos, y así su actitud interna para con la comunidad cristiana no podía menos de ser cada vez más entrañable, debía sentirse perteneciente a ella de manera singular. Estaba perfectamente en la línea de la conciencia de su misión el que el emperador estimara adecuada una especial posición suya en la Iglesia cristiana o con respecto a ella, de suerte que en modo alguno podía parecerle indiferente ningún acontecimiento o proceso de algún peso en el ámbito de la vida cristiana. Cuando él declaró que tras los años de la persecución estaba dispuesto a «levantar de nuevo la santísima casa» de Dios[5], apenas si podían tampoco los dirigentes de la Iglesia permitirse obrar en cuestiones importantes sin contar con el emperador, y no digamos en contradicción con él. Mucho dependería de hasta qué punto acertaría a comprender Constantino que la más íntima naturaleza de la Iglesia es algo tan singular y dotado de consistencia propia, que habría siempre límites al poder del Estado. La inutilidad de sus esfuerzos en la fase temprana de los desórdenes donatistas pudo ser ya para él una primera advertencia.

4. Eusebio, *Vita Constantini* 2, 28; sobre esto J. Straub, en «Das neue Bild der Antike», 2 (1942) 374-394.
5. Ibid. 2, 55.

Posición crecientemente privilegiada de la religión cristiana

Inmediatamente después de la toma de posesión del gobierno personal incompartido, la política religiosa de Constantino cara al exterior emprende un camino prudente, pero perfectamente consecuente, que conduce de la igualdad de derechos con las religiones existentes, otorgada al cristianismo el año 312, a una clara posición de privilegio en la vida pública. Ésta se materializa en toda una serie de disposiciones y medidas que se suceden a lo largo de los trece años escasos que le quedaron de gobierno. Comienzan con el edicto dirigido a los habitantes de las provincias orientales, cuya núcleo está constituido por las disposiciones relativas a la reparación de la injusticia infligida a los cristianos. Los detalles — abrogación de todas las sentencias judiciales deshonrosas y perjudiciales, tales como la pérdida del rango poseído anteriormente en el servicio público y la relegación a la condición de esclavos, la restitución a cristianos particulares o a sus herederos, de sus bienes confiscados o vendidos, el reconocimiento a las comunidades cristianas de sus anteriores títulos de propiedad, aun en el caso de que estos valores se hallasen en posesión del fisco o hubiesen pasado a otras manos por compra o donación — [6] permiten reconocer claramente que las simpatías del emperador van dirigidas ya a los adeptos de la confesión cristiana. La igualdad de todos los ciudadanos ante la ley quedó abolida prácticamente cuando un nuevo edicto prohibió a los altos funcionarios, a los gobernadores de provincias y a sus súbditos directos — caso que todavía pertenecieran a la antigua religión — la profesión externa de su fe mediante el sacrificio, mientras que los funcionarios cristianos del mismo rango «podían gloriarse de su nombre cristiano», como lo destaca Eusebio[7].

La legislación de Constantino se abrió de par en par al influjo cristiano, aunque el orden social existente, que el emperador conservó prácticamente intacto, y el respeto al derecho romano vigente restringieran este influjo[8]. Donde sin duda más claramente se deja sentir dicho influjo es en el ámbito de la vida conyugal

6. Eusebio, *Vita Const.* 2, 30-41.
7. Ibid. 2, 44.
8. Cf. H. Dörries, *Selbstzeugnis* 274.

y familiar, como, por ejemplo, en las disposiciones que dificultan el divorcio, que prohíben al marido tener una concubina, o las que determinan que en los casos de repartición de herencias no pueden ser dispersadas las familias de esclavos [9]. El respeto cristiano a la vida humana se refleja también en la prohibición de las luchas de gladiadores, mientras que la supresión de la pena de muerte de la crucifixión tiene además en cuenta el prestigio del cristianismo en la vida pública [10].

Algunas disposiciones anteriores al año 324 que acusan una tendencia favorable al cristianismo, son nuevamente acentuadas, como, por ejemplo, la constitución que otorga decididamente la protección de la ley a un convertido del judaísmo contra eventuales molestias o persecuciones por parte de sus anteriores correligionarios; la motivación aducida, a saber, que un Estado está obligado a asegurar tal protección porque un convertido al cambiar de fe «se ha orientado al culto sagrado y se ha abierto la puerta de la vida eterna», expresa claramente la convicción que abrigaba Constantino de que el supremo legislador debe reconocer la vigencia de la fe cristiana incluso en el sector público [11].

La misma actitud se manifiesta en la declaración que acompaña a la confirmación de la jurisdicción episcopal en procesos civiles; la «autoridad de la sagrada religión» que late en la sentencia del obispo católico garantiza su justicia y la sustrae a toda impugnación [12]. Finalmente, se añade una disposición general que confiere todo su verdadero alcance, de grandes consecuencias para el futuro a todos los privilegios otorgados en los edictos religiosos: estos privilegios sólo afectan a quienes profesan la fe católica, pero no, por ejemplo, a los herejes y cismáticos [13]. Un edicto que deja a los novacianos las casas y cementerios en cuya posesión estaban hacía ya largo tiempo [14] no está en contradicción con dicha disposición, puesto que el edicto parte del principio de que las comunidades heréticas o cismáticas no pueden retener la posesión de bienes recibidos de la Iglesia católica. La valoración un

9. Cod. Theod. 9, 7, 2; 3, 16, 1; Cod. Just. 5, 26, 1; Cod. Theod. 2, 25, 1.
10. Cod. Theod. 15, 2, 1; Sozóm. HE 1, 8, 13.
11. *Const. Sirm.* IV, cf. H. Dörries, o.c. 203.
12. *Const. Sirm.* I; H. Dörries, o.c. 197-199.
13. Cod. Theod. 16, 5, 1.
14. Ibid. 16,5.

tanto positiva de los novacianos reflejada en el edicto puede quizá fundarse en el hecho de que los novacianos reconocían la decisión de Nicea, y también acaso en la esperanza que animaba al contorno eclesiástico del emperador, de que en el caso de los novacianos era muy posible la reconciliación. El edicto de los novacianos es por tanto una disposición de excepción y en este sentido una confirmación del edicto general contra los herejes [15], que, según parece, había promulgado Constantino poco después de la victoria sobre Licinio y en el que se procedía de forma más severa y se dictaban duras disposiciones contra los «novacianos, valentinianos, marcionitas, paulicianos y catafrigios»; se les prohibía toda reunión, incluso en casas privadas, se les confiscaban sus templos, que se traspasaban a la Iglesia católica, y se asignaban al erario público sus bienes restantes. Sólo una frase contiene el requerimiento a incorporarse a la Iglesia católica.

Eusebio habla también de una disposición que hacía posible la confiscación de escritos heréticos; según él, el edicto surtió plenamente el efecto deseado, puesto que «en ninguna parte de la tierra perduró una unión de herejes y cismáticos» [16].

Tocante a esta exposición de Eusebio, exagerada tanto en la materia como en el tono, hay que tener presente que Constantino no conmina ninguna clase de sanciones a los miembros particulares de comunidades heréticas que mantengan su convicción religiosa, aunque sea duro su lenguaje con los heréticos, ya que éstos son a sus ojos cristianos rebeldes. Constantino cree deber proceder contra la herejía en cuanto tal porque perturba la paz y la armonía en la cristiandad, con lo cual no sólo crea graves peligros para la tranquilidad y el orden en el imperio, sino que además dificulta el camino de los cristianos hacia su salvación [17].

Mayor tolerancia mostró el emperador con los adeptos del paganismo, sobre todo cuando se trataba de conocidas personalidades de la vida pública, como por ejemplo, los filósofos neoplatónicos Hermógenes, Nicágoras y Sópatros [18], o miembros de las grandes familias tradicionales del senado romano. Sin embargo,

15. Eusebio, *Vita Const.* 3, 64-65; sobre el edicto contra los herejes en conjunto y sobre la cuestión de la autenticidad véase H. Dörries, o.c. 82-84.
16. Eusebio, *Vita Const.* 3, 66.
17. H. Dörries, *Konstantin und die Häretiker*, en «Wort und Stunde» I 113-116.
18 Cf. A. Alföldi, *Conversion* 99 105.

desde el año 324 hace cada vez más patente su poca estima de la religión pagana. Ya el escrito de otoño de 324 dirigido a la población de Palestina dejaba entender que consideraba su victoria al mismo tiempo como una derrota del paganismo [19]; y aunque el segundo edicto, dirigido a las provincias orientales del imperio [20], subraya como programa de gobierno la tolerancia hacia los que profesan las antiguas creencias y hasta la motiva «cristianamente», sin embargo, el tenor global del escrito tenía que dar a entender a los paganos reflexivos que las simpatías claramente expresadas del emperador por el cristianismo — cuyos adeptos vienen designados como «los creyentes», en contraposición a los «descarriados» — no prometían un futuro halagüeño a la religión pagana.

A las palabras siguieron los hechos, que los paganos no podían interpretar sino como represión de su religión en el sector público. Entre tales hechos se cuenta primeramente la designación de funcionarios en su mayoría cristianos cuando hubo que proveer los altos puestos de la administración vacantes en Oriente de resultas del cambio de gobierno, aunque por razón de la proporción de las creencias podía esperarse una designación por lo menos paritaria para los nuevos puestos; además, a la minoría pagana del funcionariado se le prohibió ofrecer sacrificios en público [21]. Asimismo, la manera como Constantino celebró en Oriente las Vicennalia (325), vigésimo aniversario de su gobierno, tuvo por fuerza que alarmar a los paganos. Fueron invitados destacados de la solemnidad los obispos que se habían congregado para el concilio de Nicea, y el panegírico de rigor no fue ya compuesto y pronunciado por un «rétor» pagano, sino por un obispo cristiano [22]. Con ello vino poco a poco a ocupar el episcopado católico el puesto que hasta entonces había correspondido a las clases dirigentes paganas; el entorno inmediato del emperador en la corte ofreció un aspecto nuevo, signo inconfundible de un mundo en transformación.

Singular importancia tienen también las medidas tomadas por Constantino con vistas a una constante represión del culto pagano.

19. Eusebio, *Vita Const.* 2, 26-27 42.
20. Ibid. 2, 48-60, en especial 56.
21. Ibid. 2, 44.
22. Ibid. 1, 1.

El año 324 deseaba todavía el emperador que también los paganos pudiesen entrar «en la casa resplandeciente de la verdad» (cristiana), a la que contrapone ya sin ambages «los templos de la mentira», que se dejan a los paganos si ellos lo desean [23]. Sin embargo, pronto se toman disposiciones por las que algunos templos pierden sus ingresos, son despojados de sus imágenes o incluso totalmente eliminados. Aquí hay que notar que los escritores, tanto cristianos como paganos, dan informes exagerados sobre estas medidas, los paganos para recriminar en su exasperación el comportamiento del emperador, y los cristianos, con Eusebio a la cabeza, para atribuir triunfalmente al primer cristiano que se sienta en el trono imperial la total eliminación de los cultos paganos [24].

Son ciertamente seguros los siguientes hechos: El celebrado y tan visitado templo de Asclepio en Eges, en Cilicia, fue destruido totalmente, al igual que el santuario de Afrodita en Afaca, en Fenicia [25], cuyo culto podía parecer especialmente escandaloso a los cristianos. Este motivo pudo valer sobre todo para que se hiciera desaparecer el templo de Afrodita que había sido erigido junto al sepulcro de Cristo [26]. También la fenicia Heliópolis (Baalbek) fue durante largo tiempo centro del culto de Afrodita, que según Eusebio fue prohibido ya por ley imperial, la cual al mismo tiempo da a conocer el celo misionero de Constantino, puesto que requiere expresamente a los habitantes de la ciudad a abrazar la fe cristiana. Trató de abrir brecha en la atmósfera pagana global de la ciudad mediante la erección de un templo que con su numeroso clero fuera el centro de una gran comunidad cristiana [27]. Eusebio informa además de un edicto especial del emperador, que acabó con el culto tributado al Nilo, a cuyo servicio había un sacerdocio de eunucos. Decayeron también notablemente los cultos orientales de Mitra y de Cibeles, precisamente en los años del reinado de Constantino y de sus hijos [28]. Pero lo que sobre

23. Eusebio, *Vita Const.* 2. 56.
24. Cf. A. Alföldi, l.c. 107.
25. Sozóm. HE 2, 5, 5; Eusebio, *Vita Const.* 3, 55-56.
26. Eusebio, *Vita Const.* 3, 26-27.
27. Ibid. 3, 58.
28. Ibid. 4, 25; cf. J. Geffcken, *Der Ausgang des griechischrömischen Heidentums*, Heidelberg ²1929, 95 y nota.

todo exasperó a los paganos convencidos fue el método que empleó el emperador para despojar algunos santuarios paganos de Oriente y adornar con estos despojos la nueva capital junto al Bósforo. Funcionarios imperiales recorrieron las provincias y registraron los templos en busca de materiales, principalmente de metales preciosos utilizables; en un templo se desmontó el portal de bronce, en otro fueron levantados los tejados de metal. Las estatuas de los dioses fueron despojadas de sus adornos y joyas; todo lo que tenía algún valor quedó confiscado. Estatuas especialmente valiosas fueron transportadas a Constantinopla y colocadas en las plazas públicas o en el palacio imperial. Ni siquiera se perdonaron objetos de tan rica tradición como los trípodes de la pitonisa del santuario de Apolo en Delfos. Eusebio refiere que al mismo tiempo se hacían mofas y escarnios del sacerdocio pagano; pero no es seguro que interprete bien la verdadera intención del emperador, cuando dice que éste hizo de los ídolos «un juguete que sirviera de risa y de befa» [29]. Cierto que la desvalorización de la religión pagana era palmaria, ya que las imágenes de sus ídolos fueron rebajadas a la condición de objetos de exposición y a la religión misma se le reconoció significado como pieza de museo. Algunos historiadores modernos han querido explicar estas medidas del emperador por meras necesidades financieras o atribuyendo al emperador interés por la «historia del arte». Sin embargo, la amarga reacción de los paganos da a entender algo muy distinto [30].

El proceder imperial gana relieve si se considera desde el trasfondo del interés que puso Constantino en la actividad constructora cristiana. Como en el caso de la mayoría de los grandes soberanos constructores, también aquí se manifiesta de manera especialmente gráfica el mundo de ideas del emperador. Eusebio estaba muy entusiasmado con este aspecto de la solicitud imperial por la causa cristiana y habla detalladamente de ella, en lo referente a la parte oriental del imperio. La atención de Constantino se dirigió ya tempranamente a Palestina, que a todas luces desempeñaba un especial papel en sus planes de política religiosa, ya que en tanto que meta de peregrinación preferida por los cristianos de

29. Eusebio, *Vita Const.* 3, 54.
30. Cf., p.ej., Liban., *Or.* 30, 6; 62, 8; Julian., *Or* 7.

todas las partes del imperio, era apropiada para reforzar su conciencia comunitaria [31].

En Jerusalén quería dar singular relieve a los lugares de la muerte y resurrección de Cristo, por lo cual hizo despejar la gruta del sepulcro, darle nueva configuración y erigir allí una basílica, procurando que los gobernadores de las provincias orientales aportasen los medios adecuados y cuidándose hasta de los detalles de su mobiliario y ornamentación [32]. También el monte de los Olivos, lugar de la ascensión del Señor, fue provisto de una basílica [33], que al mismo tiempo conservase el recuerdo de santa Elena, madre del emperador, ya que ésta había promovido con particular interés la construcción; a ella se atribuye también especial participación en la erección de la basílica de la Natividad en Belén, a cuya ornamentación contribuyó también magnánimamente el emperador [34].

Sobre su decisión de erigir una basílica junto al roble de Mambré informó el emperador al episcopado de Palestina en una carta circular especial, requiriéndolos al mismo tiempo a fomentar por todos los medios la construcción juntamente con los obispos de Fenicia [35]. Precisamente aquí se advierte bien hasta qué punto el emperador consideraba como cometido personal la construcción de iglesias; cierto que estimula a los obispos a una activa colaboración, pero, dado que pide informes exactos sobre la ejecución de sus disposiciones y en cuanto a los detalles se reserva con frecuencia la última decisión, resulta claro que se considera como el verdadero constructor, que por medio de sus funcionarios contrata los arquitectos, los artesanos y la mano de obra [36]. Fuera de Palestina son adornadas con espléndidas basílicas principalmente las ciudades de Antioquía y Nicomedia [37].

En Occidente, la comunidad cristiana de la hasta entonces capital del imperio pudo gozar de la especial magnanimidad del emperador, que la agració con una plétora de grandiosos templos e

31. Cf. W. Telfer, *Constantine's Holy Land Plan*, StudPatr I (Berlín 1957) 696-700; J. Lassus, *L'empereur Constantin, Eusèbe et les Lieux saints*, RHR 171 (1967) 135-144.
32. Eusebio, *Vita Const.* 3, 25-29; carta del emperador a Makarios de Jerusalén, ibid. 30-32; descripción de la situación de conjunto, ibid. 33-40.
33. L.H. Vincent, *L'Eléona, sanctuaire primitif de l'Ascension*, RB 64 (1957) 48-71.
34. Eusebio, *Vita Const.* 3, 43.
35. Carta, ibid. 3, 52s; Sozóm. HE 2, 4, 1-8.
36. H. Kraft, o.c. 121
37. Eusebio, *Vita Const.* 3, 50.

inauguró espléndidamente la era de la arquitectura cristiana en Roma. La serie de las basílicas constantinianas se inicia aquí con una iglesia del Salvador y su adyacente baptisterio (después del 313), que más tarde recibiría el nombre de San Juan de Letrán. El terreno sobre el que se erigió fue una donación personal del emperador a la comunidad cristiana de Roma [38]. La primera iglesia erigida en memoria de mártires y promovida también por Constantino es la de los santos Pedro y Marcelino, junto a la que se construyó el sepulcro de la emperatriz madre, santa Elena [39]. A esta construcción siguió sin duda la ingente empresa de la colina Vaticana, en la que, pese a las dificultades técnicas, se había de erigir un digno monumento funerario en memoria del apóstol Pedro, sobre el lugar mismo de su tumba. Aunque todavía no se puede fijar con exactitud el comienzo de la construcción de la primera basílica de San Pedro [40], la inscripción llegada hasta nosotros, y colocada inicialmente en el arco de triunfo de la iglesia, permite reconocer claramente la iniciativa de Constantino [41]. Más modesto fue el edificio conmemorativo sobre el sepulcro del apóstol Pablo en la vía Ostiense que el *Liber Pontificalis* atribuye también a Constantino [42]. Al recuerdo conjunto de los dos apóstoles Pedro y Pablo se dedicó una iglesia propia en la Via Appia, junto a la actual basílica de San Sebastián, donde algunos decenios antes se reunían los cristianos para celebrar su memoria [43]. También la construcción de la gran iglesia doble de Tréveris, anterior residencia occidental de Constantino y de su padre, habrá de ponerse en relación con las iniciativas del emperador [44].

Se han suscitado dudas sobre si este mecenazgo de Constantino para con la Iglesia cristiana debe estimarse como expresión característica de su convicción religiosa personal [45]. Pero estas dudas

38. LP I 172; OPTATO DE MILEVI, *De schism. donatist.* 1, 23.

39. C. CECCHELLI - E. PERSICO, *SS. Marcellino e Pietro*, Roma 1936; F.W. DEICHMANN, JdI 72 (1957) 44-110.

40. J. TOYNBEE - J.B. WARD PERKINS, *Shrine* 196s.

41. DIEHL, n. 1752: *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans hanc Constantinus victor tibi condidit aulam.* Un comienzo de las obras no anterior al año 324 está sugerido por el dato de la asignación de bienes a la Iglesia en Oriente, que no pudo tener lugar antes de dicha fecha, por no disponer todavía de ellos Constantino.

42. LP I 178.

43. Véase P. STYGER, *Römische Märtyrergrüfte* I, Berlín 1935, 26s.

44. Véase últimamente K.TH. KEMPF, «Germania» 42 (1964) 126-141.

45. Cf. H. SCHRÖRS, ZKTh 40 (1916) 517, nota 2.

pasan por alto el hecho de que el tiempo de Constantino no conocía en absoluto esa separación entre sentimientos interiores y comportamiento exterior, tal como se dio en una época racionalista. Se está seguramente más cerca de la verdad histórica cuando se atribuye el celo de Constantino por la construcción de iglesias cristianas a una concepción religiosa, a saber, a su idea de la Iglesia que él quiere expresar simbólicamente mediante el edificio de la casa de Dios equipado con la mayor magnificencia. Constantino entiende a la Iglesia, por lo menos después del concilio de Nicea, como el reino de Dios, que está ordenado por una ley divina, y el edificio terrestre de la iglesia, con su articulación arquitectónica y su elevación que apunta al cielo, es para él una copia de ese reino ordenado, por el que el hombre y el cristiano halla el camino de la salvación [46]. El emperador quiere situar al imperio romano en el orden creado por Dios mediante espléndidas basílicas construidas en todos los ámbitos geográficos del mismo: el imperio que se le ha confiado ha de ser cristiano.

Esto aparece con la mayor claridad y de forma tangible en la mayor empresa arquitectónica que abordó y pudo llevar a término el emperador: la erección de una nueva capital del imperio en el Bósforo, que llevaría su nombre. Es indudable que la nueva corte imperial, al mismo tiempo sede de la administración del imperio, debía tener desde el principio, por voluntad del emperador, la impronta de una ciudad cristiana [47], que, por tanto, contrariamente a la antigua Roma, estuviera libre de los factores de impronta pagana. Cierto que conservó en su rango histórico a la anterior capital en Occidente, garantizando así la continuidad y dando a la nueva fundación el nombre de δευτέρα 'Ρώμη' segunda Roma [48]. Mantuvo muchas de sus instituciones, como por ejemplo, el senado, la división en 14 distritos, ciertas formas de la administración; pero lo verdaderamente nuevo está en el ámbito religioso: el imperio recibe un nuevo centro cristiano, que se convierte por tanto en algo así como una Anti-Roma [49] La ciudad del Tíber puede cuidar sus antiguas tradiciones, los miem-

46. Véase H. KRAFT, o.c. 118s, que remite también a *Ad coetum sanctorum* 5.

47. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 48: «Quería consagrar su ciudad al Dios de los mártires.»

48. J. VOGT, *Constantin* 215s; SOZÓM. HE 2, 3, 5: Νέα 'Ρώμη; *altera Roma* por primera vez en *Optat. Porphyr. carm.* 4, 6.

49. Cf. A. ALFÖLDI, *Conversión* 111.

bros de las prestigiosas familias senatoriales pueden seguir apreciando los cultos paganos, pero el interés del emperador no se dirige ya a esta ciudad, a la que ya sólo visita raras veces. Las nuevas monedas con la *Tykhe,* personificación de la nueva ciudad, ostentan el globo en su mano, sobre la cruz de Cristo [50].

En el proyecto de la ciudad no se ha previsto la construcción de ningún nuevo templo pagano; los sacerdotes paganos de los centros cúlticos de la *Byzantion* preconstantiniana se ven privados de sus emolumentos, mientras que en el plano de construcción del emperador figuran desde el principio iglesias cristianas en honor de los mártires y varias basílicas, como una iglesia de Cristo, consagrada a la *Sophia* (sabiduría), una iglesia de la paz *(Eirene),* y sobre todo la iglesia de los apóstoles — respuesta ideal de las basílicas de los apóstoles en Roma —, que estaba destinada también a acoger un día los restos del emperador, en medio de monumentos sepulcrales en honor de los doce apóstoles, sin duda en un recinto anexo [51]. El emperador dio a Eusebio el encargo de hacer confeccionar para ésta y otras iglesias cincuenta preciosos manuscritos de la Biblia, destinados al uso litúrgico [52]. Monumentos con representaciones cristianas, como del buen pastor o de Daniel, adornaban las plazas públicas de la ciudad, y el signo de la cruz se halla en medio del artesonado del palacio imperial [53]. Cuando el 11 de mayo de 330, cuatro años después de haberse puesto los cimientos, fue inaugurada solemnemente la ciudad, faltaba en ella un templo capitolino, faltaba el culto de las Vestales y todo el colegio sacerdotal pagano [54].

Se ha querido minimizar la fuerza del testimonio que la política religiosa procristiana aquí descrita expresa acerca de una posición personal del emperador favorable al cristianismo, aludiendo a ciertos rasgos particulares del carácter de Constantino que presuponen en él sentimientos paganos más que cristianos. A este propósito se suele citar su cruel comportamiento con su hijo Crispo y con su esposa Fausta, a la que, con general sorpresa,

50. H. VON SCHOENEBECK 41 q 61s; A. ALFÖLDI, *Conversion* 110.
51. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 48; cf. R. KRAUTHEIMER, *Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel,* en *Mullus,* Festschr. Th. Klauser, Münster 1964, 224-229.
52. EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 36, cf. C. WENDEL, «Zentralbl. f. Bibl.» 56 (1939) 165-175.
53. Ibid. 3, 49.
54. J. VOGT, RAC 353.

hizo ajusticiar el año 326. Aunque las fuentes [55] no permiten una reconstrucción íntegra de los acontecimientos, parecen insinuar que se habían denunciado al emperador relaciones ilícitas entre Crispo y su madrastra. El emperador, que en esta materia era personalmente íntegro y de juicio severo, reaccionó con extremada violencia y trató — por cierto, no con clemencia cristiana — de salir por los fueros de su vida familiar. Ahora bien, ¿prueba este comportamiento convicciones paganas en el emperador? Otros a su vez, siguiendo a escritores paganos, han pensado que precisamente esta mala acción fue la que hizo que Constantino, en su ansia de expiación, se arrojara en brazos del cristianismo [56]. Pero en contra de esta interpretación está el hecho de que el emperador difiriera su bautismo expiatorio hasta el lecho de muerte.

También se ha aducido que Constantino no pudo desentenderse nunca del culto pagano al soberano, por lo cual no era un cristiano convencido. Sin embargo, un examen más atento revela que fue precisamente este emperador el que inició la cristianización del culto del soberano. Cierto que era enorme la importancia que había adquirido con el transcurso del tiempo esta forma de veneración del soberano; no sólo era parte integrante del ceremonial de la corte, sino que había venido a ser expresión del concepto mismo de emperador [57]. Para el cristianismo era por principio absolutamente inadmisible ese elemento del culto del emperador que veía en él un dios encarnado, al que debían tributarse honores divinos. Había, en cambio, otro elemento constitutivo del culto que se prestaba a ser «bautizado», a saber, el reconocimiento del emperador como elegido por Dios y especialmente guiado por él.

Ésta fue precisamente la concepción que asumieron Constantino y algunos obispos como Eusebio y explicaron por ella la especial posición del emperador en el mundo y para con la Iglesia. Desde este punto de vista podía seguir conservándose el ceremonial de corte corriente hasta entonces, como, por ejemplo, la

55. Sobre todo ZÓSIMO, *Hist. Nova* 2, 29.
56. JULIANO, *Caesares* (336 Hertlein).
57. Sobre esto, cf. en especial O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee,* Darmstadt ²1956.

BIBLIOTECA

adoratio, la genuflexión, que de aquí pasó al imperio y a las monarquías occidentales, e incluso al papado. Otras formas de veneración del soberano fueron modificadas; así el nombre de *invictus*, que equiparaba al emperador con el dios Sol, fue reemplazado por el de *victor*. Constantino no aceptó la designación de *divus*, y en las efigies de las monedas hizo suprimir la corona radiada alrededor de su cabeza y reemplazarla por el nimbo, que era más anodino [58]. En todo caso, tiene importancia decisiva el hecho de que Constantino no aceptase que fuesen ofrecidos en su honor sacrificios paganos, que eran un homenaje rendido ante un dios. Cuando la villa umbra de Hispellum solicitó permiso para erigir un templo al emperador y a la *gens* Flavia, la solicitud fue admitida como de rutina, pero con la expresa prohibición de practicar en él ritos cultuales paganos [59]; con otras palabras: el templo conservó para Constantino y su linaje el carácter de mero monumento.

No cabe duda de que Constantino tenía interés en ver especialmente destacada su posición personal dentro de la comunidad de la Iglesia. Por ello estaba plenamente conforme con los escritores cristianos de la época que lo comparaban con Abraham o Moisés y lo interpelaban como vicario de Dios en la tierra, cuyo palacio terrenal era trasunto del salón del trono en el cielo [60]. Él mismo dijo una vez que se consideraba como un ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός [61], como obispo instituido por Dios, que debía cuidar también en el ámbito religioso de las gentes de su imperio, excepto en la dirección sacramental, reservada al sacerdocio de la Iglesia.

Bautismo y muerte de Constantino

Finalmente, se ha querido ver también un signo de la pervivencia de las convicciones paganas de Constantino en el hecho de haber diferido su bautismo hasta el momento en que sintió que su muerte estaba ya próxima. A esto hay que oponer que el emperador se encontraba a diario o también en sus viajes con

58. Véase A. ALFÖLDI, RM 50 (1935) 144s; H. DÖRRIES, *Selbstzeugnis* 281-285.
59. *Das Hispellum-Edikt*, CIL XI 2 n. 5265, cf. H. DÖRRIES, *Selbstzeugnis* 209-211.
60. EUSEBIO, *Vita Const.* 1, 12, 38.
61. EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 24; cf. J. STRAUB, StudPatr I (TU 63, Berlín 1957) 678-695, y S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, Florencia 1962, XI-XLV.

personas de sentimientos cristianos nada dudosos, pero que como él diferían una y otra vez su bautismo, aunque tal práctica era desaprobada por la Iglesia [62]. Aquel abuso era fomentado por la misma predicación cristiana sobre el bautismo. En efecto, por un lado se ensalzaba la sublimidad del bautismo, el alto valor de la gracia bautismal, pero por otro se describía con términos tan severos la gravedad de la pérdida de ésta por el pecado, que no faltaban cristianos que no querían ponerse en peligro con una recepción demasiado temprana del bautismo. No se podrá negar que tales consideraciones tuvieran su peso para un temperamento como el de Constantino. Éste, sin embargo, declaró repetidas veces que se consideraba totalmente perteneciente a la Iglesia [63]. Quizá se pueda decir también que el emperador alimentaba incluso la convicción de que el hecho de haber sido llamado directamente por el Dios de los cristianos para ser el soberano único, había creado una relación de proximidad con él tan inmediata que no se sentía obligado al acto del bautismo [64].

La forma, en fin, con que este emperador se preparó para la muerte [65], descubre también una actitud de fe inconfundiblemente cristiana. La idea de la muerte le ocupó ya desde fechas tempranas; y así, durante la construcción de la iglesia de los apóstoles hizo ya preparar a la vez su sepulcro, como se ha dicho más arriba: en un mausoleo anexo a la iglesia, entre dos filas de seis estelas funerarias cada una, dedicadas a la memoria de los doce apóstoles, debía colocarse su sarcófago a fin de tener parte en las oraciones elevadas allí al cielo en honor de los apóstoles.

Parece que el emperador pasó todavía sin molestias el día de pascua del año 337. Algunas semanas después cayó enfermo y buscó primeramente remedio en los baños de Oriente. Cuando comprendió la gravedad de la dolencia, hizo llamar a algunos

62. Cf. sobre todo F.J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins*, l.c. 429-437. Basilio y su hermano Gregorio, Gregorio Nacianceno, Jerónimo, Ambrosio, hijos de familias destacadamente cristianas, no se bautizaron hasta la edad adulta; asimismo el emperador Constantino, cuya convicción cristiana no puede, por cierto, ponerse en duda. Precisamente BASILIO (*Hom.* 13, 5) y GREGORIO NACIANCENO (*Or.* 40, 11) inculcan más tarde el bautismo temprano.
63. Cf., p.ej., EUSEBIO, *Vita Const.* 1, 32, 3-4, 17; 4, 29; en 13, 2 se llama Constantino a sí mismo συνθεράπων de los cristianos; finalmente, su discurso *Ad coetum sanctorum* (GCS Euseb. 1).
64. Cf. J. VOGT, RAC 359s.
65. Sobre esto EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 60-71.

obispos a la ciudad de Nicomedia y solicitó de ellos el bautismo que, según las palabras de Eusebio, recibió con los sentimientos de los viejos cristianos; en efecto, después de recibirlo sólo llevó ya vestiduras blancas, «pues ya no quería tocar púrpura alguna» [66]. También su actitud de espíritu fue la de un verdadero creyente; las últimas palabras de él que nos ha transmitido Eusebio fueron proferidas poco después de la recepción del bautismo: «Ahora me siento verdaderamente feliz; ahora sé que he sido hecho digno de la vida inmortal, partícipe de la vida divina» [67]. Después de transmitir el imperio a sus hijos y de despedirse de los altos funcionarios y del comandante de los ejércitos, expiró el día de pentecostés, 22 de mayo del año 337. El cadáver fue trasladado a «su ciudad», luego fue expuesto en el palacio imperial y más tarde, en presencia de su segundo hijo, Constancio, fue sepultado, después de la celebración de la liturgia, como había sido previsto [68].

Al reconocer Constantino el cristianismo como su religión y la religión del imperio romano llevó a cabo un acto de consecuencias trascendentales para la historia universal. Tanto en Oriente como en Occidente permaneció viva su memoria y pronto su imagen, como la de muchos grandes de la historia, fue captada y glorifiacada por la leyenda. A través de su obra, tanto en sus aspectos buenos como en los discutibles, este soberano siguió actuando en profundidad a lo largo de los siglos mientras hubo imperio cirstiano. Cada vez que en Bizancio subía al trono un nuevo emperador se le saludaba como Νέος Κωνσταντῖνος por los grandes del imperio [69]. Dado que sólo muy pocos de sus sucesores bizantinos alcanzaron la grandeza de este modelo como hombre y como soberano, la invocación de su predecesor fue con frecuencia más perjudicial que provechosa para la Iglesia de Bizancio. Ésta lo incluyó también, como «igual a los apóstoles», en el calendario de sus santos, con lo cual en los posteriores enfrentamientos con la autoridad imperial debilitaba ya de antemano su propia posición. En el Occidente latino se ha evocado, sí, con

66. Eusebio, *Vita Const.* 4, 62.
67. Ibid. 4, 63.
68. Ibid. 4, 67; sobre el sepelio de Constantino, últimamente H. Dörries, *Selbstzeugnis* 413-424.
69. Cf. O. Treitinger, l.c. 130s.

frecuencia la memoria de Constantino, a veces sin escrúpulos, en las argumentaciones de política religiosa [70], pero un instinto admirablemente seguro ha guardado a la Iglesia romana de incluirlo en la lista de los santos. Con ello se ha prestado el mayor servicio a sí misma, y ha sabido dar su exacto significado al primer emperador cristiano.

II. Inicios y evolución de la disputa arriana hasta la muerte de Constantino (337)

FUENTES: Además de las obras de los historiadores eclesiásticos Eusebio, Filostorgio, Sócrates, Sozómeno y Teodoreto, véase G.H. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites (318-328)* = Athanasius, *Werke* III, 1, Berlín 1934; fragmentos de los escritos de Ario en G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école,* París 1936, 216-278; los restantes escritos de Atanasio en la edición de Berlín, continuada por W. Schneemelcher, y M. Tetz, o bien en PG 25-28. A este respecto es importante F.L. Cross, *The Study of St. Athanasius,* Oxford 1945; G. Müller, *Lexikon Athanasianum,* Berlín 1944-52; más bibliografía en Altaner-Stuiber, ^{7}1966, 271-279. *Símbolo de la fe y cánones de Nicea:* DThC 11, 399-416; COD, 1-15; nueva ed. crítica de G.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e Constantinopoli,* Roma 1967. *Para el texto de los símbolos:* I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno,* Madrid 1947; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* Londres ^{2}1960, 205-262. *Sobre las listas de los participantes en el concilio:* E. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nikaia und Konstantinopel,* Munich 1937; E. Honigmann, en Byz(B) 11 (1936) 429-449, 14 (1939) 65-76, 16 (1942-43) 22-28, 20 (1950) 53-71.

BIBLIOGRAFÍA: I. Ortiz de Urbina, *La politica de Constantino nella controversia ariana,* en *Studi bizantini e neoellenici* V, Roma 1939, 284-298; G. Bardy, *L'Occident et les documents de la controverse arienne,* en RSR 20 (1940) 28-63; J. de Ghellinck, *En marge des controverses ariennes,* en *Misc. hist. A. De Meyer* I, Lovaina 1946, 159-180; W. Schneemelcher, *Zur Chronologie des arianischen Streites,* en ThLZ 79 (1954) 393-400; V.C. de Clercq, *Ossius of Cordoba,* Washington 1954; E. Boularand, *Les débuts d'Arius,* en BLE 65 (1964) 175-203.

Sobre el concilio de Nicea: M. Goemans, *Het algemeen Concile in de vierde eeuw,* Nimega 1945; *Le Concile et les Conciles,* París 1960, trad. alem. Stuttgart 1962, trad. cast. *El Concilio y los concilios.* Ed.

70. E. Ewig, *Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters,* HJ 75 (1956) 1-46; W. Kaegi, *Vom Nachleben Constantins,* «Schweiz. Zschr. f. Gesch.» 8 (1958) 289-326; H. Wolfram, MIÖG 68 (1960) 226-243.

Paulinas, Madrid 1963, con aportaciones de H. MAROT, P.-TH. CAMELOT, Y.M.-J. CONGAR; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, París 1963, trad. alem. Maguncia 1964, trad. cast. *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1968. *Sobre Atanasio:* G. BARDY, *S. Athanase*, París 1925; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, en *Ges. Schr.* III, Berlín 1959; id., *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, en *Ges. Schr.* IV, Berlín 1960, 1-110; D. RITSCHL, *Athanasius, Versuch einer Interpretation*, Zurich 1964.

Sobre la cuestión teológica: W. ELLIGER, *Bemerkungen zur Theologie der Arius*, en ThStK 103 (1931) 224-251; H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939; W. SCHNEEMELCHER, *Athanasius von Al. als Theologe und Kirchenpolitiker*, en ZNW 43 (1950) 242-256; H. KRAFT, Ὁμοούσιος, en ZKG 66 (1954) 1-24; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tubinga 1956; C. ANDRESEN, *Zur Entstehung des trinitarischen Personbegriffes*, en ZNW 52 (1961) 1-39; W. MARCUS, *Der Subordinationismus als historiologisches Problem*, Munich 1963; P. GERLITZ, *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, zugleich ein religions- und dogmengeschichtlicher Versuch zur Erklärung der Herkunft des Homousios*, Leiden 1963; H. VOGEL, *Das nikänische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie*, Berlín 1963; A. WEBER, Ἀρχή. *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebios von Cäsarea*, Roma 1964; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Londres 1965, redacción más amplia de *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, en «Chalkedon» I, Wurzburgo 1951, 5-202; E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, París 1972.

Los inicios

Poco después de su entrada en la capital oriental, Nicomedia, tuvo que comprobar el emperador que la comunidad cristiana de Oriente, se hallaba dividida, al igual que la Iglesia del norte de África, por un conflicto que había alcanzado ya proporciones peligrosas. Eusebio lo caracteriza como «un fuego poderoso» que tuvo su origen en la comunidad cristiana de Alejandría, se había propagado de allí a todo Egipto, a la vecina Libia y a otras provincias de Oriente y había dividido tanto a los obispos como al pueblo fiel en dos campos que se hostilizaban tan violentamente, que la disputa cristiana entre hermanos había sido ya objeto de hilaridad en representaciones teatrales de los paganos [1]. De aquí se deduce que la polémica tenía ya una cierta historia en otoño del año 324, por lo cual sus inicios deben situarse ya en los años que precedieron al comienzo de las medidas tomadas por Licinio contra los cristianos [2].

1. EUSEBIO, *Vita Const.* 2, 61.

El hombre bajo cuyo nombre entró la disputa en la historia de la Iglesia, el sacerdote Arrio, ejercía su oficio pastoral en la iglesia católica del barrio alejandrino de Baukali, aunque procedía de Libia [3]. Por otra parte, tampoco había recibido su formación teológica en la escuela de Alejandría, sino, según todas las apariencias, en la ciudad siria de Antioquía, puesto que él mismo se contaba entre los discípulos del presbítero antioqueno Luciano, fundador de la escuela teológica de aquella ciudad. Estos discípulos consideraban a ojos vistas como un privilegio el haber pertenecido una vez a aquella escuela y se sentían unidos por ella en amistad cuando, no sin orgullo, se declaraban partidarios de su antiguo maestro, dándose a sí mismos el nombre de «colucianistas» [4]. Incluso fuentes nada benévolas con Arrio le atribuyen maneras encantadoras, una vida ascética rigurosa, notable cultura general y especiales dotes para la «dialéctica» [5]. Desde 318-319 propuso en sus sermones y catequesis una idea sobre el *Logos* y su relación con el Padre que le granjeó no pocos adeptos en su comunidad, en buena parte del clero y sobre todo entre las vírgenes consagradas al Señor, mientras que otros la rechazaron resueltamente [6].

Cuando su obispo Alejandro tuvo noticia de la opinión singular de su prebítero no la consideró alarmante al principio, sino que creyó que se debía discutirla primero en un diálogo teológico, en el que ambas partes pudieran exponer y razonar su punto de vista [7]. Y así expuso Arrio en presencia de su obispo que según su opinión «el Hijo de Dios había sido creado del no-ser, que había habido un tiempo en el que no existía, que en su voluntad tenían cabida tanto el mal como la virtud y que es una criatura y algo hecho». La parte contraria insistía en la consubstancialidad y

2. Cf. recientemente W. SCHNEEMELCHER, *Chronologie gegen E. Schwartz, Ges. Schr.* III 156-168.
3. EPIF. *Panar.* 68, 4; 69, 3; 71, 1.
4. ARRIO, *Carta a Eusebio de Nicomedia*, G.H. OPITZ, *Urkunden*, n. 1, 5.
5. EPIF. o.c. 69, 3; Sozóm. HE 1, 15, 3 (διαλεκτικώτατος).
6. EPIF. 69, 3.
7. Sozóm. HE 1, 15, 4.

coeternidad del Hijo con el Padre [8]. Alejandro, que elogió a ambas partes por su celo teológico se adhirió a la opinión mencionada en segundo lugar y ordenó a Arrio abandonar en adelante sus anteriores ideas.

Arrio se negó a ello terminantemente y el obispo Alejandro, temiendo ver seriamente amenazada la paz de la Iglesia alejandrina, ya que Arrio podía contar con cierto número de adeptos entre el clero, le excluyó de la Iglesia a él y a sus secuaces clericales [9]. Si Alejandro creía que con aquella medida se verían Arrio y sus adeptos condenados a llevar la existencia de una comunidad de sectarios sin importancia, se estaba engañando. El promotor de la discusión no tenía la menor intención de reconocer su exclusión de la Iglesia y de abandonar a ésta, sino que quería hacer triunfar su idea dentro de la Iglesia misma. Podía contar con el éxito en tal empeño, puesto que sabía que tampoco fuera de Egipto reinaba una opinión común acerca de esta cuestión teológica y que una parte considerable del episcopado simpatizaba con sus tesis. Cuando, por tanto, en una carta al influyente obispo de la capital del Imperio, Eusebio de Nicomedia — uno de los «co-lucianistas» —lo informó de la anterior polémica en Alejandría [10], dio el paso decisivo que hizo que la disputa rebasara las fronteras locales y tuviera repercusiones en toda la Iglesia universal.

Esta toma de contacto de Arrio con el episcopado foráneo indujo a su obispo Alejandro a proceder con más energía. En consecuencia, convocó, quizá todavía en 319, un sínodo egipcio general, al que asistieron alrededor de un centenar de obispos. En una carta circular [11] Alejandro comunicó a todos los obispos de la Iglesia católica las decisiones tomadas por el sínodo: Arrio y sus adeptos entre el clero egipcio y libio han sido excluidos

8. Ibid. 1, 15, 3: τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι, καὶ εἶναί ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν ὑπάρχειν καὶ κτίσμα καὶ ποίημα. 1,15,5: οἱ δὲ ὡς ὁμοούσιος καὶ συναΐδιός ἐστιν ὁ υἱὸς τῷ πατρί.

En apoyo de sus ideas se remitía Arrio a la tradición de la Iglesia alejandrina, cf. E. BOULARAND, *Denys d'Alexandrie et Arius*, BLE 67 (1966) 161-169.

9. Sozóm. HE 1, 15, 5-7.

10. G.H. OPITZ, *Urkunden* n. 1; aquí menciona él ya como adictos — aparte del destinatario — a los obispos de Cesarea de Palestina, Lydda, Tiro, Berito, Laodicea y Anazarbos, mientras que otros tres — los de Antioquía, Jerusalén y Trípoli — lo rechazan y son por tanto calificados por él de «herejes».

11. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 4*b*.

de la Iglesia por razón de su «herejía que ataca a Cristo» [12]; la decisión afectaba a seis presbíteros, otros tantos diáconos, los obispos Secundo y Teonás, ambos de Libia, compatriotas de Arrio, a los que se añadieron más tarde otros dos presbíteros y cuatro diáconos [13]. La circular hace una breve exposición de las tesis arrianas y una refutación algo más prolija, y contiene además una alusión personal muy intencionada contra Eusebio de Nicomedia, en la que se revela que Alejandro no ignoraba quién desempeñaría el papel principal por la parte contraria en la propagación de la lucha, que había venido a ser ya inevitable. Cierto que Eusebio había respondido, no sin preocupación, al escrito de Arrio: «Tú piensas, sí, correctamente, pero pide a Dios que todos piensen así» [14]; sin embargo, inmediatamente puso con energía manos a la obra y se constituyó en el ardiente propagandista de las ideas del presbítero alejandrino [15].

Éste había entre tanto abandonado Egipto y — después de conversar de paso con Eusebio de Cesarea, que le apoyó con sus cartas [16] — llegó por fin a Nicomedia, que entonces se convirtió en centro de propaganda arriana, hábilmente dirigida por el diplomático Eusebio. Todavía en el año 320, un sínodo de Bitinia convocado por él, dirigió una carta circular a todos los obispos, que pedía el restablecimiento de la comunión eclesial con los condenados, puesto que — decía — son ortodoxos; también se iniciaron gestiones cerca de Alejandro para inducirle a la readmisión [17]. Arrio redactó una profesión de fe, en su nombre y en el de sus amigos excomulgados, que encarecía que su fe era la que habían oído predicar a Alejandro en medio de la Iglesia de Alejandría; según esta fe, sólo el Padre era eterno, él sin principio, mientras que el hijo era la criatura perfecta de Dios y no poseía el ser simultáneamente con el Padre, puesto que el Padre existía entes que el Hijo [18]. Aquí escribió también sin duda su

12 Ibid: χριστομάχος αἵρεσις.

13. Ibid., n.º 4*a*.

14 G.H. OPITZ, *Urkunden*, nº 2.

15. Ejemplo de una carta de propaganda a Paulino de Tiro: G.H. OPITZ, *Urkunden*, nº 7.

16. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 3 y 7; la esgunda carta, dirigida a Alejandro, afirma que Arrio ha sido mal interpretado.

17. Sozóm. HE 1, 15, 10.

18. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 6.

obra, titulada *Thalia* (= banquete), mezcla de prosa y verso, con la que intentó expresar sus ideas en forma popular [19].

Se presionó entonces a Alejandro desde diversos frentes para que revisara su juicio sobre Arrio [20], pero él se creyó cada vez más obligado a poner en guardia contra él y contra su doctrina. En un voluminoso escrito a Alejandro, obispo de Tesalónica [21] — pero que a la vez estaba destinado a ser dirigido como circular a otros obispos — se designa a Arrio y al presbítero Aquiles como los verdaderos agitadores, que despreciando toda tradición apostólica, a ejemplo de los judíos, dirigían la lucha contra Cristo y negaban su divinidad. Una encíclica de Alejandro, conservada en un fragmento siríaco, dirigida a todos los obispos de Oriente, gozó del asentimiento de unos 200 obispos, no sólo egipcios, sino también de Palestina, Asia Menor, Grecia y los Balcanes [22]. También el papa Silvestre de Roma fue informado de lo acaecido en Alejandría y de la excomunión de los clérigos alejandrinos [23]. Todos éstos son sólo algunos ejemplos de una correspondencia mucho más copiosa sobre este asunto, puesto que Epifanio conocía una colección de unas 70 cartas de Alejandro sobre la materia [24].

La contienda literaria adquirió pronto una violencia increíble. Ambas partes se acusaban mutuamente de desfigurar la doctrina y el punto de vista de la otra, y en los dos bandos se deslizaban despectivas apreciaciones de índole personal. Así no tardaron en endurecerse los frentes hasta llegarse muy pronto a una hostilidad irreconciliable. En este estadio de la polémica tuvo Constantino conocimiento de la división de la cristiandad oriental, sin duda por informaciones de los obispos de Oriente, aunque, a juzgar por las apariencias, es de creer que en un principio, debido a una cierta perplejidad, no se instruyera al emperador sobre toda la gravedad ni tampoco sobre el alcance teológico de la disputa. No se explica de otra manera la primera toma de posición de Constantino, como resulta de un escrito a Alejandro y Arrio [25], que todavía se conserva, llevado de Occi-

19. Cf. los fragmentos conservados, en G. Bardy, *Lucien.* . 246-274.
20. G.H. Opitz, *Urkunden,* n.º 11 y 12.
21. Ibid., n.º 14. 22. Ibid., n.º 15.
23. Ibid., n.º 16. 24. *Panar.* 69, 4.
25. G.H. Opitz, *Urkunden,* n.º 17.

dente a Alejandría por el consejero imperial Osio, obispo de Córdoba. El escrito considera que la causa de la polémica es una discusión completamente innecesaria sobre un punto irrelevante de un pasaje bíblico (Prov 8,22), que si bien se podía interpretar diversamente en privado, no debía airearse imprudentemente en público. En dicho escrito se alude al ejemplo de los filósofos, entre los cuales hay con frecuencia divergencia de opiniones sobre una cuestión particular del sistemo doctrinal profesado por ellos, sin que ello conduzca a la escisión entre sus adeptos. Así pues, se invita a ambos adversarios a reconciliarse, a restablecer la paz y la unidad en la Iglesia y consiguientemente también la armonía en el imperio, que era la meta política final del emperador.

La comparación de la Iglesia con una escuela de filósofos y la apreciación del punto crucial de la discusión como una insignificante cuestión de detalle [26], dan a conocer en primer término la escasa profundidad de los conocimientos del emperador sobre la verdadera esencia de la Iglesia y sobre el significado de la figura de Cristo, y luego también su desconocimiento de la verdadera situación, si pensaba que ésta se podía todavía despejar con un mero requerimiento a la reconciliación dirigido a los dos portavoces de la primera hora. En realidad había vuelto a suscitarse una polémica que hacía tiempo estaba sin zanjar tocante a una cuestión fundamental de la teología cristiana, de cuya solución dependía que el cristianismo conservara o perdiera su más profunda riqueza religiosa, de que siguiera siendo o no una religión revelada.

Ya medio siglo antes de Arrio la teología griega y latina de entonces habían analizado la cuestión de la relación entre el Padre y el Hijo [27]. También entonces habían participado en primera línea en la discusión — en un sorprendente paralelo — representantes de la escuela alejandrina y un antioqueno, aunque sin entablar diálogo directo. Ya aquí aparecieron y desempeñaron un papel especial términos y formulaciones teológicas que son característicos de la discusión en la contienda arriana. El obispo

26. Por causa de este enorme error de interpretación de la situación global, P. Batiffol, *La paix constantinienne.* París ⁴1929, p. 309s, no quería reconocer la autenticidad del escrito, pero sin razón; los primeros datos de Eusebio de Cesarea sobre el contenido de la disputa en la *Vita Const.* son igualmente vagos.
27. Cf. tomo I, cap. 21, con la bibliografía allí indicada.

de Antioquía, Pablo de Samosata, había proclamado después de 260 que la expresión bíblica «Hijo de Dios» sólo designa al hombre Jesús nacido de la Virgen María, en el cual mora el *Logos;* ahora bien, para salvaguardar la unidad de Dios no reconoció Pablo una hipóstasis propia al *Logos* o a la Sabiduría divina, sino que lo consideraba existente en Dios «como la razón humana en el corazón del hombre» [28]. Para él, por tanto, el supremo principio era la unidad de Dios, por lo cual debe considerarse a Pablo de Samosata como representante de un acusado monarquianismo; en cuanto al hombre Jesús, consentía en que se le designase como Dios por el hecho de actuar en él de manera especial la Sabiduría de Dios, algo así como los profetas y los santos habían gozado de la asistencia [29]. En el segundo sínodo antioqueno (268), la expresión ὁμοούσιος desempeñó un papel en la discusión; se le reprochó a Pablo el empleo abusivo de este concepto, pero sin pretender por ello eliminarlo radicalmente de la especulación trinitaria [30]. En efecto, poco antes el obispo de Alejandría, Dionisio, había sido censurado por su homónimo el obispo de Roma (259-268) debido a sus excesivas reservas tocante a esta terminología, y en un escrito justificativo había tenido que reconocer que la expresión, aun sin ser bíblica, era aceptable en esta materia, supuesto que se la entendiera correctamente [31]. De las dos discusiones resulta claro que en el siglo III no estaba todavía suficientemente depurado el término ὁμοούσιος como para poder ser empleado con seguridad y sin posibles equívocos en los enunciados teológicos sobre la Trinidad [32]; no existía aún, por tanto, una terminología exacta para la formulación dogmática.

La cuestión de la relación del Hijo con el Padre había consumido las mejores energías de los más destacados teólogos orientales del siglo III y las repercusiones de la concepción de Orígenes en su empeño por alcanzar una inteligencia correcta del dogma trinitario se dejan sentir por todas partes en el siglo IV. Orígenes

28. H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, Friburgo (Suiza) 1952, 26.
29. H. DE RIEDMATTEN, o.c. 8
30. H. DE RIEDMATTEN, o.c. 106s. Cf. también M. RICHARD, EThL 35 (1939) 325-338.
31. Cf. tomo I 384.
32. Véase I.M. DALMAU, *El «homousios» y el concilio de Antioquía de 268*, MCom 34/35 (1960) 323-340; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1965, s.v. 959.

expresó de forma muy clara e inequívoca que el *Logos* es un ser divino, y cuando un obispo de su tiempo, Berilo de Bostra (en los límites de Arabia) sustentó la tesis de que Jesucristo sólo era un hombre nacido de la Virgen María, emprendió el viaje a Bostra a petición de los obispos de la provincia de Arabia, para refutar esta tesis en un sínodo [33]. Pero tampoco Orígenes había alcanzado plena claridad en la misma cuestión; se conservan numerosas declaraciones suyas que dan a entender que atribuía, sí, al *Logos* un rango divino, pero subordinándolo al Padre, quizá bajo el influjo de concepciones neoplatónicas [34].

Finalmente, hay que tener también presente que el clima intelectual de Alejandría podía estar todavía bajo un cierto influjo de ideologías gnósticas, que profesaban también una jerarquía y gradación de seres divinos, y cuando Arrio propuso su teología, es posible que más de un cristiano tuviera la sensación de que se le evocaban especulaciones gnósticas. Y Atanasio echó en cara a Arrio su dependencia del sistema gnóstico [35].

Desarrollo del concilio de Nicea

El obispo Osio hubo de reconocer pronto en Alejandría que el camino previsto por el emperador para el allanamiento de la contienda — reconciliación de Arrio con su obispo y suspensión de toda discusión pública sobre el punto en litigio — no era en modo alguno viable. El estigmatizado Arrio abandonó Alejandría apenas llegado Osio, y a Alejandro no podía costarle trabajo convencer al consejero teológico del emperador de que la cuestión era de sumo alcance teológico y debía ser dilucidada definitivamente. Así Osio volvió sin duda directamente a Nicomedia para informar al emperador del fracaso de su misión [36]. Pronto llegaron

33. Eusebio, HE 6, 33. 1-3; cf. P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, París 1961, p. 209-218.
34. Cf. W. MARCUS, *Der Subordinatianismus*, Munich 1963, p. 126-163.
35. *Apol. adv. Arianos* 3, 65; cf. también *Ep. ad Serap.* 1, 10s.
36. Poderosas razones militan contra un sínodo de Antioquía (324/325) supuesto por algunos investigadores, que juntamente con Osio habría rechazado la doctrina de Arrio; cf. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n. 18; también J.R. NYMAN, StudPatr 4 (TU 79, Berlín 1961) 483-489, y I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel*, Maguncia 1964, p. 49s; trad. cast. en *Historia de los concilios ecuménicos*, vol. I *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1968.

los dos a la conclusión de que sólo existía una posibilidad de restablecer la paz de la Iglesia: la convocación de la totalidad del episcopado de la Iglesia a un gran sínodo que, tras serias deliberaciones, pronunciara una decisión obligatoria.

Las fuentes primitivas[37] atribuyen unánimemente al emperador Constantino la iniciativa de esta solución, y en este punto debe dárseles crédito. Ya en la fase temprana de la disputa donatista había optado el emperador por una solución análoga mediante la convocación del sínodo de Arles (314), por lo cual el camino elegido en este caso no representaba algo absolutamente nuevo, como con frecuencia se afirma[38]. Además, en el tiempo transcurrido Constantino tuvo que saber que había todavía otra cuestión, la de la fecha de celebración de la pascua, pendiente de solución, para poner fin a la práctica divergente en algunas provincias. Consta con certeza que Constantino ni entabló negociaciones con Roma sobre la convocación de un gran sínodo ni solicitó la aprobación del obispo romano. Hasta el concilio de 680 (6.° concilio ecuménico) no se atribuye al emperador y al papa la convocación conjunta[39], y sólo la tardía leyenda de san Silvestre, que habla del bautismo del emperador en el palacio de Letrán y de su curación de la lepra, sitúa al papa en primer término cuando dice que «por orden suya» había tenido lugar el sínodo de Nicea[40].

Las invitaciones cursadas a los obispos de Oriente y Occidente señalaban a Nicea en Bitinia como lugar de la reunión y el mes de mayo de 325 como fecha de apertura de las deliberaciones[41]. No faltarían obispos a quienes no desagradara leer en la invitación que para el viaje podían utilizar gratuitamente las postas del imperio y que durante la asamblea serían huéspedes del emperador[42]. Las fuentes no dicen nada sobre si a tal o cual de ellos le causó alguna desazón el que en este caso la autoridad política hubiera desarrollado una iniciativa que eventualmente podía ser peligrosa para la independencia de la Iglesia.

37. Eusebio, *Vita Const.* 3, 6; Teodoreto HE 1, 7, 1; Sozóm. HE 1, 17, 1.
38. Cf. G. Langgärtner, *Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedankens*, MThZ 15 (1964) 111-126.
39. Mansi xi 661.
40. LP i 34.
41. Escaso crédito merece una noticia siria — G.H. Opitz, *Urkunden*, n. 20 — según la cual se habría pensado en Ancira como lugar de la asamblea.
42. Eusebio, *Vita Const.* 3, 6; Teodoreto HE 1, 7, 2.

El número de los padres conciliares no consta con exactitud; Eusebio dice que habían sido más de 250, Atanasio, también testigo ocular, menciona el número redondo de 300, aunque en otro lugar indica 318. A este último número se atuvieron los historiadores posteriores, tanto más cuanto que tenía un precedente bíblico místico: el número de los servidores de Abraham se elevaba a 318 (Gén 14,14)[43].

Entre los padres conciliares de Nicea se hallaban figuras muy venerandas que — como Pablo de Neocesarea y el abad egipcio Pafnucio — se habían señalado por su constancia en la persecución de Diocleciano, aunque sólo una minoría desempeñó un papel de primera fila en la discusión teológica. Entre éstos se contaba en primer lugar Alejandro de Alejandría, que hasta entonces había ido en cabeza en la lucha contra Arrio; luego Eustacio, obispo de la capital siria, docto en teología, que más tarde hubo de ir al destierro como inconmovible adversario del arrianismo y se enfrentó con la herejía en una gran obra que desgraciadamente se ha perdido[44]; Marcelo de Ancira[45], al que su hostilidad contra la doctrina de Arrio le llevó más tarde al extremo opuesto, y fue condenado en el segundo concilio universal de 381. Finalmente al grupo de los adversarios incondicionales de Arrio pertenecía también Macario, obispo de la ciudad de Jerusalén. A la cabeza de los amigos de Arrio se hallaba Eusebio, obispo de la residencia imperial, Nicomedia; en segundo lugar hay que mencionar al homónimo de éste, pastor de la comunidad de Cesarea de Palestina, que si bien no mostró una personalidad destacada en cuestiones dogmáticas especulativas, logró, precisamente en Nicea, granjearse el favor de Constantino, que supo explotar en lo sucesivo con consumada habilidad.

El Occidente latino tuvo sólo escasa representación, lo cual se comprende sin dificultad: un viaje a tierras tan remotas, aun con la posibilidad de utilizar las postas imperiales, debía en aquel tiempo llenar de preocupación a más de un obispo de África o de las Galias, de Italia o de Inglaterra. En consecuencia,

43. Cf. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre des Pères au Concile de Nicée*, RHE 61 (1966) 5-43.
44. Cf. Quasten P iii 302-306; Sozóm. HE 1, 17, 2 menciona a los principales participantes.
45. Sobre su teología M. Tetz, ZKG 75 (1964) 217-270.

sólo cinco obispos cumplimentaron la invitación del emperador. El principal de ellos era Osio de Córdoba, desde hacía ya tiempo hombre de confianza del emperador, aunque también probablemente representante del papa, y que constantemente encabezaba la lista de los obispos [46]. De todas formas, Roma envió a los presbíteros Vito y Vicente [47], que ocupaban su puesto junto a Osio. De los cuatro obispos restantes, sólo de uno se tiene especial noticia en la historia de la Iglesia, Ceciliano de Cartago [48], cuyo nombre está vinculado a la erupción de la disputa donatista.

Ya en el primer concilio universal estuvieron representados los hombres que hoy llamaríamos peritos, asesores teológicos de los obispos, como, por ejemplo, el joven diácono Atanasio de Alejandría, que acompañó a su obispo e intervino repetidas veces en los debates. Se hallaron presentes además cierto número de seglares cultos interesados, que discutían entre sí con ardor el sesgo que tomaban las deliberaciones [49].

Ya antes de la apertura oficial del concilio se iniciaron los diálogos de los asistentes acerca de la cuestión capital que los había congregado, reuniéndose, como es natural, los representantes del pro y del contra y procurando reforzar unos y otros su propio grupo con la adhesión de los todavía indecisos. Tampoco faltó en el primer concilio ecuménico el triste espectáculo de las intrigas. Fueron presentados al emperador escritos en que se acusaba de faltas personales a este o aquel obispo, hasta que Constantino les exhibió sus cartas no leídas, y sin duda también anónimas, que hizo quemar ante sus propios ojos, acompañando la acción de algunas palabras graves sobre la buena armonía fraterna entre los obispos e invitándolos a aplicarse a la verdadera misión que los había llevado a Nicea [50].

Dado que la iglesia de la comunidad de Nicea apenas tenía espacio suficiente para todos los actos del concilio, había puesto el emperador su propio palacio de la ciudad a disposición de los padres conciliares para todo el tiempo que durasen las sesiones.

46. V. De Clercq, *Ossius of Cordova* 228-250.
47. Sozóm. HE 1, 17, 2, el cual añade que el papa Julio (en lugar de Silvestre) no había podido asistir a causa de su avanzada edad.
48. Mansi II 696.
49. Teodoreto HE 1, 11, 4.5, Sozóm. HE 1, 17, 3, 1, 17, 7-18, 1.
50. Sozóm. HE 1, 17, 4-5.

Eusebio describió con palabras hímnicas la solemne sesión inaugural, que tuvo lugar el 20 de mayo del año 325 [51]. Los obispos habían ocupado ya sus puestos a los dos lados a lo largo de la sala de sesiones y aguardaban con gran expectación la entrada del emperador, para el que se había colocado un sillón dorado. Gran impresión les causó ver cómo la elevada figura del emperador, vestido de púrpura, avanzaba por en medio de sus filas y aguardaba para tomar asiento un gesto de invitación de los obispos. Tras una breve salutación pronunciada por uno de ellos, tomó el emperador la palabra para dirigirles una alocución en latín, en la que no se podía menos de percibir los acentos de exhortación a la paz y armonía dentro de la Iglesia; un examen a fondo en común de las causas del conflicto abriría el camino a la reconciliación y a la paz, con lo cual los obispos le proporcionarían también a él, su «consiervo», la mayor satisfacción. Acto seguido cedió la palabra a la presidencia del sínodo [52].

Dado que no se han conservado las actas del concilio, no es posible hacer una reconstrucción del reglamento de sesiones ni del exacto transcurso cronológico de los debates, como tampoco fijar exactamente el número de las sesiones conciliares y ni siquiera indicar la duración del concilio. Según parece, la corriente propicia a Arrio tomó inmediatamente la iniciativa y propuso una fórmula de profesión de fe, en la que a ojos vistas se habían integrado elementos esenciales de la teología arriana [53]. Pero tanto esta profesión como los pasajes de la *Thalia* de Arrio que se habían leído en público desencadenaron la más violenta protesta [54], y pronto apareció claro que las formulaciones del novador no tenían la menor probabilidad de ser aceptadas por el concilio. Entonces intervino en el debate el diplomático Eusebio de Cesarea con una propuesta de compromiso, y recomendó a los padres la adopción del símbolo bautismal corriente en su obispado [55]. Los obispos reconocieron de plano la ortodoxia de dicho símbolo que también Constantino tuvo por correcto, como lo resalta Eu-

51. Eusebio, *Vita Const.* 3, 10.
52. Ibid. 3, 11-12; Sozóm. HE 1, 19, 2-4.
53. El texto no se conserva ya, cf. Teodoreto HE 1, 7, 14-15.
54. Teodoreto o.c.; Atanas., *Ep. ad Episc. Aeg.* 13.
55. Todavía se conserva en la carta de Eusebio a su Iglesia: G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 22, 4.

sebio, no sin sentimiento de la propia dignidad, pero se consideraron indispensables algunos complementos, con los que se formularan con precisión las aserciones que precisamente entonces estaban sobre el tapete y se descartara una interpretación del símbolo en sentido arriano [56].

Precisamente las propuestas de completar las fórmulas atizaron la discusión que a veces asumía formas violentas y en la que no faltaban inculpaciones mutuas de ambos partidos [57]. Lo que sobre todo dio lugar a grandes debates fue la adopción de la palabra ὁμοούσιος (de la misma substancia), que en lo sucesivo sería la palabra clave y el lema de la teología nicena, ya que no sólo pareció inaceptable a los obispos de sentimientos francamente arrianos, sino que también podía causar desazón en algunos otros obispos de Oriente, como lo demostraba su ya bastante agitada historia pasada. En cambio, a los representantes de la Iglesia latina podía parecerles muy apropiada la palabra, pues hallaban en ella la exacta correspondencia de lo que desde Tertuliano se había expresado en Occidente con el término *consubstantialis* o *eiusdem substantiae* [58]. Eusebio atribuye con absoluta claridad la aceptación del ὁμοούσιος en el texto del símbolo de Nicea a la iniciativa de Constantino, que se había interesado ahincadamente por la recta interpretación del término entre los griegos y por la aproximación de los puntos de vista de los contendientes [59]. Es muy probable que fuera Osio de Córdoba quien aconsejara a Constantino en este punto, aunque no se puede demostrar que el obispo español hubiese actuado por encargo del obispo de Roma.

Las demás formulaciones de detalle adoptadas en el texto del símbolo [60] — «engendrado del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado» —, ponían los enunciados sobre Cristo al abrigo de toda interpretación arriana. La frase final contenía una vez más un claro repudio de la teología arriana. «A aquellos empero que dicen: "Hubo un tiempo en que no fue",

56. G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 22, 7.
57. Eusebio, *Vita Const.* 3, 13.
58. Véase H. Kraft, ZKG 66 (1954) 1-24, y también I.M. Dalmau, o c.
59. G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 22, 7 y Eusebio, *Vita Const.* 13, 3.
60. Véase el texto crítico en G.L. Dossetti 226-240 y E. Boularand 250-259

y: "Antes de nacer, no era", y: "fue hecho de la nada" — o a los que afirman que el Hijo de Dios es de otra substancia (ὑπόστασις) o de otra esencia (οὐσία), o que ha sido creado o está sujeto a cambio o mutación — a éstos los anatematiza la Iglesia católica y apostólica.» Esta anatematización o exclusión de la Iglesia afectó en un principio sólo a Arrio en persona y a sus dos amigos, los obispos Secundo y Teonás, ya que fuera de ellos, todos los demás arrianos suscribieron el símbolo, cuya aceptación había recomendado con términos inequívocos el emperador [61].

Para Arrio hubo de ser una amarga decepción verse abandonado por los co-lucianistas de aquella manera; entonces no le fue escatimado ni el camino al destierro ni la proscripción de sus escritos y de los de sus adeptos [62]. Cuando Eusebio observa que el emperador había logrado con su habilidad diplomática y su fascinación personal que los obispos «fueran de un mismo sentir y parecer en todos los puntos» [63], esto no se aplica ciertamente a todos los arrianos anteriores, y probablemente ni siquiera a él mismo [64]. Hombres como Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea estaban en su interior totalmente del lado del anatematizado Arrio, sólo que no se atrevían a combatir directamente mientras viviese el emperador el símbolo de fe aprobado con tal solemnidad. Pero pronto hallaron medios y caminos para desacreditar cerca del emperador a los defensores del concilio niceno y prepararon así la dura lucha que la fe de Nicea tuvo que sostener todavía durante varios decenios hasta ser reconocida en la Iglesia universal.

Tras la aceptación de la fórmula de la fe se aplicaron los padres conciliares a los otros puntos del orden del día; en la cuestión de la fecha de la celebración pascual se pusieron de acuerdo sobre la práctica vigente en la mayor parte de la Iglesia: la resurrección se celebraría el domingo siguiente al 14 de nisán. A continuación se deliberó sobre cuestiones de disciplina y las

61. Filostorgio, HE 1, 9 refiere que 15 obispos arrianos sólo firmaron bajo amenaza de destierro por el emperador.
62. Sozóm. HE 1, 21, 4.
63. Eusebio, *Vita Const.* 3, 13 final.
64. El mismo dice en su pasaje — G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 22, 10 — que por bien de la paz había dado su asentimiento al *homousios;* más tarde se dijo de él, zahiriéndole, que sólo el miedo al destierro lo había inducido a firmar: Filostorgio, HE 1, 10.

conclusiones fueron recogidas en 20 cánones. El concilio halló también una magnánima solución al cisma originado en Egipto por el obispo Melecio de Licópolis. Melecio podía conservar el rango y la sede episcoptal; los obispos y sacerdotes consagrados por él fueron admitidos en la Iglesia católica tras imposición de las manos, y además dichos obispos serían promovidos en los casos de sede vacante con el consentimiento del supremo pastor alejandrino [65].

Constantino trató de asegurar rápida y eficazmente la recobrada unidad de la fe, primeramente con una clausura solemne e impresionente del concilio. Sin duda tras la aceptación del símbolo de fe y en conexión con la celebración de los veinte años de su gobierno, ofreció a los participantes en el concilio un espléndido banquete en su palacio de Nicomedia, acto que hizo prorrumpir a Eusebio —siempre pronto al ensusiasmo— en comparaciones con la gloria del reino celestial [66]. Los obispos recibieron con regocijo los presentes que les fueron ofrecidos a cada uno de ellos. Antes de su partida los reunió una vez más a todos a su lado y los exhortó a «seguir conservando la paz entre sí y a evitar querellas de competencias». Finalmente se encomendó a sus oraciones [67]. Poco después dirigió un extenso informe sobre el concilio «a las Iglesias» —entendiéndose sin duda por tales *las que estaban representadas en Nicea —, en el que se atribuía* sin ambages la iniciativa del concilio universal [68]. El emperador aseguraba a los fieles que se habían examinado con gran cuidado todos las cuestiones y así se había logrado la unidad en la fe. Gran espacio dedicaba a la decisión sobre la unificación de la fecha de pascua y subrayaba en términos de sorprendente rigor la necesidad de distanciarse del judaísmo. Un escrito especial fue dirigido a la comunidad de Alejandría: en él volvía a expresar Constantino su satisfacción por el restablecimiento de la unidad de la fe y reprobaba una vez más los errores de Arrio [69]. El

65. Texto de los cánones: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (ed. Alberigo) 5-14; la decisión sobre los melecianos está contenida en la carta de los padres conciliares a las Iglesias de Egipto, Libia y Pentápolis en Teodoreto HE 1, 9, 2-11, en G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 23, 6-11. Cf. también Atanas., *Apol. contra Arianos* 71.

66. Eusebio, *Vita Const.* 3,14.

67. Ibid. 3, 16 y 21.

68. G.H. Opitz, *Urkunden*, n.º 26.

69. Ibid., n.º 25.

escrito sinodal del concilio ya mencionado, fue enviado sin duda a todas las comunidades mayores. En el ejemplar enviado a los cristianos de Egipto y Libia, que todavía se conserva, se notifica sobre todo la excomunión de Arrio y de sus dos amigos obispos, justificando la decisión por lo reprobable de su doctrina [70].

El concilio de Nicea, con su decisión de fe, representa un acontecimiento de máxima importancia para la inteligencia de la entera historia de la Iglesia y sobre todo de la historia de los concilios. Nos hallamos ante el primer concilio que posee un inconfundible carácter ecuménico, ya que habían sido invitados a él los obispos de toda la geografía del cristianismo, aunque éstos habían acudido a él en variada proporción. No quita nada a la legitimidad del concilio el hecho de que su convocación fuese *debida a la iniciativa del emperador, ya que el obispo de Roma* había dado su asentimiento a la gestión de Constantino mediante la designación de sus representantes en la asamblea. Este primer concilio ecuménico, al aceptar y proclamar su símbolo, pronuncia en materia de fe una decisión, a la que compete el carácter de definición dogmática. En efecto, el entero desarrollo del concilio, el constante empeño de los padres conciliares por hallar una fórmula que reprodujera con la mayor fidelidad posible un testimonio de fe, permiten ver con claridad su intención de pronunciar aquí una sentencia sobre una cuestión de fe discutida, que fuese definitiva y obligase a la Iglesia universal. El modo y manera de llegar a formular el juicio representa al mismo tiempo un procedimiento de la mayor importancia en la historia de la Iglesia.

La Iglesia procura poner doctrinas particulares de fe al abrigo de falsas interpretaciones o de exposiciones heréticas, a cuyo objeto explica enunciados anteriores de fe mediante adiciones complementarias, los ilumina mediante fórmulas más precisas y hasta emplea para ello términos filosóficos cuando éstos parecen ser adecuados a la materia. Por consiguiente, la salvaguarda de un enunciado de fe cuyo verdadero sentido se ve amenazado, es un factor decisivo en la evolución del dogma. La meta del concilio se alcanzó pese a todas las insuficiencias y miserias humanas,

70. Ibid., n.º 23, 2-5.

pese a todo el peligro que representaba la influencia de Constantino, que si bien era un amenaza para la libertad de los obispos en particular, sin embargo no la suprimió. La memorable frase del escrito del emperador a la Iglesia de Alejandría expresa exactamente la realidad teológica a que nos hemos referido: «Lo que han decidido los trescientos obispos no es sino oráculo de Dios, puesto que el Espíritu Santo presente en estos hombres ha puesto de manifiesto la voluntad de Dios» [71]. La validez de estas palabras no queda mermada por el hecho de que en las cinco décadas siguientes del siglo IV estallara una lucha por el reconocimiento de la teología nicena, que sacudió profundamente a la Iglesia e hizo temer que volviera a reproducirse su anterior escisión en diferentes confesiones.

Los acontecimientos hasta la muerte de Constantino (337)

Apenas transcurridos unos meses después de la conclusión del concilio, se puso de manifiesto que el partido arriano no estaba dispuesto a abandonar la lucha en pro de su interpretación de la teología trinitaria. Dos de sus obispos de primera fila, Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, comunicaron al emperador que retiraban su asentimiento a la fórmula de fe de Nicea. El emperador, que no estaba acostumbrado a ver tratadas así decisiones que él había aprobado solemnemente, consideró tal paso como autoexclusión de la comunidad cristiana, desterró a los dos obispos a las Galias y asignó a sus iglesias pastores fieles a Nicea. Un escrito dirigido a la comunidad de Nicomedia da a conocer todo el disgusto de Constantino por el comportamiento insidioso de su obispo [72]. También una intervención del emperador cerca del obispo Teodoto de Laodicea [73], que hacía pública ostentación de sus simpatías por Arrio, hacía suponer que estaba dispuesto a proceder con toda energía en favor de la observancia de la decisión de Nicea.

Sin embargo, desde comienzos del año 328 se percibió un cambio en la actitud del emperador, que aunque no modificaba

71. Ibid., n.º 25, 8.
72. Ibid., n.º 27.
73. Ibid., n.º 28.

su postura con respecto al Niceno, sí afectaba a algunos representantes aislados de la corriente simpatizante con Arrio. Resulta difícil descubrir las razones ocultas de este cambio. Aquel mismo año se permitió volver del exilio a los obispos Eusebio y Teognis, que pudieron además ocupar de nuevo sus anteriores sedes de Nicomedia y Nicea [74]. Precisamente Eusebio, que tres años antes había sido condenado por el emperador de la manera más severa, logró granjearse cada vez más la audiencia y el favor del emperador, hasta llegar a ocupar el puesto que Osio de Córdoba — regresado sin duda de Nicea a su diócesis española — había tenido anteriormente en calidad de asesor teológico, y que ahora constituía automáticamente a Eusebio en el promotor más eficaz de los intereses arrianos.

Cabe contar, sin duda, para esta evolución de los hechos, en la influencia de la hermanastra de Constantino, Contancia, que vivía en Nicomedia y de cuya confianza gozaba ya hacía tiempo el obispo de la residencia imperial, procedente de la clase alta de la sociedad [75]. Seguramente también Eusebio de Cesarea de Palestina contribuiría al cambio de sentimientos del emperador, ya que su cultura y su talento retórico impresionaban fuertemente al emperador, amén de que su temperamento de palaciego le empujaba a reducir los choques y contrastes violentos. Es posible que también la emperatriz madre, Elena, le dedicara elogios en la corte al referir sus impresiones del viaje a Palestina, donde seguramente se habría encontrado con el obispo de la capital de dicha provincia.

Poco después de su regreso a Nicomedia, asumió Eusebio enérgica y conscientemente la dirección del partido arriano. Se hacía perfectamente cargo de que no se podía emprender una lucha abierta contra el símbolo de Nicea, puesto que ello habría provocado la oposición del emperador. Lo importante era comenzar por descartar a las personalidades de primera fila del

74. FILOSTORGIO, HE 2, 7.
75. Algunos investigadores suponen que su rehabilitación tuvo lugar en una segunda sesión del concilio de Nicea el año 327, pero la autenticidad del documento en que se apoya esta hipótesis se presta a los más graves reparos, cf. E. SCHWARTZ, *Ges. Schr.* III 205-213; N.H. BAYNES, *Constantine the Great*, Londres 1930, p. 22; contrariamente G. BARDY, RSR 23 (1933) 430-450; también I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel* 135-139; trad. cast.: *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1966.

partido contrario. En este sentido, la figura dominante después de la clausura del concilio era el obispo Eustacio de Antioquía. Ya en Nicea había desempeñado un importante papel, había combatido a Arrio también literalmente y había suscitado las iras de Eusebio de Nicomedia al saludar con sarcasmos su nueva carrera[76]. Deslizó con habilidad en los oídos del emperador la noticia de que Eustacio era un carácter de dudosa moral, que perturbaba constantemente la paz religiosa y se había expresado en términos despectivos sobre la madre del emperador. El emperador dio su visto bueno a la convocación de un sínodo en Antioquía (331?), en el que los amigos de Arrio depusieron a Eustacio, que fue desterrado a Tracia por el emperador[77]. Pronto hubieron de seguirle ocho obispos de sus mismos sentimientos, y así, el partido arriano, animado por aquel éxito, dirigió sus ataques contra Atanasio, que a la muerte de Alejandro (328) le había sucedido en la sede de Alejandría, y de cuya energía y constancia se había recibido sin duda ya en Nicea una impresión duradera; en él se anunciaba ya el verdadero campeón futuro de la teología de Nicea.

También en este caso utilizaron los arrianos para lograr sus fines el procedimiento del desprestigio y presentaron como la verdadera causa de que hasta entonces no se hubiese restablecido la paz religiosa el temperamento despótico del obispo de Alejandría que, como decían, no se cuidaba del derecho y del orden y no rehuía el empleo de medios de volencia a fin de hacer triunfar sus intereses. Se decía entre otras cosas que había asesinado al obispo Arsenio, meleciano que no se había sometido incondicionalmente, que había mandado azotar a otros obispos melecianos y había profanado un cáliz utilizado en la sagrada liturgia[78]. El emperador quedó tan impresionado por aquellas inculpaciones que dio orden de que los obispos que de todos modos habían sido ya invitados a Jerusalén para asistir a la ceremonia de consagración de la iglesia del Santo Sepulcro por él fundada, se reunieron en sínodo en la vecina Tiro (335) para tratar el caso de Atanasio[79]. El sínodo estuvo totalmente dominado por el partido arriano; sólo se admitió la presencia de adversarios de Atanasio — los obispos egipcios del séquito de Atanasio fueron rechazados como no invitados — y además el representante del emperador, el *comes* Flavio Dionisio, era partidario incondicional de la corriente arriana. En Tiro aparecieron también por primera vez dos obispos de Panonia, que en las posteriores polémicas desepeñarían un papel con frecuencia cambiante. Eran éstos Valente de Mursa y Ursacio de Singidunum, que sin duda habían sido ganados por Arrio para sus ideas durante su destierro.

En aquel sínodo Atanasio no sólo se hallaba en el papel de acusado, sino que además se enfrentaba a hombres que casi sin excepción eran encarnizados adversarios suyos, de modo que no podía en modo alguno esperar una sentencia justa, sino que incluso tenía motivos para temer por su vida. Así decidió abandonar Tiro secretamente para dirigirse a Constantinopla y hablar personalmente con el emperador[80]. El sínodo pronunció inmediatamente su deposición. Atanasio no fue recibido en audiencia por el emperador, pero pudo hablarle directamente en uno de sus paseos a caballo, le describió lo sucedido en Tiro y le pidió justicia. En un principio no tomó Constantino ninguna decisión; se limitó a ordenar comparecieren en la corte de Constantinopla los participantes en el sínodo de Tiro; sólo cuatro acudieron, los dos Eusebios junto con Ursacio y Valente[81], que formularon una nueva acusación contra Atanasio, en el sentido de alta traición: Atanasio, decían, saboteaba en Egipto los edictos imperiales e impedía la exportación del trigo necesario para la vida de la capital. El emperador habría podido decretar la pena de muerte por este crimen, pero se contentó con desterrar al obispo egipcio a Tréveris[82]. Es un enigma por qué Constantino no ordenó una investigación detallada de aquella descabellada acusación. Parece más bien que encontró un buen pretexto para

76. Véase M. SPANNEUT, DHGE 16, 13-23 (bibliogr.) y H. CHADWICK, JThS 49 (1948) 27-35.

77. Teodoreto HE 1, 21, 4-22, 1. La fecha del sínodo es muy discutida, 326, 330, 331, 338? Véase últimamente H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica*, Londres 1958, p. 149.

78. ATANASIO, en su *Apologia contra Arianos*, enumera las acusaciones.

79. EUSEBIO, *Vita Const.* 41, 42; el escrito a los sinodales también en Teodoreto HE 1, 29, cf. F. SCHEIDWEILER, ByZ 51 (1958) 87-99.

80. Sobre este punto véase P. PEETERS, *Comment s. Athanase s'enfuit de Tyr en 335*, Acad. R. Belg. Cl. Lettres 30, 5 (Bruselas 1944) 131-177; id., AnBoll 63 (1945) 131-144.

81. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 86; Sozóm. HE 2, 281-313.

82. ATANASIO, ibid. 9.

poder por de pronto alejar de Oriente a aquel hombre incómodo que, a su modo de ver, era obstáculo para la reconciliación.

Así, el partido proarriano tenía ya las manos libres, pero todavía quería coronar la precedente serie de triunfos mediante la plena rehabilitación de Arrio, es decir, con su absolución del anatema y su reposición en sus derechos sacerdotales. También para Arrio había tomado la situación un sesgo más favorable. Si bien el emperador había emanado todavía en 333 un edicto contra él y contra sus partidarios, y en un escrito bastante extenso dirigido a Arrio y a sus amigos había vuelto a reprobar su doctrina [83], sin embargo más tarde, en noviembre de 334, recibió Arrio una carta del emperador, en la que se le invitaba a una entrevista en la corte [84]. Con esta ocasión presentó a Constantino una profesión de fe que escamoteaba con habilidad el núcleo esencial de la controversia, de modo que el emperador tuvo la impresión de que Arrio no enseñaba lo que le imputaban sus adversarios. En consecuencia, remitió el asunto a un futuro sínodo, que le absolvería de la excomunión [85]. Esta posibilidad les llegó a los obispos arrianos en la reunión en Jerusalén a que hemos aludido. En ella declararon ortodoxa la doctrina de Arrio e invocaron para ello el escrito de profesión de fe que había presentado el heresiarca. Entonces le levantaron la excomunión que le había sido fulminada en Nicea y rogaron al emperador fuesen reconocidos de nuevo a Arrio sus derechos sacerdotales, lo cual habría debido tener lugar en un solemne acto de la Iglesia. Poco antes, sin embargo, murió Arrio [86]. La muerte de Constantino el año siguiente significaría para los arrianos el comienzo de un nuevo auge. La parte oriental del imperio recayó en Constancio, hijo del emperador, que había elegido la fe arriana y que en los 24 años de su reinado trataría de ayudarla con todos los medios precisos para imponerla como la única confesión.

83. G.H. OPITZ, *Urkunden*, n.º 33, 4.

84. Sócrates HE 1, 25, del escrito resulta que tal invitación había sido cursada ya anteriormente.

85. Texto de la profesión de fe: Sozóm. HE 2, 27, 7ss.

86. Acuerdo del sínodo de Jerusalén: Sozóm. HE 2, 27, 13-14; ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 84; *De syn.* 21. Muerte de Arrio: ATANASIO, *Ep. de morte Arii ad episcopos Aegypti et Libyae* 19. En la muerte súbita de Arrio ve Atanasio un juicio de Dios. Es probable que Arrio no muriera en Alejandría, sino en Constantinopla: Sozóm. HE 2, 29, 1-5; Gelasio HE 3, 15.

III. LA LUCHA POR EL SÍMBOLO NICENO REINANDO LOS HIJOS DE CONSTANTINO

FUENTES: Como en el cap. II; para la controversia arriana hay que añadir la *Historia acephala* de C.H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima* I, 2, 663-671; la colección de documentos de HILARIO DE POITIERS en *Opus historicum*, CSEL 65, y sus restantes escritos contra los arrianos en PL 10. Los cánones y las fórmulas de la fe de los sínodos en E.J. JONKERS, *Acta et symbola Conciliorum, quae saeculo IV habita sunt*, Leiden 1954. H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343*, Oxford 1958, con bibliografía. Los documentos de mayor importancia comentados en P. - P. JOANNOU, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, Stuttgart 1972. Los decretos del emperador en el *Codex Theodosianus*, pub. por TH. MOMMSEN - P.M. MEYER, Berlín ²1954; cf. al respecto C. PHARR, *The Theodosian Code*, Princeton 1952 y P.R. COLEMAN-NORTON, *Roman State and Christian Church* I, Londres 1966. Sobre historia de los emperadores, cf. AMMIANO MARCELINO, *Res gestae*, pub. por C.U. CLARK. Berlín 1910-15.

BIBLIOGRAFÍA: J. MOREAU, *Constantinus II, Constantius II, Constans*, en JbAC 2 (1959) 160-184; F. MARTROYE, *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle*, en RevueHistDroit 4 (1930) 669-701; G. GIGLI, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Constanzo II*, Roma 1950; W. TELFER, *Paul of Constantinople*, en HThR 43 (1950) 31-92; G.H. WILLIAMS, *Christology and Church - State Religions in the fourth Century*, en CH 20 (Chicago 1951) n. 3, 3-33; n. 4, 3-26; J. FLEMING, *Commentary on the so called Opus Historicum of Hilary of Poitiers*, tesis, Durham 1951; W. SCHNEEMELCHER, *Sardica 342*, en EvTh, cuad. espec. (1952) 83-104; M. FORTINA, *La legislazione dell'imperatore Costante*, Novara 1955; K. KRAFT, *Die Taten der Kaiser Constans und Constantius II*, en «JbNumismatik und Geldgeschichte» 9 (1958) 141-186; P. GALTIER, *S. Hilaire de Poitiers*, París 1960; M. SIMONETTI, *Studi sull'Arianesimo*, Roma 1965; C.F.A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, 's-Gravenhage 1966; G. FOLLIET, *L'épiscopat africain et la crise arienne au IV^e siècle*, en RÉB 24 (1966) 196-223; M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident 335-430*, París 1967; *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 1968*, París 1969; J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, París 1971.

Constantino el Grande creía haber tomado acertadas medidas sobre el futuro del imperio cuando en 335 informó a sus tres hijos de la proyectada división del mismo. El mayor, Constantino II, asumiría la prefectura de las Galias, a Constancio II le tocó en suerte el Oriente, mientras que al más joven, Constante, le estaba

reservado el centro del imperio, o sea, África, Italia y Panonia. Además, los dos hijos de Dalmacio, hermanastro de Constantino, participarían en el gobierno, aunque en forma menos acusada. Este plan no se realizó completamente. Durante los tres primeros meses que siguieron a la muerte de Constantino el imperio fue regido todavía en nombre del difunto.

En septiembre de 337 asumieron los tres hijos el título de Augusto; al mismo tiempo, una insurrección militar convirtió a Constantinopla en un baño de sangre: fueron asesinados todos los familiares varones de los tres augustos, excepto los dos sobrinos de Constantino, Galo y Juliano, y varios altos funcionarios. No se sabe si esto sucedió con el consentimiento de Constancio, que se hallaba presente, o si éste tuvo que limitarse a asistir inerme a la matanza. El caso, sin embargo, muestra con sobrada claridad cuán poco espíritu cristiano había penetrado en el ejército y en la administración. Se introdujeron algunas modificaciones en el reparto del Imperio: a Constantino le cupo en suerte el Occidente con la corte en Tréveris; Constancio conservó el Oriente, y Constante asumió el gobierno de los Balcanes con la capital en Sirmio. El hermano mayor ejercía una como tutela sobre Constante y gozaba de la primacía de honor entre los tres. Constante, sin embargo, reclamó la plena igualdad de derechos y acudió a las armas cuando Constantino II se opuso a su reivindicación. Cuando éste se preparaba para el combate, cayó en una emboscada junto a Aquileya y perdió la vida (340). Constante asumió el gobierno de la zona de soberanía de su difunto hermano y así fue durante los diez años siguientes soberano en los Balcanes y en todo el Occidente. Constancio tuvo que aceptar en silencio aquel incremento de poder de su hermano, ya que no podía alejarse de Oriente a causa de los constantes desórdenes que se producían en la frontera persa.

De ninguno de los jóvenes soberanos se podía esperar una reacción en favor del paganismo y menos aún una tentativa de restauración. Ambos habían sido educados cristianamente y la fe cristiana respondía además a su convicción interior. Ambos augustos abandonaron más bien la línea de relativa tolerancia seguida por su padre con los adeptos del paganismo y con la práctica privada de los cultos paganos, como lo demuestra la serie de me-

didas legislativas dictada por ellos. El año 341 significa a este respecto la brecha decisiva, con el edicto de Constancio que comienza con estas palabras: *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*[1]. En todo caso no aparece muy claro si se trataba de los excesos del culto pagano o de los sacrificios paganos en general. De todos modos no podía menos de percibirse el nuevo tono tajante, lo cual animó a los cristianos a adoptar una actitud combativa con el paganismo y sus manifestaciones. El escritor Firmicus Maternus, que no hacía mucho había abrazado el cristianismo, en su celo de convertido pidió a los emperadores que se decretase por ley la clausura de los templos, la fusión de las estatuas de los dioses y la confiscación de los bienes de los templos[2]. El obispo arriano Jorge de Capadocia, que había reemplazado a san Atanasio en la sede de Alejandría, al pasar una vez delante de un templo pagano, exclamó patéticamente: «¿Hasta cuándo seguirá todavía en pie este sepulcro?»[3]

Este talante agresivo se desahogó en diversos lugares en acciones violentas de los cristianos contra santuarios paganos; en Siria, el obispo Marcos de Aretusa hizo demoler un santuario pagano y levantó en su lugar una iglesia; en Cesarea de Capadocia fueron destruidos los santuarios de Zeus y de Apolo, en Frigia fue clausurado el templo de Merus[4]. En este punto tenían los cristianos un modelo en el comportamiento de las autoridades del Estado. Así, el césar Galo hizo que las reliquias del mártir Babilas fuesen trasladadas solemnemente al santuario de Apolo, en Dafne, suburbio de Antioquía, para manifestar con ello que el poder de este oráculo en otro tiempo tan prestigioso había sido quebrantado por el santo cristiano; en Alejandría, el *strategos* Artemios mandó que sus soldados saquearan el templo de Serapis[5]. Llama la atención el hecho de que todos estos incidentes tuvieran lugar en la parte oriental del imperio; es además patente que sólo se trataba de casos aislados.

A pesar de todo, siguieron en vigor las prácticas cultuales pa-

1. Cod. Theod. 16, 10, 2.
2. *De err. prof. rel.* 28, 6; 29, 1.
3. AMIANO MARCEL. 22, 11, 7.
4. Teodoreto HE 3, 7, 6, GREG. NACIANCENO, *Or.* 4, 88-91; Sozóm. HE 5, 4, 2; Sócrates HE 3, 15.
5. JUAN CRISÓSTOMO, *In Bab.* 12; JULIANO, *Ep.* 60 (70 Bidez); Sozóm. HE 4, 30, 2.

ganas y se ejercitaban por lo menos en secreto, como resulta de los reiterados edictos de las autoridades imperiales, que encarecían las anteriores prohibiciones. Algunos se refieren concretamente a la adivinación y a la magia pagana [6], pero aun así, numerosos templos fueron clausurados por edictos oficiales, como lo prueba sobre todo el hecho de que el emperador Juliano volviera a ordenar su apertura mediante decretos especiales, permitiendo en ellos los cultos sacrificiales y restituyéndoles los bienes que les habían sido arrebatados [7]. Eventuales concesiones del emperador Constancio no excluyen su actitud fundamentalmente hostil al culto pagano. Por razones políticas adoptó una actitud moderada respecto del grupo senatorial pagano de la antigua Roma. En su visita a la capital occidental el año 356 permitió que siguieran en pie los privilegios de algunos cultos antiguos, aunque hizo retirar el altar de la Victoria de la sala de sesiones del senado. Todo su comportamiento en su visita a los monumentos más importantes de Roma mostraba que en aquellos testigos de la religión pagana le interesaba más el aspecto de historia del arte que el religioso [8]. Saltaba a la vista que los adeptos del paganismo no podían ejercer todavía una influencia de verdadero peso en la política religiosa imperial en conjunto.

En todo caso la cristiandad del imperio debía estar aguardando con tensión las primeras tomas de posición de los emperadores tocante al conflicto en pro o en contra del niceno, conflicto que había dividido en dos campos sobre todo a los fieles del sector oriental del imperio y que en los últimos años parecía abrir al partido arriano las mejores perspectivas de triunfo. De cualquier forma, al principio pudieron tomar aliento los partidarios del niceno y de su paladín san Atanasio. Ya tres semanas después de la muerte de Constantino el Grande, comunicó su hijo desde Tréveris en un escrito a la comunidad cristiana de Alejandría que quedaba levantado el destierro de su obispo [9]. También los restantes obispos fieles a Nicea que vivían en el exilio recibieron el permiso de regresar a sus obispados, lo cual hace suponer que

6. Ley de 23-11-353: Cod. Theod. 16, 10, 5; 1. 12. 356: ibid. 16, 10, 4-6.
7. Amiano Marcel. 22, 4, 3; 22, 5, 2.
8. Cod. Theod. 16, 10, 3; Amiano Marcel. 16, 10, 3; Símmaco, *Rel. ad Gratianum* 3, 7, 6-7.
9. Atanasio, *Apol. contra Arianos* 87.

estas medidas se basaron en una inteligencia entre los hijos del emperador. Atanasio se encontró repetidas veces en su viaje de regreso con el emperador Constancio (en Viminacium, en Cesarea de Capadocia, en Antioquía) [10], y en un principio nada daba indicios de tensión entre ambos. En cambio, el regreso de los anteriores pastores de las iglesias tuvo consecuencias menos confortantes. Casi en todas partes se habían designado sucesores de los exiliados, los cuales no estaban dispuestos a retirarse sin más, y en varias ciudades se produjeron por esta razón desórdenes y contiendas en las comunidades cristianas locales [11].

Los eusebianos (el grupo en torno a Eusebio de Nicomedia) estaban, como se puede comprender, desconcertados por el regreso de su más hábil contradictor y sostuvieron resueltamente que la reasunción de la sede alejandrina por Atanasio no era admisible según el derecho canónico; un sínodo de la Iglesia — el de Tiro en 335 — lo había depuesto, decían, con una sentencia que tenía fuerza legal, y aquel acto no podía ser invalidado con una declaración unilateral por parte del emperador. Enviaron incluso a Roma, al papa Julio, a un sacerdote por nombre Macario, que debía llevar al papa las actas del sínodo de Tiro y demostrar la ilegitimidad del regreso de Atanasio [12]. Al mismo tiempo reconocían como obispo de Alejandría al antiguo presbítero Pistos, que había sido consagrado obispo de los melecianos por un amigo de Arrio. Un hombre de la energía y combatividad de Atanasio reaccionó rápidamente y con decisión. Convocó un sínodo de todos los obispos egipcios (338), que le expresó solemnemente su confianza como a legítimo obispo de todo Egipto, y en una encíclica dirigida a todos los obispos de la Iglesia demostró que Atanasio había sido elegido obispo diez años antes en forma canónicamente irreprochable, que su deposición por el sínodo de Tiro había sido un puro acto de violencia y que durante su destierro no había tenido sucesor alguno, por lo cual había vuelto a su sede episcopal todavía vacante [13].

Esta carta circular, que fue enviada también a Roma y a los tres emperadores, indujo a los eusebianos a dar un paso poco

10. Atanasio, *Apol. ad Constant.* 5.
11. Hilario, *Fragm. hist.* 3, 8, 9.
12. Atanasio, *Apol. contra Arianos* 19.
13. Ibid. 3-19.

meditado. Solicitaron del papa que fuese convocado un sínodo que zanjara el caso de Atanasio, con lo cual renunciaban al carácter definitivo de la decisión del sínodo de Tiro, que con tanto encarecimiento habían defendido hasta entonces [14]. Al mismo tiempo se distanciaron del hasta entonces sucesor de Atanasio, Pistos, y optaron por un forastero, Gregorio de Capadocia, que fue rápidamente consagrado obispo y llevado a Egipto [15]. Dado que hasta entonces se había reconocido al clero y al pueblo de Alejandría el derecho de la elección episcopal, esta designación absolutamente anticanónica fue objeto de la más violenta contradicción por parte de los católicos de Alejandría, y el nuevo obispo hubo de efectuar su entrada en la capital egipcia (339) protegido por la fuerza armada; aun así se produjeron desórdenes que originaron muertos y heridos.

Atanasio, sin embargo, hubo de ceder a la violencia y abandonar por segunda vez la ciudad episcopal, aunque con una llameante protesta a todos los obispos, en la que aludía al destino de la Iglesia caso que presenciara el terror impasiblemente y en silencio [16].

Entre tanto se habían cursado invitaciones del papa Julio para un sínodo que había de celebrarse en Roma; pero los eusebianos se negaron a acudir a esta ciudad, aunque ellos mismos habían solicitado el sínodo, e invocaron nuevamente el hecho de que el caso había quedado ya zanjado por un sínodo oriental; añadían además que un sínodo occidental no podía discutir o zanjar ningún caso que fuera asunto interno de la Iglesia de Oriente [17]. Esto sólo sirvió para mover aún más al papa a examinar por fin cuidadosamente en un sínodo romano (340/341), apoyado en toda la documentación accesible, el asunto de Atanasio, presente en la asamblea junto con un grupo de obispos también expulsados. El sínodo llegó a la conclusión de que Atanasio era el obispo legítimo de Alejandría, cosa que fue comunicada por el papa Julio en un escrito lleno de dignidad dirigido a los obispos orientales, en el que no se ocultaba ni mucho menos el derecho del papa a fallar

14. Ibid. 20.
15. Sócrates HE 2, 9.
16. Atanasio, *Hist. Ar.* 9-10, *Epist. encycl.* 6.
17. Atanasio, *Apol. contra Arianos* 31-35; Sozóm. HE 3, 8, 4-8.

también en los asuntos de las sedes episcopales de Oriente con decisiones obligatorias para la Iglesia universal. Con gran habilidad les pone ante los ojos su inconsecuencia al rechazar la nueva vista de una causa zanjada en un sínodo, mientras que en el caso de Arrio habían procedido de manera completamente diferente [18]. Sin embargo, la decisión del sínodo romano no influyó en la situación de hecho; Atanasio tuvo que permanecer en Occidente, manteniéndose en contacto epistolar con los cristianos que le seguían siendo fieles en Egipto [19]. Los adversarios del *homousios* se reunieron en Oriente con ocasión de la solemne consagración de la iglesia edificada por Constancio en Antioquía (otoño de 341). En el sínodo de consagración de la iglesia redactaron una carta circular, en la que negaban ser partidarios de Arrio; afirmaban que se atendrían exclusivamente a la tradición y en su profesión de fe evitaban la formulación introducida en el símbolo de Nicea [20].

El sínodo de Sárdica y sus consecuencias

La discusión volvió a ponerse en marcha debido a los acontecimientos políticos que habían procurado al joven Constante la soberanía monárquica en Occidente y un incremento de poder que no podía dejar indiferente a Constancio en Oriente. Cuando Constante solicitó de su hermano una aclaración sobre la postura de los obispos en el sector oriental del Imperio, se personó inmediatamente en la corte de Tréveris una delegación de cuatro obispos, que presentó al emperador una nueva fórmula de fe, en la que, aun cuando se rechazaban algunas tesis de Arrio, no se le nombraba a él, ni se mencionaba el *homousios*, como si no hubiese existido el concilio de Nicea [21]. Entre tanto, sin embargo, también el papa Julio se había mostrado activo; había rogado al emperador Constante que obtuviera de su hermano el consentimiento para un nuevo sínodo, al que asistirían los obispos de las dos partes del Imperio y que habría de eliminar definitivamente el conflicto. Cons-

18. Atanasio, *Hist. Ar.* 15, *Apol. contra Arianos* 21-31; sobre el escrito del papa cf. P. Batiffol, *La paix Constantinienne*, París ²1929, p. 416-423.
19. Una carta, en la que designa obispos para 13 sedes vacantes de Egipto: PG 26, 1412-1414.
20. Atanasio, *De Syn.* 22; Sócrates HE 2, 10, Sozóm. HE 3, 5, 5.
21. Atanasio, *De Syn.* 25; Sozóm. HE 3, 10, 4-6.

tancio accedió, y así fue convocada una asamblea de todos los obispos en Sárdica (Sofía), en los Balcanes [22], que se halla todavía en la zona de soberanía de Constante, aunque inmediatamente junto a la frontera del imperio de Oriente.

Aquí confluyeron en otoño de 342 ó 343 [23] los dos grupos; iban a la cabeza de los 90 obispos occidentales el ya muy anciano Osio de Córdoba y los dos presbíteros Arquidamo y Filoxeno como representantes del papa Julio [24]. Los orientales, sólo un poco *inferiores en número (75-80), estaban encabezados por Esteban de* Antioquía, Acacio de Cesarea de Palestina — Eusebio de Nicomedia, durante los últimos años de su vida obispo de Constantinopla, había fallecido en 341 —, pero estaban acompañados significativamente por dos altos funcionarios de Constancio [25]. Por desgracia no hubo ni una sola sesión común de ambos grupos, ya que el grupo oriental puso una condición *sine qua non:* los obispos de Oriente depuestos, Atanasio, Marcelo de Ancira y Asklepas de Gaza, no debían participar en el sínodo, pues en cuanto acusados no podían tener voz ni voto [26]. Ni siquiera cedieron cuando Osio propuso que Atanasio, aun después de demostrada su inocencia, permaneciera en Occidente si no se deseaba su regreso a Alejandría. Los orientales celebraron una sesión especial, redactaron una carta circular a la Iglesia universal y abandonaron Sárdica de noche, con el pretexto de que acababan de recibir la noticia de una victoria de su emperador Constantino contra los persas, que ellos debían celebrar en sus iglesias [27]. Da la sensación de que se había acordado ya de antemano el entero proceder de los orientales. En su carta circular a la Iglesia universal repetían las viejas acusaciones contra Atanasio y Marcelo de Ancira y condenaban a los obispos occidentales de primera fila, en primer lugar al papa Julio, a Osio de Córdoba y a Maximino de Tréveris, porque por culpa de ellos habían sido «recibidos de nuevo en la comunión de la Iglesia Marcelo, Atanasio y los otros delincuentes» [28].

22. HILARIO, *Fragm. hist.* 3, 14; ATANASIO, *Apol. ad Constant.* 3-4.

23. La fecha sigue todavía controvertida; cf. últimamente el conspectus en H. HESS, o.c. 140-144 (para 343), que, sin embargo, pasó por alto el estudio de W. SCHNEEMELCHER sobre la cuestión (para 342).

24. HILARIO, *Fragm. hist.* 2, 9-15; 3, 16. 25. ATANASIO, *Hist. Ar.* 15.

26. ATANASIO, ibid. 15 y 44; Sozóm. HE 3, 11, 4.

27. ATANASIO, *Hist. Ar.* 16 y 44; *Apol. contra Arianos* 48.

28. HILARIO, *Fragm. hist.* 3, 1-29.

El grupo occidental se vio forzado a evacuar por sí solo el entero programa que había sido fijado al sínodo. Emprendió un examen documental de todos los obispos acusados de Oriente; se comprobó una vez más la inconsistencia de las acusaciones contra Atanasio y sus amigos, mientras que sus enemigos, o sucesores en sus sedes episcopales, habían incurrido en violaciones del derecho eclesiástico. Así, los occidentales por su parte excluyeron de la comunión de la Iglesia a los hombres de primera fila de *Oriente* [29]. *Algunos obispos querían también que fuese proclamada* una nueva fórmula de fe y propusieron algunos esquemas, pero a ello se opuso Atanasio, con razón, haciendo notar que el símbolo de Nicea era más que suficiente y no debía ser desvalorizado con nuevas y nuevas producciones de símbolos, como solían hacer los orientales [30]. Se informó a los obispos de la Iglesia universal acerca de los acuerdos y se pidió el asentimiento a los ausentes [31].

No obstante, el sínodo de Sárdica realizó un importante trabajo desde el punto de vista del derecho canónico, al formular en 21 cánones disposiciones disciplinarias, que habían venido a ser necesarias de resultas de las amargas experiencias de los últimos años [32]. Así se establece expresamente que un obispo depuesto tiene derecho a apelar contra la sentencia — que por lo demás sólo puede ser dictada por el sínodo de su provincia — y ello en esta forma: sus colegas en el episcopado deben proponer el caso al obispo de Roma, al cual compete decidir si el juicio pronunciado es o no legítimo, o remitir el examen del caso al sínodo de una provincia vecina, en el que el acusado pueda estar representado [33]. Se recomienda insistentemente a los obispos que no admitan en sus diócesis a clérigos procedentes de otras o los consagren sin el consentimiento de su propio obispo, ni otorguen la comunión de la Iglesia a uno que haya sido excomulgado por su obispo [34].

29. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 36, 49.

30. Teodoreto HE 2, 8, 37-52: texto griego del esquema; el latino: Mansi VI 1215ss, cf. ATANASIO, *Tom. ad Antioch.* 5.

31. En griego en ATANAS., *Apol. contra Arianos* 44-51; Teodoreto HE 3, 8, 1-36; latín en HILARIO, *Fragm. hist.* 2, 1-8.

32. Su autenticidad, largo tiempo controvertida, como también la de los cán 3, 4 y 7 acerca del derecho de apelación a Roma, se tiene hoy por asegurada, cf. H. HESS, o.c. 22-24. Texto crítico de C.H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* I 480-482.

33. Can. 3, 4, 7.

34. Can. 16, 18, 19.

Se urge con severidad el deber de residencia de los obispos y se prohíbe con el mayor rigor el traslado a otra diócesis [35]. Una alusión indirecta muy clara contra sucesos de un pasado reciente se deja notar en las disposiciones que prohíben constantes viajes de los obispos a la corte imperial [36]. Antes de separarse los obispos se dirigieron con apremio al emperador, solicitando de él que cuidase de que se pusiese fin a las intrigas y actos de violencia de obispos contra sus colegas y de que los funcionarios del Estado no se injirieran en los asuntos de la Iglesia [37].

Mirado en conjunto, el sínodo de Sárdica, en el que se habían puesto tantas esperanzas en Occidente, careció de resultado positivo, si se exceptúan los mencionados cánones. Con la excomunión de los hombres de primera fila en Oriente y Occidente quedó la atmósfera tan emponzoñada, que aquí se puso ya de manifiesto la brecha entre la cristiandad oriental y la occidental, una de las primeras etapas en el largo proceso de alienación que llevaría un día a la separación de ambas. La alienación resultaría funesta sobre todo cuando el poder político de una de las partes del imperio respaldara la postura de su respectivo episcopado en cuestiones dogmáticas o disciplinarias. Un proceso de esta índole se inició ya en el ámbito de soberanía de Constancio. El emperador tomó abiertamente partido contra todos los que de una forma u otra habían dado a conocer su simpatía por los acuerdos de los obispos occidentales en Sárdica. Se desterró a obispos y a clérigos y el emperador hizo montar la guardia para impedir la vuelta en secreto de los obispos que habían sido rehabilitados en dicho sínodo [38].

Entonces vino una ayuda imprevista de Occidente. Constante, seis años más joven que su hermano, no se limitó a cuidar de que se mantuviese la tranquilidad en el ámbito eclesiástico en su zona de soberanía, sino que además ejerció una presión sensible sobre su hermano mayor para que los atanasianos vieran reconocidos sus derechos también en la parte oriental del imperio, y Constancio hubo de contar con la energía y la superior habilidad diplomática

35. Cán. 14, 15; 1, 2.
36. Cán. 8-12.
37. El contenido del escrito lo resume HILARIO, *Liber I ad Constantium* 1-5.
38. ATANASIO, *Hist. Ar.* 17 y 19.

del hermano menor, que había mostrado ya con respecto a Constantino II que en modo alguno estaba dispuesto a renunciar una vez que había tomado una decisión. En pascua de 344 apareció en la corte de Antioquía una delegación de Occidente, de la que formaba parte también el entonces obispo de Colonia Eufratas, y entregó una carta de su emperador Constante, en la que se solicitaba para Atanasio el permiso de regresar a su ciudad episcopal. Si bien la delegación no logró que se permitiese el regreso de los obispos desterrados, al menos quedó por de pronto suspendida la persecución de los atanasianos en Egipto [39]. No obstante, la influencia de Constante siguió mostrándose eficaz, y así, cuando murió Gregorio el año 345, invitó Constancio por carta a Atanasio a regresar a su diócesis. Atanasio, sin embargo, se hizo rogar repetidas veces y preparó con todo cuidado su regreso. Se despidió en forma solemne del emperador Constante y del papa Julio, que le entregó un escrito de reconocimiento dirigido a los alejandrinos [40]. En Antioquía fue recibido por el emperador en persona, que si bien no accedió a su requerimiento de permitirle un careo con sus adversarios a fin de poder defenderse ante ellos, sin embargo, pareció dispuesto a restablecer definitivamente la paz con Atanasio, ya que pidió al prefecto de Egipto la devolución de todas las cartas oficiales que se le habían dirigido tocante al asunto de Atanasio [41].

La recepción en Alejandría del obispo tan largo tiempo desterrado se asemejó a una entrada triunfal. Atanasio hace notar con satisfacción que entonces estaban en comunión con él más de 400 obispos de Oriente y Occidente; incluso sus dos encarnizados enemigos en los Balcanes, Valente y Ursacio, declararon al papa Julio que aceptaban los acuerdos del sínodo de Sárdica, rogaron ser admitidos en la comunión de la Iglesia y en un escrito dirigido a Atanasio lo designaron como su hermano [42]. Si bien algunos obispos de Oriente no estaban interiormente de acuerdo con aquel sesgo de las cosas, parecía sin embargo que se había entrado ya por el camino de la pacificación definitiva. Pero una vez más un

39. Ibid. 20-21.
40. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 51 y 57; *Hist. Ar.* 21.
41. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 54, 55, 23.
42. HILARIO, *Fragm. Hist.* II 20.

acontecimiento político vino a frustrar las esperanzas, al producirse la muerte del hombre que había puesto en marcha aquella evolución. En enero de 350 era proclamado emperador, en las Galias, el comes Magnencio de Autún. El emperador Constante buscó refugio en España, pero fue alcanzado en los Pirineos por las tropas amotinadas, que le quitaron la vida. Al cabo de tres años de lucha con variada fortuna logró Constancio someter al usurpador [43]. El segundo hijo de Constantino quedaba como soberano único, con lo cual también la política religiosa del Estado volvía a estar en manos de un solo hombre.

La política religiosa bajo la soberanía única de Constancio (350-361)

En los primeros momentos parecieron infundados los nuevos temores de Atanasio y de sus amigos; Constancio le notificó que tendría en cuenta los deseos de su hermano difunto y que Atanasio podía contar siempre con su apoyo [44]. De hecho Atanasio había actuado con gran prudencia al mantenerse sumamente reservado frente a una delegación del usurpador Magnencio que quería ganárselo para su causa e invitar a su comunidad a orar por el emperador Constancio [45]. Pero a medida que aumentaban los éxitos de éste contra el usurpador, más se acentuaba la resistencia de los adversarios de Atanasio, a los que también se inclinaba cada vez más el emperador. Desde comienzos de 352 le echaron en cara su inclinación a Constante y el haber recibido la delegación de Magnencio y trataban de hacerlo parecer sospechoso de deslealtad ante Constancio [46]. Intensificaron sus esfuerzos cuando, con la muerte del papa Julio (352), perdió Atanasio uno de sus más incondicionales adeptos en Occidente [47]. Con todo, su sucesor, el papa Liberio (352-366), rechazó igualmente las acusaciones contra Atanasio y se dirigió a Constancio, que por entonces se hallaba en Arles, pidiéndole que convocase un sínodo en Aquileya, en el que volviese a restablecerse la paz de la Iglesia entre Oriente y Occidente [48]. No fue buena señal que los enviados del papa cerca

43. Véase J. Moreau, JbAC 2 (1959) 180 165s.
44. Atanasio, *Apol. ad Constant.* 23. 45. Ibid. 9.
46. Atanasio, *Apol. ad Constant.* 3s, también *Hist. Ar.* 30.
47. Julio murió el 12-4-352, LP I 9.
48. Hilario, *Fragm. hist.* 5, 1-6.

del emperador se encontraran en Arles con los dos obispos de Panonia, Valente y Ursacio, convertidos ahora en los asesores teológicos del emperador para el Occidente latino.

El emperador estaba dispuesto a celebrar inmediatamente un sínodo, pero en Arles, a donde fueron invitados los obispos galos (353). Sin embargo, no se propuso a su deliberación ninguna de las cuestiones teológicas pendientes, sino un decreto ya totalmente redactado que contenía la condenación de Atanasio [49]. Los legados pontificios exigieron que se examinasen primero las diferencias teológicas, pero en vano. Como otrora su padre había amenazado a la minoría en Nicea, así amenazaba ahora el emperador a los obispos de Occidente con la deposición y el destierro, caso que se negaran a suscribir el decreto. Juntamente con esta amenaza, la artera elocuencia del obispo Valente de Mursa logró que un obispo galo tras otro — que además sólo tenían escasa noticia de la entera prehistoria del caso de Atanasio — firmaran el documento presentado; sólo uno se mantuvo firme, Paulino de Tréveris, que tuvo que pagar su resistencia con el destierro a Frigia, donde murió [50].

Tampoco el papa Liberio pudo dar su asentimiento y pidió al emperador que convocase un nuevo sínodo general [51]. Constancio accedió de buen grado a esta petición, puesto que sabía que de parte de aquel episcopado no era de prever una seria oposición a su voluntad, y fijó Milán como lugar de reunión del sínodo, en el que el año 355 se hallaron presentes algunos obispos orientales y un número considerable de obispos occidentales [52]. Con aquel sínodo se inició una bochornosa tragedia que pesa enormemente sobre el emperador, hombre incapaz de soportar la menor contradicción a su voluntad y que se dejó arrastrar a medidas cada vez más duras. Lo único que quería era lograr una vez más que los sinodales suscribieran la sentencia de condenación contra Atanasio. Pero el obispo Eusebio de Vercelli propuso, por el contrario, que por de pronto los obispos presentes pusieran su firma bajo el símbolo de fe de Nicea y cuando el obispo de Milán, Dionisio, se disponía

49. Sulpicio Severo, *Chron.* II 39.
50. Hilario, *Fragm. hist.* 1, 6; Atanasio, *Apol. ad Constant.* 27.
51. Hilario, *Fragm. hist.* 5, 3; 6.
52. Sozóm. HE 4, 9, 1

a hacerlo, se produjo un repugnante tumulto [53]. Entonces el emperador ordenó que las sesiones siguientes se trasladasen de la iglesia al palacio imperial [54] a fin de tener más controlados a los obispos, y una vez más y con las mismas amenazas obtuvo el mismo resultado que en Arles. Todos menos tres cedieron a la violencia; estos tres fueron Eusebio de Vercelli, Lucífero de Cagliari y Dionisio de Milán, que fueron condenados al destierro.

A los católicos de Milán les fue impuesto como obispo el arriano Auxencio de Capadocia, que ni siquiera podía predicar a sus fieles en su lengua materna. Después de la clausura del sínodo se dio a varios delegados imperiales el encargo de visitar a los obispos ausentes y obligarles también a firmar el decreto. Cierto que en las Galias se tropezó con una cierta resistencia, cuyo animador fue el obispo Hilario de Poitiers, que en los años siguientes contribuiría decisivamente a que el Occidente latino no sucumbiera al arrianismo. Entonces se le forzó a participar con otros obispos del sur de las Galias en un sínodo convocado en Béziers (356), donde se logró taimadamente que la mayoría de los participantes dieran su asentimiento a la condenación de Atanasio. Sólo Hilario y Rodanio de Toulouse se negaron a hacerlo, por lo cual fueron desterrados a Frigia [55].

Pero quedaba todavía un obispo en Occidente, cuya actitud era muy importante para el emperador y sus consejeros, porque se trataba del obispo de Roma, el papa Liberio. Cuando éste tuvo noticia de lo sucedido en Milán escribió inmediatamente a los tres obispos desterrados, les expresó su reconocimiento por su actitud firme y su pena por no poder acompañarlos en su suerte [56]. En atención al rango del obispo de Roma el emperador juzgó al principio más prudente recurrir a otro método. El funcionario imperial, Eusebio, hizo llegar al papa ricos presentes, y sólo cuando éstos fueron rechazados vinieron las amenazas. Cuando el papa mandó retirar de la iglesia de San Pedro los presentes que habían sido depositados en ella, recibió el prefecto de la ciudad, Leoncio, la orden de conducir a Liberio por la fuerza a la corte.

53. Hilario, *Ad. Constant.* 1, 8; Atanasio, *Hist. Ar.* 31-34.
54. Lucif. Cal., *Moriendum esse pro Filio Dei* 1.
55. Hilario, *Contra Constant.* n. 2; sobre el sínodo de Béziers véase E. Griffe, *La Gaule chrétienne* I (París ²1964) 224-228.
56. Hilario, *Fragm. hist.* 6, 1-2.

A fin de evitar desórdenes en el pueblo, hubo que ejecutar la acción al abrigo de las tinieblas nocturnas [57]. En la corte de Milán se produjeron fuertes altercados entre el emperador — de una desmedida irritabilidad — y el papa, que con la mayor dignidad y firmeza se negó a condenar al «impío Atanasio, cuya insolencia no podía describirse con palabras», según se expresaba el emperador [58]. Finalmente, el emperador le dio tres días para deliberar, pasados los cuales debería optar por firmar la condenación y a la vez por su regreso a Roma, o por el destierro. Pero ya dos días después fue desterrado Liberio a Tracia, donde fue confiado a los cuidados de un obispo arriano. Liberio rechazó las 5000 piezas de oro que le envió el emperador para cubrir los gastos, así como el dinero que quería enviarle la emperatriz [59].

Seguramente se contaba con una larga resistencia de Liberio, puesto que al cabo de algún tiempo se le nombró un sucesor: un diácono llamado Félix, lo bastante falto de carácter como para aceptar el cargo [60]. Así se había logrado acallar toda voz que pudiera contradecir eficazmente. Sin embargo, alguien en la corte del emperador recordó que en la lejana España vivía todavía el obispo de Córdoba, Osio. Aunque ya casi centenario, también aquel anciano pareció peligroso, y como tras reiterados escritos del emperador no se mostrara dispuesto a romper con Atanasio, se le hizo conducir a los Balcanes y se le tuvo bajo custodia, probablemente en Sirmio [61].

Una vez que el Occidente había sido intimidado de esta manera por el emperador, se podía proceder con mayor seguridad contra Atanasio, que seguía residiendo en Alejandría y que resistía todas las tentativas de intimidación aduciendo hábilmente las cartas del emperador, en las que éste le había asegurado su simpatía y su ayuda. También salió fallido un intento de organizar un motín del pueblo contra él [62]. Finalmente, durante la celebración de una ceremonia litúrgica, en la que se hallaba presente Atanasio,

57. Atanas., *Hist. Ar.* 35-37.
58. Teodoreto HE 2, 16, 1-27.
59. Cf. M. Goemans, *L'exil du pape Libère*, «Mélanges Chr. Mohrmann» (Utrecht 1963) 184-189.
60. Teodoreto HE 2, 17, 3; Atanasio, *Hist. Ar.* 75.
61. Coll. Avell. 2, 32.
62. *Hist. aceph.* 4.

irrumpió en la iglesia de san Teonás un destacamento de soldados para arrestar al obispo; en medio del tumulto que se produjo y que causó varias muertes, pudo escapar Atanasio (febrero de 356), que buscó refugio entre los monjes del desierto, que le acogieron con entusiasmo [63]. Contra la voluntad de la población, que se había dirigido al emperador, un año más tarde (357) fue designado de nuevo un extranjero como obispo de la comunidad alejandrina, tras haber despojado a los católicos de sus iglesias, para entregarlas a los arrianos [64]. El nuevo obispo, Jorge, ejerció un verdadero régimen de terror sobre Egipto, envió al destierro a obispos y sacerdotes y atormentó de todas las maneras posibles a los cristianos fieles a Atanasio, hasta que finalmente, al cabo de 18 meses, los alejandrinos, hartos de aquel terror, obligaron a huir al obispo que les había sido impuesto [65].

Atanasio, sin embargo, no podía intentar regresar a su iglesia, y así los defensores del niceno se vieron condenados a la clandestinidad. Desde su refugio en medio de los monjes egipcios compuso Atanasio algunos de sus más importantes escritos en su propia defensa. En la *Apología al emperador Constantino* refutaba las calumnias que se habían puesto en circulación contra él, poniendo especial cuidado en la exposición y el estilo. La *Apología por su fuga* se dirige a la Iglesia universal y fue uno de sus escritos más leídos. El *Apologético contra los arrianos* es de un valor inapreciable para la historia de los años 339-357, en razón de los numerosos documentos que reproduce. En la *Historia de los arrianos* dedicada a los monjes de Egipto, ataca implacablemente a su adversario, describe con un estilo llameante sus intrigas y llama al emperador Constancio precursor del Anticristo [66]. Lucífero de Cagliari llevó a cabo en latín una obra paralela, con sus cinco escritos polémicos, con frecuencia desmesurados, contra Constancio, redactados también en el destierro [67].

En todas estas controversias no ocupa ya por lo regular el primer plano la cuestión de la ortodoxia, sino la lucha por el reconocimiento o el repudio de los obispos, o más exactamente de Atanasio y de sus adictos en el episcopado. Quien se declaraba en su favor era ortodoxo, decían sus amigos; quien lo condenaba, optaba por la paz y demostraba su fidelidad al emperador. Así pues, tan luego alcanzaban influencia política los adversarios de Atanasio, su primer cuidado no era predicar a sus fieles la concepción de fe que ellos sostenían, sino alejar de sus sedes a los obispos simpatizantes con Atanasio y reemplazarlos por correligionarios suyos. No es, pues, sorprendente que a mediados del siglo IV apenas se encuentre en las filas arrianas un hombre que se interese primariamente por la cuestión teológica.

La situación cambió hacia el año 356, cuando Aecio, hombre de gran habilidad dialéctica, tras una vida rica en peripecias vino a dar en la teología y fue consagrado diácono por el obispo antioqueno Leoncio [68]. Aecio resucitó el verdadero tema central de Arrio, la cuestión de la relación entre el Padre y el Hijo y propuso de palabra y por escrito la solución más radical de todas. Según él, el Hijo no es de la misma esencia que el Padre, ni de una esencia parecida, ni tiene la menor analogía con él; Aecio rechazaba por tanto la terminología discutida hasta entonces y sostuvo prácticamente la fórmula ἀνόμοιος; la historia de los dogmas ve en él al fundador de los «anomeos» o «aecianos», que forman el ala arriana más radical [69]. Sin embargo, en Antioquía halló poco favor la teología radical de Aecio, por lo cual se dirigió a Alejandría, donde le halló más tarde Eunomio, posteriormente obispo de Cízico, al que ganó para su teoría [70]. No obstante, estos hombres iniciaron la escisión de los arrianos en diferentes grupos y así, sin quererlo, fueron causa del debilitamiento de todo el movimiento antiniceno.

La postura de Aecio fue compartida también por el obispo Germanio, que en 351 había sido llamado de Cízico a Sirmio, donde en 357 concibió una nueva fórmula de fe, en la que se rechazaban los términos *substantia, consubstantialis* y *homousios* [71]. Para esta fórmula trataron de obtener la firma del anciano Osio,

63. ATANASIO, *Apol. de fuga* 24.
64. ATANASIO, *Hist. Ar.* 55-58; Sozóm. HE 4, 9, 8-12.
65. ATANASIO, *Apol. ad Constant.* 28; *Hist. Ar.* 73; EPIFAN., *Panar.* 76,1.
66. Edición especial de la *Apologia ad Constantium* y de la *Apologia de fuga* por J.-M. SZYMUSIAK en SChr 56, París 1958.
67. CSEL 14 (Viena 1886, ed. dir. por W. HARTL).
68. Sobre Aecio, G. BARDY, RHE 24 (1928) 809-827.
69. Cf. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Darmstadt ⁵1959, 104.
70. Véase E. VANDENBUSSCHE, RHE 40 (1944-45) 47-72; L. ABRAMOWSKI, RAC 6, 936-947.
71. Texto en HILARIO, *De syn.* 11, y ATANASIO, *De syn.* 28.

que se hallaba en Sirmio, y lo lograron. El anciano, ya centenario, y con las facultades mentales muy disminuidas desde hacía tiempo, tuvo todavía suficiente lucidez y energía como para no dejarse arrastrar a la condenación de su viejo amigo de tantos años, Atanasio [72]. Mucho más grave fue el cambio de postura de Liberio, que seguramente debe situarse ya en fecha anterior. Existen cuatro cartas, sin duda auténticas, del obispo romano, en las que, abatido por el exilio de Tracia y bajo la presión de obispos arrianos, abandonó su actitud anterior y al fin condenó a Atanasio, aceptó la comunión con los adversarios de éste e incluso suscribió un fórmula de fe rechazada hasta entonces, que probablemente es idéntica a la de Sirmio del año 351 y no debía ser interpretada necesariamente en sentido herético. Al mismo tiempo rogó que se obtuviera del emperador el permiso para regresar a Roma [73]. Liberio expiaría amargamente aquella condescendencia, que más que un fallo en teología significaba una falta de carácter y una flaqueza humana. Cuando en 358 le permitió el emperador regresar a Roma le requirió a compartir con su «sucesor» Félix el cargo y la dignidad de obispo de Roma. Si bien el exiliado que volvía a casa gozaba de las simpatías de los romanos, y Félix se veía por ello forzado a abandonar la ciudad, fuera de Roma había quedado tan menoscabado su prestigio que ya no volvió a desempeñar papel especial en las controversias de los años siguientes [74].

Sin embargo, el ala radical de los neoarrianos no halló el eco que sus representantes se habían prometido con su fórmula de fe de Sirmio en 357. No sólo en las Galias [75] y en el norte de África [76], sino también en círculos arrianos de Oriente se levantó fuerte contradicción contra el abierto ataque a la divinidad del Hijo que ellos patrocinaban, con lo cual vino a pasar más acusadamente a primer término una corriente moderada que estaba más

72. Sozóm. HE 4, 12, 6; HILARIO, *De syn.* 11 63 87; cf. B. LLORCA, *El problema de la caída de Osio de Córdoba*, EE 33 (1959) 39-56.

73. Las cuatro cartas, en HILARIO, *Fragm. hist.*, CSEL 65 155 168 170 172; cf. A. FEDER, *Studien zu Hilarius*, Viena 1919, 153-183. P.-P. JOANNOU, o.c. 125s, defiende de nuevo que las cartas son una falsificación.

74. Sozóm. HE 4, 15, 4-6; Teodoreto HE 2, 17; Coll. Avell. 1.

75. El obispo Febadio de Agen escribió entonces su tratado *Contra Arianos*, cf. G. FRITZ, DThC 12, 1369-74. El texto se halla en PL 20, 13-30 y en A. DURENGUES, *Le livre de Phoebade contre les Ariens*, Agen 1927.

76. HILARIO, *Adv. Constant.* 26, cf. G. FOLLIET, RÉB 24 (1966) 212; A. PINCHERLE, SMSR 39 (1968) 169-182.

próxima a los nicenos que a los eunomianos radicales. Su jefe de fila era Basilio de Ancira [77], hombre de cultura teológica, que en pascua de 358 invitó a algunos obispos a su ciudad y luego publicó en su nombre un escrito de gran importancia para la ulterior discusión [78]. En él por un lado se rechazaba resueltamente la tesis anomea y por otro se proponía como nuevo término la palabra *homoiusios*. La semejanza de esencia del Hijo con el Padre expresada con este término significaba a no dudarlo una gran aproximación a la concepción de los nicenos. Además logró ganar para esta fórmula al emperador, que últimamente había apoyado a los anomeos. El término fue confirmado en un sínodo en Sirmio el año 358 y obtuvo también la firma del papa Liberio [79]. Tanto Atanasio como Hilario hablan con frases amables de esta nueva terminología, que les parecía susceptible de interpretación ortodoxa y habría de discutirse en una atmósfera amistosa [80]. Sin embargo, Basilio de Ancira aprovechó el favor del emperador únicamente para proceder con rigor contra los anomeos, cuyos hombres de primera fila en el episcopado tuvieron que experimentar a su vez las amarguras del exilio [81]. Basilio trató entonces de lograr que su teología quedase sancionada de la manera más solemne posible, lo cual debía tener lugar en un gran concilio ecuménico en Nicea [82].

El doble sínodo de Seleucia-Rímini (359)

Mientras Basilio estaba ocupado con los preparativos de este concilio, otro grupo de obispos logró sugerir al emperador la idea de un sínodo doble que debía celebrarse simultáneamente, en Occidente para el episcopado latino y en Oriente para los obispos de las Iglesias orientales. Se comprende que este plan pareciera al emperador extraordinariamente halagüeño. El sínodo oriental podía contar, no obstante las divisiones, con una segura mayoría «arriana»; en cuanto a los obispos de Occidente, podía suponer

77. Sobre él, cf. Quasten P III 201-203, E. SCHWARTZ, *Ges. Schr.* IV 27-28.

78. Conservado en EPIFAN., *Haer.* 73, 12-22.

79. Sozóm. HE 4, 14-15.

80. ATANASIO, *De syn.* 41; HILARIO, *De syn.* 81, cf. P. LÖFFLER, ZKG 71 (1960) 26-36.

81. FILOSTORGIO HE 4, 8-9.

82. Sozóm. HE 4, 16, 1-4; 14-19; JERÓNIMO, *Chron. ad ann.* 358.

en base a las experiencias de los últimos años que, a fin de cuentas, lograría efectivamente que suscribieran un símbolo de fe propuesto por él. Como lugar de reunión para los obispos de Oriente se eligió la ciudad de Seleucia, en la provincia de Isauria, en Asia Menor, mientras que los obispos latinos se reunirían en la ciudad de Rímini en la región de Adria [83]. Con este doble sínodo comenzó el último acto del agobiante drama que representa la política religiosa global de Constancio.

Primeramente se convocó una comisión preparatoria en Sírmio (mayo de 359), que debía elaborar el esquema de una fórmula de fe que sería propuesta a los dos sínodos [84]. El tenor griego del esquema, que todavía se conserva y en el que habían colaborado los tan activos como mudables Valente y Ursacio, debió significar una no pequeña sorpresa para Basilio de Ancira. En efecto, el lema teológico de la nueva fórmula de fe no era el *homoiusios* por él propagado, sino el ὅμοιος τῷ πατρί, que por tanto sólo expresaba la semejanza o analogía del Hijo con el Padre. Los patrocinadores de esta teología habían a todas luces logrado ganarse la audiencia del emperador, explicando que precisamente una formulación tan vaga, que dejaba de lado la cuestión de la esencia, podría atraerse a buen número de los participantes en el sínodo de las más variadas tendencias. La comisión preparatoria fijó además el procedimiento del doble sínodo; una vez terminadas las deliberaciones, cada sínodo enviaría una delegación al emperador, le notificarían el resultado y darían en la corte la forma definitiva a los acuerdos [85].

Así, en el verano de 359 acudieron a Rímini más de 400 obispos de todas las provincias de la parte occidental del imperio [86]; faltaba tan sólo la representación de Roma; evidentemente, el emperador no había cursado invitación al papa, lo cual indica que la condescendencia de Liberio con las exigencias del emperador,

83. Sozóm. HE 4, 16, 21.

84. Ibid. 4, 17, 3; texto griego en ATANASIO, *De syn.* 8, Sócrates HE 2, 37, J.N.D. KELLY, *Creeds* 289s, y E.J. JONKERS, o. c. 104s.

85. En una carta del emperador a los sinodales de Rímini, HILARIO, *Fragm. hist.* 7, 1-2.

86. Sobre el transcurso del sínodo informa SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2, 41-45; algunos textos ofrece HILARIO, *Fragm. hist.* 7-9, cf. C.A. BALDUCCI, *Aspetti religiosi e politici del concilio di Rimini*, Rímini 1960; sobre Rímini véase también Y.-M. DUVAL, *Hilaire et son temps* 51-103.

ni siquiera cerca de éste había elevado su prestigio. Al principio sólo había una minoría arriana de cerca del veinte por ciento, de cuya dirección formaban parte Valente y Ursacio de Panonia, Auxencio de Milán y Saturnino de Arles, frente a la abrumadora mayoría ortodoxa, que inicialmente fue capaz de marcar el rumbo de los acontecimientos. No se ocupó en modo alguno de la novísima fórmula de fe de Sirmio, excluyó de la comunión de la Iglesia a la minoría, se declaró de nuevo en favor de Nicea y designó una delegación que expondría al emperador su punto de vista. Dado que la oposición no se avino a ello, dos delegaciones emprendieron el viaje a Oriente para encontrarse con el emperador cerca de Constantinopla [87]. Mientras que el grupo arriano fue recibido inmediatamente en audiencia por el emperador, se indicó a la delegación de la mayoría que esperara en Adrianópolis, luego en Nike de Tracia [88]. La delegación estaba presidida por Restituto de Cartago, hombre honesto pero incapaz de afrontar aquella situación. No tardaron en aparecer ante ellos los representantes de la minoría arriana, que no cesaron de manipularlos con nuevas explicaciones de la fórmula de Sirmio, hasta que al fin no sólo la firmaron, sino que incluso confirmaron solemnemente su unión con los obispos del grupo anteriormente excomulgados (octubre de 359) [89].

Entre tanto los 400 obispos llevaban ya tres meses aguardando en Rímini la posibilidad de regresar a sus diócesis. La ciudad ofrecía poco atractivo, el funcionario imperial que tenía la responsabilidad del orden externo les hizo reiteradas veces presente que mientras no firmasen la última fórmula de Sirmio no obtendrían el permiso para partir. Así se fue desmoronando irremisiblemente la resistencia de la mayoría, hasta que al fin se halló incluso dispuesta a dirigir al emperador un escrito, agradeciéndole su solicitud por la conservación de la pureza de la fe. A un último grupo de unos 15 obispos, que todavía tenían reparos, se les logró persuadir, notificándoles que después de firmar podrían añadir todavía ciertas aclaraciones suplementarias [90]. Estas adiciones dejaron

87. HILARIO, *Fragm. hist.* 8, 1-4.

88. Sozóm. HE 4, 19, 1-2.

89. HILARIO, *Fragm. hist.* 8, 5; las fórmulas de Nike, en Teodoreto HE 2, 21, 3-7.

90. HILARIO, *Fragm. hist.* 9; JERÓNIMO, *Adv. Lucif.* 17.

absolutamente sin cuidado al emperador; lo importante era que tenía en las manos un magnífico documento, el símbolo de Sirmio firmado por todos los obispos de Occidente —exceptuados los que vivían en el destierro—, que estaba en irremediable contradicción con la fórmula de Nicea.

La tradegia de Rímini se acercaba ya a su fin cuando se reunieron en Seleucia los obispos de Oriente (fines de septiembre de 359)[91]. Los 150 obispos poco más o menos se repartían desigualmente en tres corrientes «arrianas», la más fuerte de las cuales era la *homoiusiana* (Basilio de Ancira, Macedonio de Constantinopla y Silvano de Tarso), seguida por el partido *homoiano*, encabezado por Acacio, de Cesarea[92] de Palestina, por lo cual se denominaban también acacianos, mientras que la más débil era la del neoarrianismo radical, representada por Jorge de Alejandría y Eudoxio de Antioquía. La mayoría optaba por renovar la aprobación de la fórmula de fe que se había establecido en el sínodo de consagración de la Iglesia de Antioquía en 341, mientras que los acacianos, en una sesión especial de su grupo, adoptaron la última fórmula de Sirmio, a la que todavía añadieron la condenación del término ἀνόμοιος[93]. Como los *homoiusianos* mantuvieran su repulsa, los acacianos abandonaron el sínodo e iniciaron inmediatas negociaciones con el emperador, al que también los *homoiusianos* enviaron sus hombres de confianza. En la lucha por el reconocimiento imperial salieron finalmente triunfantes los acacianos, ya que su teología coincidía con lo que se acababa de suscribir en Rímini. Los *homoiusianos*, tras larga y encarnizada resistencia, acabaron por ceder cuando el emperador declaró que el 1.° de enero de 360, comienzo de su 10.° consulado, anunciaría a los habitantes del Imperio que se había restablecido la paz religiosa[94]. Con esto quedaba totalmente abandonada de cara al exterior la fe de Nicea, puesto que con la adopción de la teología homeana había triunfado una corriente netamente arriana.

Ahora bien, el emperador quería que este éxito quedase aún más asegurado mediante un concilio general, que el año 360 se

91. Sócrates HE 2, 39-40; Sozóm. HE 4, 22; Hilario, *Adv. Constant.* 12-15.
92. Sobre Acacio, véase J.M. Leroux, Stpatr 8 (Berlín 1966) 82-85.
93. Atanasio, *De syn.* 29; Sócrates HE 2, 39-40.
94. Sozóm. HE 4, 23, 8.

reunió en Constantinopla[95], pero en el que sólo estaban representados, aparte de los obispos orientales, unos pocos de Tracia. Una vez más fue confirmada la fe de Rímini, fórmula que debería tener vigor perpetuamente. Acto seguido se dictó sentencia contra los obispos que pensaban de otra forma; pero no se les condenaba por profesar una doctrina heterodoxa, sino por pretendidas infracciones disciplinarias en el ejercicio del cargo. Así, todos los obispos destacados entre los *homoiusianos* perdieron sus sedes, y Constancio reforzó los decretos de deposición con el destierro de los afectados. Como otrora en Occidente, se trató también de obtener el asentimiento de los obispos orientales que no habían participado en ninguno de los últimos sínodos. Pero la policía imperial no había descubierto aún el refugio de la personalidad más importante, Atanasio; todo lo que se pudo averiguar es que había dirigido una carta circular a los obispos de Egipto y de Libia, requiriéndolos a mantenerse fieles a la fe y a negarse a dar las firmas injustamente exigidas[96]. Así resultó que Egipto en conjunto permaneció fiel a la fe. También en las restantes provincias de Oriente hubo en todas partes obispos aislados que prefirieron el destierro a renegar de su fe[97]. Las sedes episcopales que quedaron vacantes fueron provistas de nuevo por Acacio, las más de las veces con hombres que en el pasado no se habían comprometido todavía en ninguna dirección. Pero las más importantes capitales eclesiásticas, Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Cesarea de Palestina, Sirmio en los Balcanes, Milán, tenían ya como pastores a arrianos convencidos, y el «arrianismo» pareció haberse convertido para siempre en la única confesión cristiana permitida. Ante esta situación pronunció Jerónimo su célebre frase: «El orbe entero gimió y se sorprendió al verse arriano»[98]. Y sin embargo una modificación radical de la situación política global del imperio condujo también a un cambio en la situación de la Iglesia.

95. Ibid., 4, 24.
96. Atanasio, *Ep. encycl. ad epp. Aegypti et Libyae.*
97. Sozóm. HE 4, 27, 7.
98. Jerónimo, *Adv. Lucif.* 29: «ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est.»

IV. La tentativa de restauración pagana bajo el emperador Juliano (361-363)

FUENTES: *Iuliani imperatoris opera,* pub. por F.C. Hertlein, 2 vols., Leipzig 1875-76; *Iuliani imperatoris librorum Contra Christianos quae supersunt,* pub. por C.J. Neumann, Leipzig 1880; *Iuliani imp. Epistulae, leges, poemata, fragmenta,* pub. por J. Bidez - F. Cumont, París 1922. Obras de Juliano con trad. ingl. de W.C. Wright, 3 vols., Londres 1913-23. Nueva ed. con trad. franc. de J. Bidez - G. Rochefort - Chr. Lacombrade, I-II, París 1924-64. *Julian. Briefe, griechisch-deutsch,* pub. por B. Weis, Munich 1973. Ammianus Marcellinus, *Res gestae,* pub. por C.U. Clark, Leipzig 1910-15, reimpr. 1963. Zósimo, *Historia nova,* pub. por L. Mendelssohn, Leipzig 1887, reimpr. 1963.

BIBLIOGRAFÍA: Visiones de conjunto en Pauly-Wissowa, 10, 26-91 y DACL, 8, 305-399. Además: J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien,* París 1930, trad. alem. Hamburgo 1956; P. de Labriolle, *La reaction païenne,* París 1934, 369-436; R. Andreotti, *Il regno dell'imperatore Giuliano,* Bolonia 1936; J. Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum,* Leipzig 1939; H. Janssen, *Kaiser Julians Herrscherideal,* tesis Kiel 1953; G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano secondo i documenti,* Milán 1956; G. Gigli, *Giuliano l'apostata,* Roma 1960; J. Leipoldt, *Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte,* Berlín 1964; P. - M. Camus, *Ammien Marcellin,* París 1967; H. Gärtner, *Einige Überlegungen zur kaiserzeitlichen Panegyrik und zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian,* Maguncia 1968; Benoist-Méchin, *L'empereur Julien ou le rêve calciné,* París 1969.

En abril de 360, el emperador Constancio requirió a su primo Juliano, que en calidad de César se hallaba en París con las legiones gálicas, a que sin demora enviase a Oriente las mejores tropas, ya que no podía sin ellas dominar la constante presión persa sobre la frontera oriental [1]. Acto seguido los soldados proclamaron Augusto a Juliano, que tras algunas vacilaciones aceptó el nombramiento. Inmediatamente inició los preparativos militares para enfrentarse con su primo el emperador, pues la proclama había hecho la guerra inevitable, y el verano de 361 puso en marcha sus tropas hacia el Oriente. En octubre se hallaba ya en Sirmio, cuya guarnición lo reconoció como Augusto [2]. También Constancio se aprestó a la lucha, pero en marcha hacia los Balcanes enfermó de muerte en Tarso. A ejemplo de su padre, se hizo bautizar en el lecho de muerte por el obispo arriano Euzoyo; murió a la edad de 44 años, el 3 de noviembre de 361, transfiriendo la soberanía sobre todo el imperio al último miembro de la dinastía constantiniana [3]. Pocas semanas después se hizo Juliano proclamar emperador en su ciudad natal de Constantinopla, pero pronto comprendió la población de la capital que el imperio había caído en manos de un soberano que, contrariamente a su difunto primo, era un adepto convencido del paganismo. Uno de sus primeros actos fue elegir como consejeros a dos conocidos representantes de esta religión, los filósofos Máximo y Prisco [4].

Aunque existe un material relativamente abundante de fuentes, no es fácil formarse con él una idea absolutamente objetiva del modo de ser y de las intenciones del nuevo emperador. La documentación que procede del campo de sus partidarios y admiradores [5] lo ensalzan con frecuencia apoteósicamente como restaurador de la religión helénica y del espíritu griego. Los cristianos, por el contrario, han trazado de él una imagen muchas veces desfigurada y le han aplicado el estigma de el Apóstata [6], porque según su modo de ver había traicionado la religión en que había sido educado. Como es natural, sus propias cartas y discursos procuran justificar, siquiera muy subjetivamente, su cambio de religión y la correspondiente política religiosa.

Como los hijos de Constantino, también Juliano había sido educado cristianamente, pero dado que sólo algunos meses después de su nacimiento perdió ya a su madre, faltó en aquella educación un factor decisivo. El asesinato de su padre y de un hermano en la matanza de Constantinopla del año 337 había producido en el muchacho de siete años un trauma, cuyos efectos no llegarían nunca a desaparecer. Aquí tenía su última raíz la profunda aversión contra su primo Constancio, al que solía relacionar con aquel suceso. Al principio su educación fue confiada al obispo Eusebio de Nicomedia (más tarde de Constantinopla), que, como es na-

1. Zósimo. *Hist. nova* 3, 8, 3s; Amiano Marcelino 20, 4, 1s.
2. Amiano Marcelino 21, 9, 6s.
3. Sócrates HE 2, 47, 4; 3, 1, 1; Zósimo, *Hist. nova* 2, 96.
4. Amiano Marcel. 22, 2, 2-7; Zósimo, *Hist. nova* 3, 11, 2.
5. Entre ellos se cuentan sobre todo el rétor Libanio y los historiógrafos Zósimo y Amiano Marcelino.
6. Así lo llaman ya san Gregorio Nacianceno, *Or.* 21, 26 y san Agustín, *De civit. Dei* 5, 21.

tural, no podía dedicarse intensamente a este empeño. Más tarde Constancio, siempre receloso, lo hizo enviar, junto con su hermanastro Galo, a la villa imperial de Macellum [7] en Capadocia, donde un cierto Mardonio se encargó de la educación de los dos príncipes. En este lugar fueron ambos bautizados y acogieron con fe infantil el ambiente y la atmósfera religiosa cristiana que los rodeaba. participaban en la liturgia de los cristianos y hasta eran llamados a leer en público los textos sagrados [8]. Según su propia confesión, Juliano quedó aquí profundamente impresionado por la actividad caritativa de la Iglesia [9], y no cabe la menor duda de que en su infancia y adolescencia profesaba la fe cristiana. Ansioso de saber, saciaba su hambre de lectura con los libros que le prestaba Jorge de Capadocia, más tarde obispo arriano de Alejandría, y a veces copiaba fragmentos de los mismos [10].

Pero ya en Macellum se inició la crisis religiosa del joven Juliano, y tuvo que soportarla en soledad espiritual [11]. No tenía amigos de su misma edad, con los que poder cambiar sus impresiones y desahogarse, ni tampoco la presencia de una persona mayor comprensiva que le mostrara un cristianismo adulto y vivido. Ni su hermanastro Galo, de temperamento completamente diferente, ni el arriano Jorge podían llenar este vacío. Así, su mente inquisitiva y su marcada disposición religiosa se volvieron a aquel mundo, en el que en un principio lo había iniciado Mardonio con la lectura de Homero [12], es decir, a la religión griega bajo su forma helenística. Cuando Juliano hubo de abandonar Macellum hacia el año 347, se dirigió, para aplicarse al estudio de la retórica, primeramente a Constantinopla y luego a Nicomedia, donde entró en contacto con el rétor Libanio [13]. Durante una permanencia en Pérgamo conoció al filósofo Aidesio, luego, en Éfeso, fue discípulo del neoplatónico Máximo, que lo inició sobre

7. Sobre Macellum, véase A. HADJINICOLAU, Byz (B) 21 (1951) 15-22; A.-J. FESTUGIÈRE, JRS 47 (1957) 53-58.
8. Según GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 4, 23, 97; HE 5, 2, 10 ambos hermanos fueron incluso admitidos en el clero local.
9. *Ep.* 84 (BIDEZ).
10. *Ep.* 106 y 107.
11. Sobre esto, véase A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, París 1959, 69-74.
12. JULIANO, *Misopogon* 351-352.
13. LIBAN., *Or.* 18, 14.

todo en los cultos mistéricos, que él tanto apreciaba [14]. Su misterioso ritual le embargó de entusiasmo y cuando en 354 pasó algunos meses en Atenas no perdió la oportunidad de iniciarse secretamente en los misterios de Eleusis [15]. El trato con el prestigioso maestro pagano de Atenas, Prisco, redondeó su transformación religiosa: el joven cristiano de Macellum se había convertido, no ya en un satírico como Luciano, o en un escéptico cínico a la manera de Voltaire, sino en un adepto convencido de la fe en los dioses helénicos, animada por un fervor místico, entusiástico.

Ahora bien, también la configuración del carácter de Juliano llegó a su término con esta evolución. Tanto admiradores como adversarios coinciden en reconocer que Juliano era un temperamento complicado, marcado por fuertes contrastes [16]. Su actitud ascética fundamental lo llevaba a despreciar no sólo la pompa externa, sobre todo en el ceremonial de corte, sino incluso el confort personal, hasta el descuido casi repulsivo del cuidado del cuerpo [17], pero a la vez lo preservó de todo exceso sexual. Tuvo para sus pocos amigos una inquebrantable fidelidad, aunque por lo demás propendía poco al contacto con las personas, sobre todo con los súbditos. En público se mostraba nervioso y cohibido; sin embargo, su valentía y su comportamiento sencillo, sin exigencias, en la guerra le granjeaba el respeto de sus soldados. Mantenía inexorablemente las decisiones una vez tomadas y era intransigente con los puntos de vista divergentes de los suyos. Tenía un sorprendente prurito de ser elogiado por las multitudes y hablaba sin recato de sus propias virtudes [18]. Cuando los antioquenos lo motejaban con sus bromas por su adusto desprecio del teatro y de los espectáculos, por su porte descuidado y por su celosa religiosidad, reaccionaba ásperamente y los reprendía como un maestro de escuela, aunque admitía con franqueza que no tenía sentido del humor [19]. Como grave tara de su carácter debe con-

14. JULIANO 235 A/B; 253 B.
15. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien* 115.
16. Cf. el ensayo de caracterización general en A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 63-89.
17. El mismo se gloría de ello: MISOPOGON 338 B-339 B.
18. AMIANO MARCEL. 25, 4, 18: *vulgi plausibus laetus, laudem etiam ex minimis rebus intemperans appetitor, popularitatis cupiditate cum indignis loqui seape affectans.* Sobre los elogios de sí mismo, O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 4 Stuttgart ²1922, 343s.
19. En el *Misopogon* passim; sobre su falta de sentido del humor: *Caesares* 306 B.

siderarse el hecho de que durante casi un decenio tuviera oculto su cambio de religión y con su continuada participación en el culto cristiano siguiera aparentando una fe que hacía años que había abjurado, incluso cuando en su calidad de césar en las Galias era ya relativamente independiente [20]. Este rasgo de hipocresía en lo religioso, impropio de la antigüedad, no puede excusarse ni siquiera por el peligro a que lo habría expuesto ante Constancio su profesión de paganismo.

Con la muerte de su primo el emperador, arrojó Juliano la máscara. Todavía acompañó el cadáver, encabezando el cortejo fúnebre, a los funerales en la iglesia de los apóstoles. Pero a continuación se sucedieron una tras otras las medidas que daban a conocer el viraje radical de la anterior política religiosa del emperador. La nueva provisión de los más importantes cargos del Estado revelaba ya la inconfundible preferencia dada a la religión pagana, no atenuada por los gestos aislados en favor de algún cristiano [21]. El lábaro, estandarte con los símbolos cristianos introducido por Constantino, fue reemplazado por las viejas insignias paganas, en las monedas volvieron pronto a figurar efigies de los antiguos dioses, se restituyó al Estado su anterior carácter pagano. En varios «edictos de tolerancia» fueron suprimidas todas las restricciones a que había estado sujeto bajo sus predecesores el culto pagano; se abrieron de nuevo los templos, se permitieron los sacrificios y se restauró la veneración de los dioses [22]. Ahora bien, de la tolerancia con el paganismo formaba también parte, tal como lo entendía Juliano, la eliminación de la injusticia que sobre todo Constantino había infligido al paganismo; Juliano le consideraba además como un auténtico innovador, que había atentado contra las tradiciones del imperio [23]. Esto implicaba la reconstrucción de los templos demolidos desde Constantino y la restitución de los bienes del culto que hacía ya tiempo habían pasado a otras manos. La ejecución de esta disposición

20. Todavía en la fiesta de la Epifanía de 361 asistió a la liturgia en Vienne (Francia); AMIAN. MARCEL. 21, 2, 4-5: *adhaerere cultui christiano fingebat, a quo iam pridem occulte desciverat.*

21. J. BIDEZ, *Julien* 240.

22. AMIAN. MARCEL. 22, 5, 2.

23. Ibid. 21, 10, 7s, cf. J. VOGT, *Julian über Konstantin*, «Historia» 4 (1955) 339-352; C. LACOMBRADE, *L'empereur Julien et la tradition romaine*, «Pallas» 9 (1960) 155-164.

dio lugar en muchas partes a graves conflictos, por un lado porque muchos cristianos se negaban por razones de conciencia a cooperar de esta forma a la revivificación del paganismo, y por otro porque algunos paganos creían que la nueva situación les daría ahora a ellos la libertad de saquear las iglesias, de maltratar a los sacerdotes, de violar a las jóvenes cristianas y de burlarse del culto cristiano. Algunos cristianos perdieron la vida en estas circunstancias y fueron considerados en lo sucesivo como mártires [24]. Juliano, que se oponía a una persecución sangrienta del cristianismo, reprobó con toda energía estos abusos y especialmente los tumultos de Alejandría, pero los causantes quedaron, con todo, inmunes [25].

Pronto se hizo patente que el emperador Juliano no pensaba únicamente en eliminar las injusticias cometidas con el paganismo, sino que se había trazado el programa de restituirle todos los privilegios de que gozaba antaño y el puesto de primera fila como religión del imperio. El punto fundamental de este programa era la reorganización del sacerdocio pagano, sobre la que se expresó más circunstanciadamente en dos cartas a los sumos sacerdotes de Galacia y de Asia [26]. No sólo asumió el título y la dignidad de *pontifex maximus*, sino que además desempeñó activamente las funciones del cargo. A cada provincia del imperio se asignaría un sumo sacerdote pagano y una suma sacerdotisa para el culto de las divinidades femeninas, a los cuales estarían subordinados los sacerdotes y sacerdotisas de las ciudades y de los diferentes santuarios. Han llegado hasta nosotros los nombres de algunos sumos sacerdotes; eran las más de las veces neoplatónicos y sofistas, sin que falte tampoco entre ellos un obispo cristiano renegado, Pegasio de Ilión [27]. A este sacerdocio reorganizado señaló Juliano ahincadamente las directrices de su acción y de su forma de vida personal. Debía llevar una vida rigurosamente disciplinada y dar a los fieles un ejemplo de religiosidad. Dictaminó sus lecturas mediante una especie de «índice» de libros prohibidos. En los tem-

24 FILOSTORGIO HE 7, 33 (Bidez 228s), GREGORIO NACIANCENO., *Or.* 1 *in Julian.*; Sozóm. HE 5, 10, 5-11, 11; Sócrates HE 3, 15; AMIAN. MARCEL. 22, 11, 4-10. Véase B. DE GAIFFIER, *Sub Juliano Apostata*, AnBoll 74 (1956) 5-49.

25. *Ep.* 60; AMIAN. MARCEL. 22, 11, 11.

26. *Ep.* 84 y 89.

27. J. BIDEZ, *Julien* 281, enumera algunos nombres.

plos debían predicar la doctrina de fe pagana y practicar cuidadosamente los ritos cultuales, debían fomentar el espíritu de fraternidad en sus comunidades y cuidarse sobre todo de los pobres y de los enfermos; en este punto precisamente alude Juliano a la correspondiente práctica de los «impíos galileos» [28]. Algunos aspectos de este programa dan la sensación de ser como una copia de formas de organización cristiana, por lo cual no sin razón se ha supuesto que con ello esperaba Juliano que más de un cristiano se pasase a su religión pagana renovada.

El emperador se dedicó también con un cuidado minucioso a la revivificación de la institución de los oráculos y de los cultos mistéricos, aunque de esta manera abría de nuevo la puerta para el retorno de los adivinos, los horóscopos y las formas mágicas de la religión popular pagana [29]. Él mismo realizó en su propia persona el programa de reforma con la mayor escrupulosidad. Durante su estancia en Constantinopla ofrecía el sacrificio cotidiano en el santuario de Mitra por él edificado; también en las ciudades a donde le llevaban sus tareas de emperador frecuentaba los templos y se ofrecía prontamente a actuar como sacerdote sacrificial [30]. No toleraba nada que pareciera desdecir de los cultos paganos. Cuando durante su última permanencia en Antioquía visitó el templo de Apolo en el célebre suburbio de Dafne halló en él una enorme desolación; se habían incluso descuidado los sacrificios porque el senado de la ciudad, que era ya en su mayoría cristiana, no quería proporcionar subsidios financieros para su mantenimiento. Tampoco obtuvo el oráculo que Juliano solicitó de Apolo. Se hizo notar entonces al emperador que su hermanastro Galo había hecho sepultar una vez los restos del mártir Babilas en una capilla próxima al templo. Aquí vio Juliano la causa del silencio de Apolo y mandó que fueran retirados los restos del cristiano difunto. Pocos días después el templo de Apolo era pasto de las llamas, y aunque ni los más severos interrogatorios proporcionaron resultados ciertos que hicieran sospechar de los cristianos, Juliano tenía la firme convicción de que habían sido

28. *Ep.* 84.

29. ZÓSIMO, *Hist. nova* 4, 3, 2s, LIBAN., *Or.* 18, 126; san JUAN CRISÓSTOMO, *In s. Bab.* 14.

30. LIBAN., *Or.* 18, 127; HIMERIUS 7, 9; (sobre Constantinopla) *Misopogon* 344 B/C, 361 A, D; AMIAN. MARCEL. 22, 12, 6-8; 27, 7, 3; 14, 3.

ellos los fautores del incendio. Mandó entonces cerrar la gran iglesia de la ciudad edificada por Constantino, lo que le acarreó las befas de la población de la gran urbe [31].

Es de la mayor importancia el hecho de que Juliano vinculara a su programa de reforma pagana una medida contra el cristianismo, que si bien no era sangrienta, afectaría como una grave amenaza a la vida de la religión cristiana y a largo plazo mermaría el prestigio de la misma. La ley escolar de junio de 362 [32] disponía que en adelante todos los nombramientos de maestros en cualesquiera escuelas habían de ser aprobados por las autoridades del Estado y reconocidos por el emperador [33]. Una circular [34] que contiene las disposiciones sobre la ejecución de la ley revela el verdadero sentido de ésta. El examen de los candidatos por las autoridades no debía restringirse a sus aptitudes pedagógicas y a sus cualidades morales, sino extenderse también sobre todo a sus convicciones religiosas. Es inadmisible, se dice, que un maestro explique a Homero, Hesíodo, Heródoto, Demóstenes, etc., sin venerar a los dioses en que éstos creían; quien creyera que ellos erraban, podía irse a la iglesia de los galileos y exponer allí a Mateo y a Lucas. Con ello quedaba prácticamente vedado a los cristianos el acceso a la formación retórica, que seguía gozando de tanto prestigio, y se los excluía de los puestos que hasta entonces habían ocupado en la vida pública. Su religión debía convertirse poco a poco en la religión de los incultos. No se ofrecía un adecuado sustitutivo de los valores culturales de la antigüedad cuando algunos cristianos cultos, como Apolinar de Laodicea y su padre, del mismo nombre, componían para reemplazar a Homero una historia bíblica en 24 cantos, o cuando expresaban el contenido de los Evangelios en versos pindáricos o conforme al modelo de los diálogos platónicos [35]. El abandono de la actividad docente por parte incluso de prestigiosos maestros cristianos, como, por ejemplo, Mario Victorino en Roma o Proheresio en Atenas, tuvo gran resonancia en la opinión pública, aunque con este último

31. Véase J.-A. FESTUGIÈRE, *Antioche Païenne* 82-84.

32. Véase G. DOWNEY, *Julian and the Schools*, «Classical Journal» 53 (1957) 97-103.

33. En parte en Cod. Theod. 13, 3, 5; Cod. Justin. 10, 53, 7.

34. En BIDEZ, *ep.* 42, p. 73-75; la interpretación de los historiadores cristianos, Sócrates HE 3, 12, 7; Teodoreto HE 3, 8, 1.

35. Cf. Sozóm. HE 5, 18, 3-5.

estaba dispuesto a hacer una excepción el emperador [36]. La ley fue con razón considerada por los cristianos como pérfida y difamante, pero también produjo gran desazón a los paganos: Amiano Marcelino, bien dispuesto, por lo demás, para con el emperador, opinaba que convenía cumplirla con eterno silencio [37].

Podemos suponer que la decepción por el fracaso de su tentativa de reforma religiosa indujera al emperador a seguir una táctica de mayor dureza y rigor. Sólo un pequeño círculo de paganos cultos acogió con aplauso la severa iniciativa en este sector; ni siquiera el clero pagano entró con entusiasmo en los planes del emperador, sumo sacerdote, pero sobre todo el pueblo sencillo mostró una sorprendente apatía [38]. El número de cristianos pasados al paganismo quedó a todas luces muy por debajo de las previsiones del emperador. Y así fueron acumulándose más y más las medidas, que si bien querían evitar deliberadamente una persecución sangrienta de los cristianos, en conjunto los ponían bajo una ley de excepción y los convertían en ciudadanos de segunda clase. En perfecta armonía con la tendencia interna de la ley escolar, Juliano excluyó a los cristianos de los cargos superiores de la administración, así como de la guardia imperial, declarando irónicamente que la moral cristiana les prohibía llevar la espada [39]. Es curioso advertir hasta qué punto se dejó arrastrar Juliano a mezquinas vejaciones respecto de ciudades de mayoría cristiana. Así amenazó a los habitantes de Edesa y Nísibe con retirarles la ayuda contra las agresiones de los persas. En Palestina sancionó a Mayuma con la privación del derecho de ciudadanía, que transfirió a la vecina ciudad de Gaza. Cesarea de Capadocia cayó en la desgracia del emperador porque había permitido impasiblemente que fuera destruido el templo de Zeus y de Apolo [40]. También los entierros de los cristianos lo exasperaban. Un edicto de febrero de 363 prohibió los entierros de cadáveres a la luz del día, dándose como razón que los paganos se sentirían ofendidos y a los dioses de la luz les disgustaría el espectáculo de tales ceremonias [41]. Los habitantes de la ciudad siria de Emesa fueron elogiados por él porque «habían incendiado los sepulcros de los galileos». El gobernador de Caria recibió la orden de incendiar o derribar las construcciones dedicadas a la memoria de los mártires porque, decía, inficionaban el aire alrededor del templo de Dídyma [42].

Los ataques del emperador se dirigieron, en fin, también contra aquellos que con su influjo reforzaban la vida y la organización eclesiástica: los obispos, guías de las comunidades cristianas. Hasta entonces los había respetado, por razones diplomáticas. Al comienzo mismo de su reinado había permitido el regreso del exilio a los obispos desterrados por Constancio, aunque también le guiaba en ello, como observa con malicia Amiano Marcelino, la esperanza de que así se reanimarían las disensiones entre arrianos y cristianos, lo cual originaría la escisión en la Iglesia [43]. También Atanasio pudo regresar entonces de su exilio entre los monjes de Egipto a su ciudad episcopal y reemprender su actividad, la cual sin embargo iba dirigida — para gran desazón de Juliano — más a la reconciliación con los arrianos que al desencadenamiento de nuevas disensiones. En consecuencia en octubre de 362 un edicto volvía a ordenar el destierro de Atanasio. Como entonces los cristianos de Alejandría dirigieran una solicitud al emperador, rogándole que les fuese devuelto su obispo, todo el odio de Juliano contra Atanasio se descargó en un desaforado escrito a los habitantes de la ciudad: ellos, decía, los señores de Egipto, se habían hecho esclavos de los hebreos y ahora se empleaban en favor de ese arrogante aborto de Atanasio, para el que no cabía otra medida que la proscripción del imperio [44]. El obispo Eleusio de Cízico fue expulsado de su ciudad porque ejercía influjo sobre los habitantes paganos, profanaba los templos y edificaba casas para viudas y vírgenes [45]. Cuando el obispo Tito de Bostra formuló reclamaciones cerca del emperador porque sus sacerdotes eran vejados injustamente por

36. Mario Victoriano: AGUSTÍN, *Conf.* 8, 5, 10; Proheresio: JULIANO, *Ep.* 31.

37. AMIAN. MARCEL. 22, 10, 7: «Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos, ritus christiani cultores.»

38. J. BIDEZ, *Julien* 316.

39. Sócrates HE 3, 13, 1: especialmente JULIANO, *Ep.* 83: en la provisión de cargos deben ser siempre preferidos los paganos a los cristianos.

40. JULIANO, *Ep.* 53 91 56 115; Sozóm. HE 6, 1, 1; Teodoreto HE 3, 26, 2.

41. JULIANO, *Ep.* 136.

42. Ibid., *Ep.* 124; *Misopogon* 357 C.

43. AMIANO MARCEL. 22, 5, 2s; FILOSTORGIO HE 7, 4.

44. JULIANO, *Ep* 110-112; cf. O. SEEL, «Klio» 32 (1939) 175-188.

45. Sozóm. HE 5, 15, 5.

los funcionarios, recibió un severa reprensión en una carta a la población de la ciudad, que calificaba a los obispos cristianos de plaga del orden público y la requería a expulsar al obispo de su seno [46].

El emperador no pudo resistir la tentación de expresar incluso en trabajos literarios su profundo odio contra el cristianismo. En su escrito *Los Césares, o el banquete,* se hace tal escarnio del bautismo cristiano, de la penitencia, y de la figura de Jesús, que eclipsa todo lo que hasta entonces había ofrecido la polémica pagana [47]. Su obra *Contra los galileos,* en la que trabajó en el invierno de 362-363 en Antioquía, trataba de reunir todo lo que él tenía que decir contra la odiada religión [48]. No es posible poner en duda los datos de algunas fuentes, según las cuales Juliano estaba meditando la idea de emprender una persecución radical del cristianismo una vez llevada a término la campaña contra los persas [49]. El requerimiento a reconstruir el templo de Jerusalén dirigido por el emperador a los judíos tenía seguramente un motivo anticristiano: el templo nuevamente edificado sacaría mentirosas las palabras de Jesús (Lc 21, 5s), empleadas constantemente por la apologética cristiana, y desenmascararía como falso profeta a su autor [50].

La expedición contra los persas, de la que el emperador Juliano se prometía renombre y gloria para el imperio, tuvo un lastimoso desenlace. Tras algunos éxitos iniciales, el ejército del emperador hubo de emprender la retirada, y en combate de retaguardia fue herido mortalmente Juliano por la flecha de un soldado. Murió el 26 de junio de 363, asistido por sus amigos neoplatónicos Máximo y Prisco, cuando sólo contaba 32 años de edad, y, conforme a su deseo, fue sepultado en Tarso, ciudad natal del apóstol Pablo [51].

La fulminante caída del emperador ocupó ya en los primeros decenios subsiguientes el pensamiento y la fantasía de paganos

46. JULIANO, *ep.* 114.
47. *Caesares* 336 A/B.
48. Los fragmentos conservados, en C.J. NEUMANN, *Juliani imperatoris librorum Contra Christianos quae supersunt,* Leipzig 1880.
49. J. BIDEZ, *Julien* 299.
50. Sobre esto, J. VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum,* Leipzig 1939, p. 46-59.
51. J. BIDEZ, o.c. 346-349; AMIAN. MARCEL. 25, 3, 10-23; ZÓSIMO, *Hist. nova* 3, 29 1; GREG. NACIANCENO, *Or.* 5, 13-18.

y cristianos. Según refiere san Jerónimo [52], el acontecimiento inspiró a un pagano la siguiente reflexión: «¿Cómo pueden los cristianos afirmar la longanimidad de su Dios? ¿Puede haber algo más violento y repentino que esta cólera, que no pudo aplazar ni siquiera un momento su intervención?» Por parte cristiana, no tardó la leyenda en pintar de dos formas esta muerte, con colorido de detalles. Según la primera, se habría dirigido Juliano al dios Sol tan venerado por él: «Helios, ¡me has abandonado!» [53]. La otra versión pone en boca del emperador moribundo estas palabras: «Venciste, Galileo!» [54]. Las dos formas de esta leyenda expresan, cada una a su manera una convicción históricamente acertada. Juliano se hacía ilusiones creyendo que todavía podría contribuir al resurgimiento del paganismo prestándole el apoyo de la autoridad del Estado e invalidando así la obra de su tío Constantino. Y todavía mayor desconocimiento de la realidad era pensar que en su tiempo podría aún tener perspectivas de éxito un ataque al cristianismo con vistas a su destrucción, incluso con el empleo de la fuerza del Estado. El fracaso de su doble empeño siguió debilitando hasta el extremo la postura del paganismo.

V. Desintegración del arrianismo. Triunfo definitivo de la teología de Nicea en el concilio de Constantinopla (381)

FUENTES: Como en el cap. III y IV. A la obra literaria de ATANASIO y de HILARIO hay que añadir la de BASILIO DE CESAREA, en PG 29-32; *De Spiritu Sancto,* trad. de B. PRUCHE, en SChr 17, París 1947; trad. alem. de M. BLUM, Friburgo 1967; *In Hexaemeron,* pub. por S. GIET, en SChr 26, París 1949; *Epistulae,* pub. por Y. COURTONNE, I-III, París 1957-67. GREGORIO NACIANCENO, en PG 35-38; los cinco discursos teológicos, con trad. y coment. de J. BARBEL, Düsseldorf 1963; *Epistulae,* pub. por P. GALLAY, I-II, París 1964-67. GREGORIO DE NISA, en PG 44-46, revisado en la ed. de W. JAEGER - H. LANGERBECK y otros, vol. I-IX, Leiden 1921-67. DÍDIMO EL CIEGO: *De Spiritu Sancto,* en la trad. de JERÓNIMO, en PG 39. EPIFANIO DE SALAMINA, pub. por K. HOLL, en GCS 25 31 37, Leipzig 1915-33 Del ámbito latino, AMBROSIO, *De fide ad Gratianum;*

52. San JERÓNIMO, *In Habacuc* 2, 3 (PL 25, 1329 D).
53. Véanse los datos en FILOSTORGIO HE 7, 15.
54. Teodoreto HE 3, 25, 6-7.

De Spiritu Sancto; De incarnationis dominicae sacramento, pub. por O. FALLER, en CSEL 78-79 Viena 1962-64; las cartas en PL 16, discursos, ibidem y en parte en CSEL 73, pub. por O. FALLER, Viena 1955. Las actas de los sínodos de Aquilea: PL 16, 916-955. El símbolo de la fe de Constantinopla: G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli,* Roma 1967, 243-251.

BIBLIOGRAFÍA: Sobre la historia política del tiempo, cf. O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt,* 5, Stuttgart ²1920; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* I, París 1959; G. GIGLI, *Il regno dell'Imperatore Graziano,* Roma 1963, F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche,* París 1905; S. GONZÁLEZ, *La fórmula* μία οὐσία – τρεῖς ὑποτάσεις *en S. Gregorio de Nisa,* Roma 1939; B. SCHEWE, *Basilius d. Gr. als Theologe,* tesis, Nimega 1943; W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.* Munich 1953; J. PLAGNIEUX, *S. Grégoire de Nazianze, théologien,* París 1951; J. LEBON, *Le sort du «consubstantiel» nicéen,* en RHE 47 (1952) 485-529, 48 (1953) 632-682 (Atanasio y Basilio); G.L. PRESTIGE, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicaea,* Londres 1956; H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas,* Gotinga 1956; L. HERMANN, *Ambrosius als Trinitätstheologe,* en ZKG 69 (1958) 195-218; W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius,* Munich 1958; E. STAIMER, *Die Schrift «De Spiritu Sancto» von Didymus dem Blinden von Alexandrien,* tesis, Munich 1960; L. BÉRANGER, *Études sur la christologie du «De Trinitate» attribué à Didyme l'Aveugle,* tesis, Lyón 1960; N.Q. KING, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity,* Londres 1961; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla,* Eset, Vitoria 1968; A.-M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol,* Gotinga 1965; C.F.A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle,* 's-Gravenhage 1966; W. JAEGER, *Gregor von Nyssas Lehre vom Heiligen Geist,* Leiden 1966; J. COMAN, *La démonstration dans le traité Sur le Saint Esprit de s. Basile le Grand,* en Stpatr 9, Berlín 1966, 172-209

Aunque la situación de los cristianos fieles a Nicea parecía sumamente amenazada después de la victoria del arrianismo en el doble sínodo de Rímini-Seleucia en 359, se inició con extraordinaria rapidez un cambio de escena cuando la muerte del emperador Constancio privó a los arrianos del apoyo del Estado. Tanto en Occidente como en Oriente, los obispos de sentimientos pronicénicos comenzaron a remediar los daños y a reagrupar nuevamente las fuerzas de sus comunidades. En Occidente se constituyeron rápidamente las Galias en el centro de gravedad de la ortodoxia, de la que fue alma el obispo Hilario de Poitiers. El mismo Constancio le había ordenado regresar del destierro

a su patria, pensando que aquí crearía menos dificultades que en Oriente. Por iniciativa de Hilario se reunieron los obispos galos, probablemente ya en 360, en un sínodo en París [1] y redactaron un escrito dirigido a los obispos orientales, en el que lamentaban su actitud anterior, se separaban de los partidarios de la falsa doctrina de Valente, Ursacio, Auxencio y Saturnino de Arles y profesaban sin ambages la fe de Nicea [2]. Hay que atribuir sobre todo a la acción de Hilario el que el Occidente latino no se viera ya en lo sucesivo seriamente amenazado por el arrianismo.

Se comprende que en Oriente viniera a ser Alejandría un centro de regeneración de la Iglesia cuando Atanasio, en el momento en que asumió el poder Juliano, regresó a su comunidad, abandonando su escondrijo entre los monjes de Egipto. Con inquebrantable energía deliberó en 362 juntamente con los obispos egipcios y con otros de fuera, acerca de la situación y de los pasos necesarios para el restablecimiento de la unidad de la fe [3]. Especialmente delicada demostró ser la cuestión de la nueva provisión de las sedes episcopales ocupadas hasta entonces por arrianos. Los obispos que en el pasado se habían declarado inequívocamente por la profesión de fe arriana volverían a ser acogidos en la comunión de la Iglesia una vez expiado su yerro, aunque de todos modos serían restituidos al estado laical; el que hubiese sido seducido con violencia o engaño conservaría el rango y el cargo, pero debería dar por escrito el asentimiento al símbolo de fe de Nicea.

La ejecución de los acuerdos tropezó con grandes dificultades en los casos particulares. La situación era especialmente precaria en Antioquía, donde los cristianos se habían dividido en tres grupos. Los del primer grupo creían deber mantenerse fieles al difunto obispo Eustacio, defensor de Nicea, y se reunieron en torno al presbítero Paulino. El segundo grupo optaba por Mele-

1. SULPICIO SEVERO, *Chronicon* 2, 45; cf. P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers,* París 1960, p. 70-73. Sobre la fecha del sínodo véase C.F.A. BORCHARDT, o.c. 178.

2. Véase HILARIO, *Fragm. hist.* 11, 1-4.

3. Una relación de conjunto sobre los resultados de las deliberaciones de este sínodo se halla en el llamado *Tomus ad Antiochenos* (PG 26, 796-802), cf. C.B. ARMSTRONG, *The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch* en A.D. 362; JThS 22 (1920/21) 206-221 347-355.

cio, que había sido elegido legítimamente como sucesor de Eustacio, pero no había regresado todavía del destierro. Cabeza de la tercera comunidad era el arriano Euzoyo, al que el emperador Constancio había destinado a Antioquía. El sínodo de Alejandria que acabamos de mencionar envió a Antioquía una delegación portadora de los acuerdos, con el objeto de lograr la reunión de los paulinianos y melecianos. Ahora bien, en el ínterim, el impulsivo Lucífero de Cagliari, que se hallaba en Antioquía, había consagrado obispo a Paulino [4]. Este paso precipitado dio lugar al llamado «Cisma de Antioquía», que no sólo dividió a los cristianos de la ciudad, sino que durante años enteros entorpecería las relaciones entre el Oriente y Roma. Ni siquiera la autoridad de un Atanasio logró acabar con la escisión. Cuando el obispo de Alejandría fue invitado a Antioquía por el emperador Joviano, sucesor de Juliano, ofreció, sí, la comunidad eclesial al obispo Melecio, mas como éste se mostrase vacilante, optó por Paulino, cuyos partidarios recibieron así un no pequeño apoyo moral, mientras que la tensión entre los melecianos y Alejandría se fue ahondando funestamente [5]. Los melecianos protestaban por su parte que aceptaban en su totalidad la fórmula de fe de Nicea [6], con lo cual se fueron granjeando un creciente reconocimiento entre los restantes grupos pronicénicos. También grupos arrianos trataron de grangearse el favor del nuevo emperador; los *homoiusianos,* con Basilio de Ancira, mostraron la mejor voluntad de llegar a la unión, mientras que los «arrianos» alejandrinos intentaron de nuevo, con el consabido método, indisponer al emperador con Atanasio, aunque sin lograrlo [7]. La disgregación de la parte arriana prometía un futuro mejor a los partidarios de Nicea.

4. Atanasio, *Tom. ad Antioch.* 3; Jerónimo, *Chron. ad ann.* 362.

5. Atanasio, *Ep. ad Jovian. imp.* (PG 26, 813); Basilio, *Ep.* 89 214 258; Epifanio, *Panar.* 77, 20.

6. En la carta de un sínodo dirigido por Melecio al emperador Joviano: Sozóm. HE 6, 4, 6-10.

7. Sozóm. HE 6, 4, 3-5; 6, 5, 1-4; Sócrates HE 3, 24, 25; Atanasio, *Ep. ad Jovian. imp.* (PG 26, 820).

Ya en febrero de 364 sucedió a Joviano el hasta entonces oficial de la guardia, Valentiniano I (364-375), que a instancias de las tropas designó una vez más un segundo Augusto en la persona de su hermano Valente (364-378), al que confió la parte oriental del imperio, mientras que él se reservaba los países de los Balcanes y el occidente de Europa juntamente con el norte de África [8]. Una vez más asumió la situación político-religiosa una llamativa dualidad, como la que había existido entre Constancio y Constante. En Occidente, Valentiniano era personalmente partidario del Niceno, aunque se abstuvo de favorecer de alguna manera a una corriente determinada y dejó a los obispos de su zona de soberanía plena libertad para tratar las cuestiones eclesiásticas [9]. Valente en cambio era adicto a la confesión «arriana» y en unión con su influyente obispo de corte, Eudoxio, trató de hacer que se impusiese exclusivamente el partido *homoiusiano* en su zona de soberanía, en Oriente [10]. Al principio, los *homoiusianos* excitaron su mal humor cuando, en un sínodo de Lámpsaco (seguramente en otoño de 364) rechazaron la fórmula de Rímini, declararon imprescindible el ὁμοιούσιος para la distinción de las personas divinas y exigieron la reposición de los obispos depuestos en 360 por los anomeos. Cuando una delegación quiso informar en Heraclea al emperador sobre los acuerdos de Lámpsaco, fueron requeridos a unirse con el obispo Eudoxio y, como se negasen, fueron enviados al exilio [11].

Los *homoiusianos,* tras reiteradas deliberaciones en diferentes localidades de Asia Menor, enviaron a Occidente una delegación de tres miembros al objeto de solicitar ayuda del papa y del emperador. Valentiniano I se hallaba precisamente en las Galias, y el obispo de Roma, Liberio, recibió a los tres obispos, pero les exigió que rechazasen la fórmula de Rímini y aceptasen la profesión de fe de Nicea. Como ellos accediesen, les entregó el papa escritos dirigidos a sus mandantes — eran éstos 64 obispos —

8. Sobre los dos soberanos véase A. Nagl, *Pauly-Wissowa* 2. R. VII, 2, 2097-2137 y 2158-2204 respectivamente, y E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* I² 172-190.

9. Sozóm. HE 6, 7, 1-2.

10. Ibid. 6, 6, 10; sobre Eudoxio, M. Tetz, Stpatr 3 (TU 78, 1961) 312-323.

11. Sozóm. HE 6, 7, 3-9.

y para todos los obispos ortodoxos de Oriente. También de los obispos de Italia, de Sicilia, del norte de África y de las Galias recibieron letras de comunión. Cuando los delegados hubieron informado en un sínodo en Tyana de Capadocia acerca de los resultados de su viaje, fue aprobada la unidad de fe restablecida con Roma y se acordó proceder de la misma forma en un sínodo más ampliado de Tarso. Sin embargo, el obispo de Constantinopla, Eudoxio, logró que el emperador prohibiera aquella reunión [12]. Con ello quedó bruscamente interrumpido un proceso lleno de promesas hacia el restablecimiento de una profesión de fe unitaria. También para los nicenos vinieron tiempos difíciles. Valente, durante una estancia en Antioquía, envió de nuevo a Melecio al destierro y mandó cerrar el acceso a las iglesias a todos aquellos que se negaran a tener comunión con el obispo Euzoyo [13]. Un edicto del año 365 dispuso que los pronicénicos abandonaran todas las sedes episcopales nuevamente provistas por Juliano. También Atanasio fue alcanzado por esta ley, pero como se anunciasen desórdenes en Alejandría, hubo de ceder el emperador y permitir el retorno del obispo, que pudo ejercer sin molestias su actividad en la ciudad hasta su muerte en 373 [14].

En los años 365-369 estuvo el emperador Valente tan absorbido, primeramente por la lucha contra el usurpador Procopio, y desde 367 por la guerra con los godos, que no pudo dedicarse a la cuestión religiosa. Cierto que este intervalo de respiro dio al partido pronicénico la posibilidad de reforzar notablemente su posición, ya que en Asia Menor y en el Ponto pudieron proveer con hombres de su confianza sedes que habían quedado vacantes, como las de Ancira, Cesarea y Nacianzo [15]. Sin embargo, el trabajo iniciado en el sínodo de Lámpsaco con vistas a la reunión entre católicos y *homoiusianos* no hizo progreso alguno. Estos últimos volvieron a dividirse, primero porque una parte de ellos rechazó el acuerdo tomado por el papa Liberio y repudió de nuevo el ὁμοούσιος[16], pero principalmente porque una nueva

12. Descripción por extenso de la embajada y de sus resultados en Sozóm. HE 6, 10. 3-12, 5.
13. Ibid. 6, 7, 10. 14. Ibid. 6, 12, 5-16.
15. Filostorgio HE 5, 1; Gregorio Nacianceno, *Or.* 19.
16. Sozóm. HE 6, 12, 4: 34 obispos adoptaron estas resoluciones en un sínodo en Antioquía de Asia Menor.

cuestión teológica, la de la relación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, fue ocupando más y más el primer plano de la discusión y comenzó a dividir de nuevo los ánimos.

El símbolo de Nicea había expresado en fórmulas aún muy simples la fe de la Iglesia en el Espíritu Santo. Más tarde Atanasio, en su *Carta al obispo Serapión de Thmuis*, había vuelto a ocuparse del tema para rechazar la tesis según la cual el Espíritu Santo es una criatura sólo distinta de los ángeles por la gracia; también el sínodo alejandrino el año 362 confirmaba la convicción de la verdadera divinidad del Espíritu Santo [17]. Ahora bien, precisamente algunos de los obispos *homoiusianos*, que ejercían una excelente actividad pastoral, tenían reparos contra esta doctrina y se expresaban contra ella con diferentes matizaciones. Entre ellos se contaba el obispo Eustacio de Sebaste (desde 356), que había desempeñado cierto papel en la lucha contra los anomeos y gozaba entre sus fieles de gran prestigio en razón de su vida rigurosamente ascética, y de su espíritu de sacrificio en la práctica de la caridad [18]. Con Basilio de Ancira y Eleusio de Cízico constituía la cumbre trimembre del partido *homoiusiano* y formaba parte de la delegación que había tratado con el papa Liberio sabre el restablecimiento de la unidad de fe. Junto con Eustacio y Eleusio, también Maratonio de Nicomedia ero uno de los que rechazaban la divinidad del Espíritu Santo, sin que por ello se pueda decir que existiera ya en 365 un partido de los «pneumatómacos» [19].

El emperador desencadenó una grave persecución contra los católicos y no *homoianos* a consecuencia de los acontecimientos que tuvieron lugar en Constantinopla con ocasión de la nueva provisión de la sede episcopal constantinopolitana el año 370. Después de la muerte de Eudoxio, optaron los católicos por Evagrio, que inmediatamente se hizo consagrar, pero que fue enviado por Valente al destierro junto con su consagrante [20]. Como los católicos rechazaran con resolución al candidato de los arrianos,

17. Véase J. Lebon en la introducción a la traducción de las cuatro cartas a Serapión en SChr 15, París 1947, 56-77, y el comentario de C.R.B. Shapland, *The Letters of St. Athanasius concerning the Holy Spirit*, Londres 1951; Atanasio, *Tom. ad Antioch.* 3.
18. Sobre él véase J. Gribomont, DHGE 16, 26-33 (con bibliogr.).
19. Sobre Eleusio véase H. de Riedmatten, DHGE 15, 144ss; sobre Maratonio, G. Bardy: Fliche-Martin 3, 254s.
20. Sócrates HE 4, 14; Sozóm. HE 6, 13, 2-4.

Demófilo, el emperador procedió contra ellos con la mayor dureza [21] y extendió inmediatamente la persecución a las provincias. Tras su victoriosa campaña contra los godos, creyó llegada la oportunidad de acabar definitivamente con la multiplicidad de los grupos cristianos en su parte del imperio y de imponer por la fuerza la unidad religiosa mediante el reconocimiento exclusivo de la confesión *homoiana*. Todos los obispos deberían suscribir la fórmula de fe de Rímini-Seleucia; los recalcitrantes perderían sus sedes. Los funcionarios controlaron en todas partes, con el apoyo de la fuerza armada, la ejecución de las órdenes imperiales, recurriendo también a la violencia contra el bajo clero y los monjes, cuya oposición fue castigada con arresto o deportación [22].

La oleada de la persecución alcanzó con especial dureza a Siria, en cuya capital residía por lo regular el emperador Valente. El obispo Melecio hubo de dirigirse por tercera vez al exilio, las iglesias de los católicos fueron entregadas a Euzoyo y a su clero, y los cristianos fieles a Nicea fueron vejados incesantemente por los funcionarios [23]. Los obispos de Laodicea, Edesa, Batna y Samosata fueron castigados con el destierro, las comunidades de Berea y Calcis fueron objeto de la más grave opresión [24]. En Egipto no se pudo intentar persecución alguna durante la vida de Atanasio, pero después de su muerte (mayo de 373) descargó tanto más violentamente contra su sucesor, Pedro, designado por el mismo Atanasio. El prefecto Paladio hizo ocupar la iglesia de santo Tomás en medio de grandes tumultos e instaló en su cargo al obispo Lucio con el apoyo de fuerzas de la policía. Clérigos y monjes fueron arrestados, luego desterrados o condenados a trabajos forzados en las minas. Once obispos y 126 clérigos fueron deportados a Diocesarea de Palestina y con frecuencia se trató de quebrantar la oposición mediante ejecuciones. El obispo Petros abandonó secretamente Egipto y se dirigió a Roma, cerca del papa Dámaso, desde donde en una

21. Sócrates HE 4, 16, 4-6, Sozóm. HE 6, 14, 1-4 informan sobre el martirio de 80 clérigos, que habrían sido quemados en un barco. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 25 10 sólo sabe que fuera quemado un sacerdote.

22. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 25, 11-12; 43, 46.

23. Teodoreto HE 4, 24, 2-25, 6; Sozóm. HE 6, 18, 1 informa de numerosas ejecuciones.

24. Teodoreto HE 4, 12-15; BASILIO, *Ep.* 132, 219-222.

carta circular informó a la Iglesia universal sobre los acontecimientos de Alejandría [25].

La acción de los neonicenos

Capadocia fue la provincia de Asia Menor, en la que el prestigio del obispo Basilio de Cesarea indujo al emperador Valente a restringir notablemente la persecución contra los católicos. Desde 370 regía Basilio, en calidad de metropolita, los destinos de la importante provincia eclesiástica, y estaba sumamente familiarizado con las cuestiones religiosas del tiempo, puesto que había sido ya consejero de sus dos predecesores. Su procedencia de una prestigiosa familia cristiana, su extraordinaria cultura, adquirida en las escuelas de Constantinopla y Atenas, su inquebrantable fidelidad a la fe heredada de sus mayores [26], iban unidas con el don de gobierno y con la habilidad diplomática y le conferían una entereza y coherencia de carácter que impresionaban a quienquiera que le tratara con cierta intimidad [27]. El gobierno debía tener gran interés en ganarse para sus fines de política eclesiástica a aquel hombre influyente, empresa a la que se dedicó personalmente el prefecto Modesto. El encuentro de ambos hombres tuvo un eco muy duradero, debido a la descripción dramática, de gran efecto artístico, que Gregorio Nacianceno hizo de su amigo en su oración fúnebre [28].

Basilio rechazó con una actitud de segura superioridad tanto las tentativas muy obsequiosas de convencerle, como las amenazas más y más airadas del ministro. La observación asombrada del prefecto, que decía no haber topado todavía con nadie que hubiese osado hablarle con tanta franqueza y libertad, recibió esta seca y gallarda respuesta: «Quizá no has tenido todavía que habértelas con un obispo» [29]. Tras el informe de su ministro, el emperador, en su viaje por las provincias de Asia Menor, asis-

25. Teodoreto HE 4, 22, 1-36 da extractos de la carta; más datos en Sócrates HE 4, 20-22; Sozóm. HE 6, 19, 1-20, 12.

26. *Ep.* 223, 3 se gloría Basilio en términos emocionados de esta fidelidad.

27. Cf., p.ej, los esbozos de H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenvater*, Stuttgart 1955, p. 86-100.

28. *Or.* 43; J.H. NEWMAN hizo una magistral traducción al inglés de este discurso: *The Church of the Fathers*, Londres ²1868, 14-17.

29. *Or.* 43, 50.

tió el día de la Epifanía del año 372 a la celebración de la liturgia en la iglesia episcopal de Basilio, y quedó tan impresionado por su religiosa seriedad, que renunció a todos los intentos de ganarlo para la confesión *homoiana*, lo dejó continuar en su puesto y hasta le hizo donación de considerables terrenos para los establecimientos de caridad que hacía construir Basilio [30].

De esta suerte, el obispo de Cesarea se fue constituyendo más y más en el centro del que los católicos perseguidos del vasto territorio de Oriente esperaban las palabras de aliento y de dirección. Basilio trató de aprovechar de todas las maneras las posibilidades de que disponía y trabajó infatigablemente con vistas a fortalecer a los católicos y a reunir a todos los grupos que profesaban la fe de Nicea. Así, proveía las sedes vacantes con hombres fieles a Nicea o erigía nuevas diócesis a fin de aumentar el número de sus sufragáneos, aunque sin hallar siempre la esperada comprensión, como, por ejemplo, por parte de Gregorio Nacianceno, que no perdonó nunca a su amigo el haberle asignado «el miserable rincón de Sasima» [31]. Amarga decepción le proporcionó el obispo Eustacio de Sebaste, con el que en otro tiempo había estado unido por el común entusiasmo por el ideal de vida ascético-monástica. Eustacio había por fin llegado a reconocer la fe de Nicea, pero luego, al rechazar la divinidad del Espíritu Santo, había hecho imposible la unión de los *homoiusianos* con los católicos y finalmente había acusado a Basilio de compartir las doctrinas erróneas de Apolinar de Laodicea [32]. Pero lo que más hondamente afectó a Basilio fue la esterilidad de sus esfuerzos por liquidar el cisma de Antioquía. Con conciencia limpia podía ver en Melecio al legítimo obispo de Antioquía, elegido correctamente, consagrado por los obispos de su provincia y además, debido a la convicción, lograda paulatinamente, de que la fe de Nicea era la verdadera, había sido desterrado tres veces, mientras que el obispo de la minoría fiel a Eustacio, Paulino, estaba afectado por la tara de una elección y consagración que ofrecía dudas canónicas [33]. Ahora bien, Alejandría optaba precisamente por Paulino, en virtud de razones más emocionales que teológicas y, dado que las únicas informaciones que llegaban a Roma sobre la situación eclesiástica en Oriente procedían de Alejandría, tampoco era posible inducir a Occidente a salir en defensa de Melecio y de los empeños de Basilio. Con creciente amargura hubo de constatar éste que sus cartas y mensajeros enviados a Roma solicitando ayuda mediante el envío de delegaciones romanas o de escritos de reconocimiento de los adalides de los empeños unionistas, no hallaban en el papa Dámaso la reacción que les correspondía. No fue sólo por el sentimiento de verse herido en su dignidad por lo que Basilio escribió entonces que Dámaso era un hombre arrogante y que no se podía esperar una ayuda eficaz del orgullo de los occidentales [34]. Fue una fatalidad que, debido a la información unilateral por parte de Alejandría y de Antioquía, no se reconociera en Roma que en Oriente el problema básico no lo constituían ya los partidos arrianos, que se iban desintegrando, sino que lo que reclamaba la mayor atención era la nueva corriente teológica que iba surgiendo, y que impugnaba la fe en la divinidad del Espíritu Santo.

Por esta razón, tampoco se estaba en Occidente en condiciones de apreciar la labor teológica de los neonicenos, los cuales — junto con Basilio, su hermano Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y su común amigo Anfiloquio de Iconio [35] — habían reconocido dos cosas: 1) que manteniéndose por principio los enunciados de Nicea, había que elaborar un preciso lenguaje conceptual que sirviera para su recta inteligencia, y 2) que era necesario resolver la cuestión de la divinidad y carácter personal del Espíritu Santo. El primer quehacer fue desempeñado por ellos, sobre todo por Basilio, en cuanto que dieron un contenido netamente delimitado a los conceptos hasta entonces borrosos y por tanto permutables [36] de οὐσία y de ὑπόστασις. Οὐσία viene a ser

30. Teodoreto HE 4, 19, 1-13; Greg. Nacianceno, *Or.* 43, 52-54.
31. Gregorio Nacianceno, *De vita sua* 439-446.
32. Basilio, *Ep.* 223 224 226.
33. V. las cartas de Basilio a Atanasio y a Melecio, *Ep.* 66-69.

34. Basilio, *Ep.* 239. Sobre los esfuerzos de Basilio por ganar a Dámaso y a los obispos latinos para que prestasen apoyo a Oriente, cf. M. Richard, AnBoll 67 (1947) 178-202, y E. Amand de Mendieta, *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey* (Friburgo 1963) 122-166.
35. Sobre él últimamente H. Gstrein, *Amphilochios von Ikonion: Der vierte «Grosse Kappadokier»*, JÖByzG 15 (1966) 133-145.
36. El sínodo de Alejandría de 362 hablaba todavía de una o tres hipóstasis: Atanasio, *Tom. ad Antioch.* 5 (PG 266, 800s).

ahora expresión exclusiva de la «esencia» de Dios mientras que ὑπόστασις queda reservado para designar la manera especial en que se expresa la esencia divina en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo: μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις viene a ser la fórmula clásica de la teología trinitaria [37]. Cada una de las tres hipóstasis tiene sus notas características: la primera, la de la paternidad (πατρότης), la segunda la de la filiación (ὑιότης), la tercera la de la santificación (ἁγιασμός), y cada una de las tres hipóstasis puede ser llamada también «persona» (πρόσωπον) [38]. En Gregorio Nacianceno se hallan ya como designaciones de las diferencias de las tres personas los términos, «no engendrado» (ἀγεννησία), «procesión» (πόρευσις) y «envío» o «misión» (ἔκπεμψις) [39]. Aunque Basilio no predica explícitamente el ὁμοούσιος del Espíritu Santo, sin embargo, expresó claramente en cuanto a la realidad misma, su divinidad e identidad de esencia, mientras que Gregorio Nacianceno la enseñó además formalmente [40].

En la cuestión de la procesión del Espíritu Santo prefieren los neonicenos la fórmula «del Padre por el Hijo» [41]. Los neonicenos tienen el mérito innegable de haber desarrollado una labor teológica, con la que prepararon la decisión de fe del concilio de Constantinopla, culminaron la primera etapa de la teología trinitaria y contribuyeron con ello a que se impusiese definitivamente la teología nicena. Desde luego, un presupuesto más bien externo para ello fue el sesgo que en los años 378-379 tomó la política en el gobierno del imperio. Una nueva insurrección de los godos en los Balcanes forzó al emperador Valente a solicitar en Occidente la ayuda de su sobrino Graciano (emperador desde 375). Valente, antes de partir para la zona de conflicto, revocó los mandatos de exilio contra los obispos católicos, por lo cual

37. Especialmente BASILIO, *ep.* 38 y 236. Sobre Greg. Nacianceno, S. GONZÁLEZ, *La fórmula* μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις, Roma 1939; sobre Greg. Niseno, W. JAEGER, l.c. Leiden 1966.

38. C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes*, ZNW 52 (1961) 1-39.

39. *Or.* 25, 16.

40. BASILIO, *Contra Eunom.* 3, 5 (Θεότης αὐτοῦ); GREG. NACIANCENO, *Or.* 12, 6. Sobre Basilio, cf., además de H. DÖRRIES (v. antes, Bibliogr.) B. PRUCHE, RSR 52 (1964) 204-232 (sobre *De Spir. S.*) y S. DE BOER, NThT 18 (1963/64) 362-380 (sobre la *homousia* del Espíritu Santo).

41. BASILIO, *De Spir. S.* 18, 45; *Contra Eunom.* 2, 32; 2, 34. GREG. NISENO, *Quod non sint tres dii* (*Opera* III, 1; Leiden 1958) 56.

Antioquía y Alejandría volvieron a tener a sus obispos Melecio y Pedro respectivamente. El emperador, sin aguardar la llegada de las tropas de refuerzo de Graciano, se lanzó a una batalla decisiva y el 9 de agosto de 378 perdió en Adrianópolis el trono y la vida [42]. En enero de 379 designó Graciano como co-augusto al general español Teodosio y le confió el Oriente como su zona de dominio [43]. Ambos emperadores profesaban la fe de Nicea, a la que parecía abrirse entonces un futuro más tranquilo.

El concilio de Constantinopla (381)

Basilio de Cesarea, en un escrito del año 377 dirigido «a los occidentales» — en primera línea se refería al papa Dámaso — había hablado ya de que el Este y el Oeste deberían adoptar «de común acuerdo» resoluciones necesarias en cuestiones de fe que habían sido suscitadas por las doctrinas de Eustacio de Sebaste y de Apolinar de Laodicea, así como por las simpatías de Paulino de Antioquía hacia las ideas de Marcelo de Ancira. Pero él mismo tuvo que reconocer que bajo el emperador Valente no se había presentado el *kairos*, el momento oportuno, para la celebración de un sínodo general [44].

Finalmente, en otoño de 379, debido a la iniciativa de Melecio, que después de la muerte de Basilio (1-1-379), había sido la figura de primera fila de la mayoría ortodoxa, se reunieron en Antioquía 153 obispos, que en un sínodo se declararon en favor de la unidad de fe con Roma [45]. Tal iniciativa se hallaba perfectamente en la línea de lo que cabía esperar de la política religiosa del emperador Teodosio, pero era también el presupuesto para llegar a una solución aceptable en la cuestión del cisma de Antioquía [46].

Poco antes del sínodo de Antioquía el emperador Graciano

42. AMIANO MARCEL. 31, 12, 10-13, 19; sobre la importancia política de la batalla, véase J. STRAUB, «Philologus» 95 (1953) 255-286.

43. Teodoreto HE 5, 6, 3; PACATUS, *Paneg.* 10-11.

44. BASILIO, *Ep.* 263, especialmente c. 5.

45. Sobre esto G. BARDY, *Le concile d'Antioche* (379), RBén 45 (1933) 196-213.

46. Si realmente se halló ésta es cosa que no se puede afirmar con seguridad debido a los informes contradictorios de Sócrates HE 5, 5 y Teodoreto HE 5, 3, 9-16. La historia ulterior de los cristianos antioquenos en los años siguientes sugiere más bien que no se halló tal solución.

y sus co-regentes Valentiniano II y Teodosio, promulgaron un edicto que prohibía todas las herejías y sólo dejaba en vigor los edictos promulgados en favor de la religión católica [47]. No se hizo esperar largo tiempo la propia «declaración de gobierno» en materia política religiosa, del nuevo emperador. El célebre edicto *Cunctos populos*, de 28 de febrero de 380, dirigido a la población de Constantinopla, pero que interesaba a la entera población del imperio, declaraba que era la voluntad de los emperadores que todos los pueblos regidos por ellos vivieran en la religión que el apóstol Pedro había transmitido a los romanos y que era la profesada por el pontífice Dámaso, así como por el obispo Petros de Alejandría, «que nosotros por tanto creemos en una sola divinidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo con la misma majestad y santa Trinidad». Sólo los que profesaban esta fe debían llevar el nombre de cristianos católicos, mientras que los demás estaban manchados por la infamia de la herejía, no podían llamar iglesia a sus propios conventículos y debían contar con las sanciones divinas no menos que con las imperiales [48].

Este edicto de Teodosio ha merecido los más diversos juicios, desde el de una profesión privada de fe del emperador hasta la de un manifiesto, que en un lenguaje rayano en loco fanatismo, hacía del cristianismo la única y omnímoda religión de Estado, y ello autocráticamente, sin intervención de la Iglesia [49]. Una profesión particular de fe, siquiera fuera la de un emperador, difícilmente habría sido acogida en la colección legislativa oficial de los códigos Teodosiano y Justinianeo, ni tampoco habría conminado sanciones contra eventuales transgresiones. Es indudable que el emperador notificaba con este edicto que él quería tolerar y promover únicamente *la* confesión en que él había sido educado y que entre tanto había venido a ser la de la mayoría de los habitantes del imperio. Es asimismo indudable que el edicto imperial era intolerante en el sentido moderno de la palabra, pero la cuestión de la tolerancia, tal como se entiende en nuestros días, no se le planteaba a Teodosio,

47. Cod. Theod. 16, 5, 5 de 3. VIII. 379.
48. Cod. Theod. 16, 1, 2 = Cod. Just. 1, 1, 1.
49. Véase W. ENSSLIN, *Religionspolitik* 27s.

como tampoco a los demás emperadores del siglo IV [50]. Que además su programa de política religiosa no era autocrático, sino que quería realizarlo junto con los representantes eclesiásticos de la fe de Nicea, se ve ya en el texto mismo del edicto, que designa la religión del papa Dámaso y del obispo Pedro de Alejandría como la norma conforme a la cual había que apreciar la genuinidad de toda confesión. No hay un abandono de esta norma —y mucho menos un «cambio de rumbo»—, sino una declaración y aplicación a la situación especial de la parte oriental del imperio, en el hecho de que un edicto de enero de 381 equiparara esta confesión a la fe de Nicea [51]. Teodosio se había hecho bautizar por un partidario declarado de esta fe, el obispo Acolio de Tesalónica, cuando en 380 —la fecha exacta no se puede indicar con seguridad— fue atacado por una enfermedad que puso en peligro su vida [52]. Y cuando en noviembre del mismo año, se trasladó a Constantinopla también allí puso rápidamente las cosas en su punto. El obispo arriano Demófilo, en una conversación con el emperador, se negó a pasar a la ortodoxia, por lo cual hubo de ceder el puesto a Gregorio Nacianceno, al que ya un año antes se había designado para cuidar de la comunidad reunida de los ortodoxos y que en esta ocasión fue acompañado ostentosamente por el emperador en la ceremonia de toma de posesión en la iglesia de los apóstoles [53].

La idea de un concilio, por lo menos en la parte oriental del imperio, debió de imponerse con fuerza después de la muerte de Valente, y el emperador Teodosio había dado ya a entender esta intención hacia la primavera de 380, primeramente, con gran probabilidad, al obispo Acolio de Tesalónica, que luego, por su parte, informó al papa Dámaso sobre los planes imperiales [54]. Los problemas que reclamaban una reglamentación sinodal tenían singular apremio precisamente para Oriente: así, por ejem-

50. Hasta el reservado emperador Valentiniano I lanzó un edicto contra los maniqueos (Cod. Theod. 16, 5, 3) y favoreció a los cristianos con numerosos decretos: véase COLEMAN-NORTON I n.º 127-162.
51. Cod. Theod. 16, 5, 6, ordena además la devolución de las iglesias a los obispos católicos, mientras que se veda a los herejes la posesión de iglesias y la residencia en las ciudades.
52. Sócrates HE 5, 6; Sozóm. HE 7, 4, 3.
53. Sozóm. HE 7, 5, 1-7; GREG. NACIANCENO, *Carm. hist.* 2, 1, 11, 1354-1370.
54. DÁMASO, *Ep.* (PL 13, 368 A) estaba ya enterado en esta fecha.

plo, el cisma de Antioquía y la cuestión pneumatológica. Los escritos del emperador, que invitaban para el mes de mayo de 381 a una asamblea en la capital de Oriente, fueron cursados algunas semanas después del comienzo del año, a fin de que los sinodales tuviesen tiempo para prepararse y para realizar el viaje[55]. Las listas de participantes, que por cierto no se han conservado íntegramente[56], cifran en números redondos en 150 el número de los sinodales, casi la mitad de los cuales (71) venían de sola la diócesis de Oriente y, encabezados por Melecio de Antioquía, representaban el grupo más numeroso. Melecio mismo había llegado ya antes a Constantinopla y quizá había influido en la elección de los obispos que habían de ser invitados[57]. En efecto, también los restantes participantes en el concilio, entre los cuales destacan los neonicenos —los dos hermanos de Basilio de Capadocia y su amigo Anfiloquio de Iconio— mantenían las mejores relaciones con Melecio. Contaban con escasa representación las provincias costeras de Asia Menor, donde se hallaban la mayoría de los obispados regidos por «pneumatómacos», faltaban también al principio los obispos egipcios, y el mismo obispo Acolio no llegó hasta después de la apertura del concilio. Con toda seguridad también la «oposición» había sido invitada al sínodo, y ello por iniciativa del emperador, aunque resulta muy difícil establecer en qué momento de las deliberaciones tuvieron lugar las discusiones con los 36 obispos pneumatómacos encabezados por Eleusio de Cízico. Una decisión en la cuestión relativa al puesto del Espíritu Santo habría sido poco digna de crédito si no se hubiese intentado por lo menos un esclarecimiento de la situación en diálogo con la oposición. Así pues, según la intención del emperador, el concilio de Constantinopla no fue meramente el sínodo de un partido, el meleciano.

Antes de iniciarse las sesiones los participantes fueron recibidos por el emperador. Teodosio distinguió al obispo Melecio con una salutación especialmente obsequiosa, lo que equivalía en cierto modo a proponerle como presidente del concilio. Sin

55. No se ha conservado ningún texto de este escrito, pero Sócrates HE 5, 8 sitúa en mayo de 381 el comienzo de las deliberaciones.

56. Véase SCHWARTZ y HONIGMANN, l.c., además N.Q. KINGH, Stpatr 1 (Berlín 1957) 635-641.

57. Cf. A.-M. RITTER, o.c. 38s.

embargo, las sesiones no tuvieron lugar en el palacio del emperador, que ni participó personalmente en ellas ni se hizo representar por funcionarios, de modo que la libertad de discusión estuvo plenamente garantizada. Dado que, al igual que en el caso de Nicea, no se han conservado las actas de las sesiones del sínodo constantinopolitano, ya no es posible conocer con exactitud la marcha de las deliberaciones.

En cabeza de las cuestiones tratadas se hallaría indudablemente el reconocimiento de Gregorio Nacianceno como legítimo pastor de la comunidad de Constantinopla, contra cuya designación para la sede de la capital se podría tal vez alegar el canon 15 del concilio de Nicea[58], que prohibía el traslado de obispos de una diócesis a otra. Ahora bien, dado que Gregorio no había llegado a tomar posesión del obispado de Sasima, podía el sínodo declarar canónica su elección y hacer que se celebrase el acto de la entronización solemne[59]. Es probable que en conexión con esto se votase el canon 4.º del sínodo —por lo menos materialmente—, canon que declaraba inválida la consagración del aventurero Máximo emprendida por Alejandría y que Máximo se había hecho conferir a espaldas de Gregorio[60].

Sin embargo, en los primeros días del concilio murió imprevistamente su presidente, Melecio, que por su prestigio y su habilidad diplomática estaba perfectamente capacitado para esta función[61]. Era obvio en aquellas circunstancias conferir la presidencia del sínodo al obispo de Constantinopla, que, por cierto, hubo de enfrentarse inmediatamente con el espinoso problema de la sucesión de Melecio en Antioquía, Gregorio no logró hacer triunfar su propuesta de dejar pendiente la reglamentación del asunto hasta la muerte de Paulino —es decir, reconocer a Paulino como único obispo ortodoxo— pero tampoco el concilio pudo llegar a un acuerdo[62].

58. Texto, por ejemplo, en ALBERIGO, COD 12, Sócrates HE 5, 8; Sozóm. HE 7, 7, 2-5, cf. A.-M. RITTER, o.c. 68, nota 1.

59. Sozóm. HE 7, 7, 6; Teodoreto HE 5, 8, 2; GREG. NACIANCENO, *Carmen de vita sua* 1305ss. 1525ss.

60. Canon 4 en ALBERIGO, o.c. 28; sobre el *affaire* de Máximo véase A.-M. RITTER, o.c. 50-52.

61. Teodoreto, l.c.; GREG. NACIANCENO, *Carmen de vita sua* 1573ss y sobre todo la oración fúnebre de Melecio por Gregorio Niseno (*Opera* IX 441-457).

62. Enfoque del problema por GREGORIO, *Carmen de vita sua* 1583ss y *Or.* 42, 20-22.

En las primeras semanas conciliares debe situarse también la deliberación sobre la recta doctrina del Espíritu Santo, que en la situación existente en la parte oriental del imperio debía constituir un punto crucial de las discusiones sinodales. También Teodosio debía tener especial interés en que se llegase a un acuerdo entre la mayoría ortodoxa y los pneumatómacos o macedonianos. En realidad, sus esperanzas se vieron radicalmente frustradas. A pesar de todos los esfuerzos, especialmente los de Gregorio Nacianceno, no hubo forma de inducir al grupo de Eleusio de Cízico a reconocer la divinidad del Espíritu Santo. El grupo abandonó inmediatamente el concilio, no sin poner en guardia a sus adeptos mediante una carta circular, contra el reconocimiento de la fe de Nicea [63].

El símbolo de fe de Constantinopla (381)

Habría respondido al ejemplo dado en Nicea, y desde luego también a la situación de 381, el que en las discusiones con los *homoiusianos* en Constantinopla se hubiese intentado inducirlos a aceptar una fórmula de fe, en la que estuviese integrado también el contenido del símbolo de Nicea, pero en la que a la vez quedase zanjada suficientemente la cuestión penumatológica. Son muchos los indicios que permiten ver, en efecto, dicha fórmula en el texto que bajo el título de «Símbolo de los 150 padres de Constantinopla» fue incluido desde fines del siglo VI en la liturgia de la misa latina [64] y hoy también es conocido con el nombre, no muy exacto, de «símbolo nicenoconstantinopolitano».

La discusión científica sobre la procedencia de este texto y sobre su fecha de origen no ha llegado todavía hoy a un resultado admitido por todos [65]. Es verdad que el concilio de Calcedonia (451) considera a los padres de Constantinopla como los

63. Sócrates HE 5, 8 y Sozóm. HE 7, 7, 2-5 sitúan — no con mucha razón — las negociaciones con los macedonios ya antes del comienzo del sínodo. También restringen el objeto de éstas al homousios del Niceno, con lo cual pugna, sin embargo, GREG. NACIANCENO, *Carmen de vita sua* 1739-1777.

64. Por vez primera en España, en el tercer concilio de Toledo del año 589, cf. J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa* I 588. El texto del canon II del sínodo de Toledo en *Concilios Visigóticos*, ed. dir. por J. VIVES, Barcelona 1963, p. 125.

65. Véase la historia de esta discusión y el último enfoque crítico en A.-M. RITTER, o.c. 132-208.

autores de este símbolo, con el que querían explicar el símbolo de fe de Nicea mediante adiciones antiheréticas acerca de la encarnación del *Logos* y la divinidad del Espíritu Santo [66], y éste fue el enfoque tradicional hasta la segunda mitad del siglo XIX. Ahora bien, este punto de vista fue rechazado, afirmándose que el llamado símbolo de Constantinopla era ya conocido por Epifanio de Salamina, que lo citaba casi textualmente en su escrito *Ancoratus* compuesto en 374, y que un examen atento revela tratarse del antiguo símbolo bautismal de la Iglesia de Jerusalén, tomado por base en las catequesis de Cirilo de Jerusalén posteriores al año 350 [67]; se afirma también que pudo ser conocido por los padres de Constantinopla a través del mismo Cirilo o de los obispos de Chipre, que estaban representados en el sínodo de 381 [68].

También se ha sostenido con poderosos argumentos la opinión de que el escrito de Epifanio contenía originariamente el símbolo de Nicea [69] y que en Constantinopla debió de producirse un símbolo propio, tanto más cuanto que ya con anterioridad al 451 se hacen diversas referencias a su existencia, aunque sólo con alusiones, como en el caso de Gregorio de Nacianzo, o más claramente en Teodoro de Mopsuestia [70]. Así pues, conserva su peso el testimonio de las actas del concilio de Calcedonia, según las cuales el nicenoconstantinopolitano se remonta efectivamente al sínodo de 381.

A la pregunta de por qué los padres de Constantinopla formularon otro símbolo al lado del símbolo de Nicea, sólo parece poderse responder que lo creyeron absolutamente necesario por razón de la discusión del dogma trinitario, prolongada ya du-

66. J. LEBON, *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine*, RHE 32 (1936) 809-876, especialmente 810-812.

67. El principal sostenedor de esta tesis fue A. VON HARNACK, que en RE³ 11, 12-28 hace un resumen de los argumentos.

68. Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel* 212s, que considera probable que Epifanio fuese su autor; cf. trad. cast.: *Nicea y Constantinopla*, en *Historia de los concilios* I, Eset, Vitoria 1968.

69. Por E. SCHWARTZ, ZNW 25 (1926) 38-88 y ya antes por CHR. PAPADOPOULOS, *Das Symbol der 2. ökumenischen Synode*, Atenas 1924.

70. GREG. NACIANCENO, *Carmen de vita sua* 11, 1703ss; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homélies catéchétiques* 9 y 10 (ed. dir. por R. TONNEAU - R. DEVREESSE, Roma 1949) 215ss; es posible que tal referencia se contenga ya en el escrito sinodal del sínodo de Constantinopla de 382, véase Teodoreto HE 5, 9, 13.

rante decenios, en la que se iba incluyendo también más y más al Espíritu Santo. La conjetura de que su texto surgió en conexión con las negociaciones de unión con los macedonianos deseadas por el emperador, está respaldada por el hecho de que por un lado se renunció al *homousios* tocante al Espíritu Santo, pero por otro lado se emplearon formulaciones que aseguraban los resultados logrados por la teología neonicena [71].

Un análisis más circunstanciado del texto [72] del símbolo constantinopolitano permite concluir que se dejaron intactas las declaraciones del niceno. En efecto, las adiciones que lo rebasan en los artículos I y II —«creador del cielo y de la tierra, unigénito antes de todos los siglos (encarnado) de María Virgen por obra del Espíritu Santo, (crucificado) por nuestra causa bajo Poncio Pilato, sentado a la derecha del Padre, cuyo reino no tendrá fin»— se hallan ya dispersas anteriormente en otras fórmulas o textos, por lo cual no representan nuevas creaciones de los padres constantinopolitanos [73]. La gran importancia teológica de este símbolo se basa más bien en los nuevos enunciados sobre el Espíritu Santo contenidos en el artículo III. Mientras que el niceno decía todavía sencillamente: «Creemos en el Espíritu Santo», aquí aparecen las siguientes ampliaciones: «Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas» [74]. Con la confesión del «señorío» (τὸ κύριον), con el título (κύριος) se reivindica el carácter divino también para el Espíritu Santo, lo mismo que para el Padre y para el Hijo, como lo había derivado ya Basilio de Cesarea de los pasajes de 1 Tes 3, 13; 2 Tes 3, 5 y 2 Cor 3, 17 [75]. También la designación «dador de vida» quiere enunciar que el así llamado es Dios, como lo subrayan con frecuencia los neonicenos [76]. Con la fórmula «que procede del Padre» se quería rechazar la tesis de los macedonianos, según los cuales el Espíritu Santo es un ser creado por el Hijo;

71. Así acertadamente A.-M. RITTER, o.c. 189-195.

72. Texto en G.L. DOSSETTI, o.c. 244-250.

73. Véase I. ORTIZ DE URBINA, o.c. 214-217.

74. (πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) τὸ κύριον καὶ ζωοποιὸν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

75. BASILIO, *De Spir. S.* 21; 56-57; *Contra Eunom.* 3, 2, cf. H. DÖRRIES, o.c. 67.

76. BASILIO, *Contra Eunom* 3, 4; *De Spir. S.* ibid.; GREG. NACIANCENO, *Or. theol.* 5, 29.

el hecho de proceder del Padre es prueba de su divinidad, como había subrayado ya Gregorio Nacianceno basándose en Jn 15, 26 [77]. Sin embargo, el testimonio más decisivo de la divinidad del Espíritu Santo está contenido en la frase: «que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria». La misma adoración (προσκύνησις, como el acto propiamente dicho de veneración de Dios) y la misma gloria (δόξα, como la veneración más bien cultual en la liturgia), que competen al Padre y al Hijo, se deben también al Espíritu Santo. Precisamente por la inclusión del Espíritu Santo en la doxología, en tanto que fórmula litúrgica cultual de la veneración de Dios, había luchado la teología ortodoxa ya desde Cirilo de Jerusalén [78]. Por consiguiente, su consagración por el símbolo de Constantinopla equivalía, en cuanto a la realidad en sí, a una confesión de la homousía del Espíritu Santo, y ningún macedoniano convencido habría podido subscribir tal formulación. Por qué, pues, no se adoptó también tocante al Espíritu Santo el término *homousios* es cosa sobre la que sólo se pueden hacer conjeturas. Se esperaba sin duda que con una argumentación más cercana a la Biblia se habría podido suscitar en los pneumatómacos mejor disposición para la unión. Una vez que habían salido fallidos tales empeños unionistas, se podía prescindir ya de tales consideraciones. Al año siguiente un nuevo sínodo de Constantinopla habló sin ambages de «una misma divinidad, poder y esencia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» y reprobó una vez más «la blasfemia de los eunomianos, arrianos y pneumatómacos» [79]. Ahora bien, tal condenación la pronunció también el concilio de 381 en un canon especial (1) cuando dijo que debía fulminarse el anatema «especialmente contra la herejía... de los pneumatómacos». Un edicto del emperador de 30 de julio de 381 [80] sacó las consecuencias inmediatas de

77. *Or. theol.* 5, 8; 10-11. El *Filoque* del texto latino fue introducido, como es sabido, en España hacia fines del s. VII, cf. J. GILL, LThK² IV 126s.

78. Cf. *Catech.* 16, 4; ATANASIO, *Ep. ad Serap.* 1, 31; BASILIO, *De Spir. S.* I; 26; *Ep.* 159, 2; GREG. NACIANCENO, *Or.* 5, 12, 28; 31, 28; 31, 28; GREG. NISENO, *Ep.* 24; *De Spir. S.* (Opera 3, 1, 94).

79. El escrito del sínodo del año 382 al papa Dámaso y a los obispos occidentales en Teodoreto HE 5, 9, 1-18; también en J. ALBERIGO, COD 21-26. Aquí se hace referencia a lo que había expuesto el sínodo del año anterior (381), aunque no se dice que esto se hubiera hecho en forma de *tomos*.

80. Cod. Theod. 16, 1, 3.

esta sentencia al ordenar la rápida entrega de todas las iglesias a los obispos «que confiesan que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen la misma majestad y poder, el mismo honor y gloria». Como criterio de la ortodoxia de estos obispos se establece su comunión con Nectario de Constantinopla, Timoteo de Alejandría, Diodoro de Tarso, Anfiloquio de Iconio, Heladio de Cesarea, Gregorio de Nisa (y algunos otros), o sea los más representativos defensores de la ortodoxia en Constantinopla.

De esta manera el concilio de 381 puso término eficazmente a la larga discusión en torno a la cuestión trinitaria y contribuyó a que se impusiera definitivamente la teología cuyas bases habían sido sentadas en Nicea. Desde entonces, el arrianismo de cualquier tendencia no significa ya un peligro serio para la Iglesia del imperio. Una amenaza podía provenir quizá todavía de parte de los godos germánicos, que al abrazar el cristianismo habían adoptado la confesión arriana. Ahora bien, dado que entre ellos el arrianismo era tan sólo religión tribal, no encerraba en sí una fuerza de propaganda misionera, y sólo se mantenía en tanto la profesaba el respectivo príncipe.

Aparte de los cánones I y IV que ya hemos examinado, los dos acuerdos restantes del sínodo de Constantinopla, concebidos en forma de cánones, tienen gran importancia desde el punto de vista del derecho canónico y de la historia de la Iglesia [81]. El canon II trata de la organización eclesiástica en la parte oriental del imperio y da a conocer indirectamente que las disposiciones correspondientes del concilio de Nicea (cán. 4-7) habían sido descuidadas con frecuencia en los desórdenes de los últimos decenios. Por ello vuelve a insistirse en que los asuntos de una provincia eclesiástica deben ser tratados por el respectivo sínodo provincial. Con una clara alusión a Alejandría se declara que el obispo de esta ciudad sólo tiene competencia en Egipto, y además debe proceder siempre «conforme a los cánones». Apenas si es posible dudar que tales palabras censuraban el abuso de Petros de Alejandría por haber consagrado en secreto a Máximo

81. El texto en J. ALBERIGO, COD 27s. Por cierto, la tradición griega conoce 7 cánones del sínodo de 381, la latina en cambio, sólo cuatro. Los n.º V y VI pertenecen sin duda al sínodo de 382, mientras que el can. VII sólo se puede registrar hacia 450, cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa* 233.

(v. antes acerca del can. IV). Se insiste en general en que ningún obispo puede ejerecer funciones eclesiásticas fuera de la diócesis política a que pertenece su obispado. A este objeto se citan con sus nombres todas las diócesis políticas de la parte oriental del imperio: Oriente (confirmándose a la vez los privilegios que Nicea había otorgado a la Iglesia de Antioquía), Asia, Ponto y Tracia, estas tres últimas sin mencionar ninguna Iglesia a cuyo obispo se le hubiera reconocido la dirección de la respectiva «diócesis». Se advierte ya aquí con absoluta claridad el inicio del proceso que concluirá con la formación de los patriarcados orientales. El canon finaliza con la referencia a los territorios de misión, que deben ser atendidos conforme a la práctica corriente hasta entonces, o sea, desde los centros de donde proceden los misioneros.

El canon III de Constantinopla era con mucho, no obstante lo sucinto del texto, el más grávido de consecuencias: «El obispo de Constantinopla tendrá el primado de honor después del obispo de Roma, puesto que esta ciudad es la Nueva Roma» [82]. Hasta entonces el rango especial de Antioquía y de Alejandría se atribuía más al origen apostólico de estas comunidades que a la importancia política de sus ciudades. Ahora, la enorme elevación de rango de la sede episcopal de Bizancio —que anteriormente sólo era una mera sede episcopal bajo el metropolita de Heraclea— se fundamenta en la importancia política de la nueva capital de la parte oriental del imperio, e indirectamente se hace remontar la especial posición del obispo de Roma al rango político de la antigua capital del imperio. No puede afirmarse que aquí no se hacía sino aplicar a Constantinopla un principio oriental [83], sino que más bien debe considerarse como resultado de la confluencia de diferentes tendencias. Una de éstas es, sin género de duda, el antagonismo entre Alejandría y Constantinopla, que en este caso condujo al triunfo de la corriente hostil a Alejandría entre los obispos del sínodo. A ello se añadió, sin duda, el deseo del emperador de conquistar y asegurar al obispo de su corte una posición que lo elevara por encima de todos los obispos

82. J. ALBERIGO, COD 28: τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.

83. Así A.-M. RITTER, o.c. 93; el citado canon IX del sínodo de Antioquía (341) habla sólo de la responsabilidad de un metropolita por la entera «eparquía», porque en su ciudad concurren tantas gentes por razón de sus «negocios».

de Oriente. De cualquier forma, es difícil considerar en este canon una expresión antirromana, puesto que en él no se ponía en cuestión el rango propio de Roma, ni tampoco parece haberse originado reacción alguna por parte de Roma [84]. Tal reacción se habría debido esperar de Alejandría y Antioquía, aun en el caso en que el canon se hubiese votado ya antes de la llegada de los obispos egipcios a Constantinopla [85]. Pero Alejandría se había comprometido demasiado por las intrigas con Máximo, y Antioquía había quedado sin propio portavoz después de la muerte del obispo Melecio. Además, muchos obispos de otras provincias de Oriente podían tranquilizarse pensando que en realidad no se trataba de una reivindicación de jurisdicción del obispo de Constantinopla, sino concretamente de un primado de honor. Que éste iría evolucionando por su propio peso hacia un primado de jurisdicción, es fácil de advertir hoy, con una mirada histórica retrospectiva, pero esto no era cosa tan fácil en los días del sínodo de 381.

El sínodo de Constantinopla como concilio «ecuménico»

La pregunta de si los participantes en el sínodo eclesiástico de Constantinopla entendieron la asamblea como concilio de toda la Iglesia del imperio, debe ser contestada con un rotundo «no» en base a los testimonios de las fuentes de que disponemos. No era tal concilio del imperio por el mero hecho de su composición efectiva, ya que el episcopado occidental no había sido invitado a este sínodo ni había estado representado en él [86]. Más importante es con todo la caracterización que los sinodales dieron de su asamblea cuando en su informe final al emperador Teodosio la designaron como «sínodo de los obispos reunidos... de diferentes eparquías» (a saber, de Oriente) [87]. Conforme a esto, también el emperador hizo promulgar los acuerdos de este sínodo tan sólo

84. La primera protesta oficial por parte de Roma no se produjo hasta el concilio de Calcedonia: ACO II, III, 3, 114. Tanto León I como Gregorio I afirman que los cánones de 381 no fueron comunicados a Roma: LEÓN, *Ep.* 106; GREG., *Ep.* 34.

85. A nuestro parecer, no es posible deducir de las fuentes fechas exactas para la votación de los diferentes cánones.

86. El que Acolio participara más tarde no está en contradicción con lo que aquí se dice, puesto que Acolio apenas si era considerado como representante oficial.

87. Texto en Mansi III 557-560.

en la parte oriental del imperio, y el sínodo mismo no envió ningún informe de sus trabajos ni a Roma ni al resto del episcopado. El sínodo de Constantinopla del año 382, en su escrito a Roma, designó la asamblea de obispos del año anterior como «sínodo ecuménico» [88] pero según el modo de hablar del siglo IV no se quiere todavía expresar aquí una calificación canónica del sínodo, sino únicamente significar que sus participantes provenían de la *Oikumene* (de habla griega) y que habían sido invitados por el emperador [89].

A esto responde también la valoración del sínodo de Constantinopla en Oriente y Occidente hasta el concilio de Calcedonia. Las fuentes occidentales ni siquiera hablan ya de él después del 382, los testimonios orientales son escasos y no remiten a él como, por ejemplo, a la extraordinaria importancia del concilio de Nicea. Además, desde 431 el concilio de Éfeso fue considerado como el «segundo Sínodo». La revalorización de Constantinopla no se produjo hasta Calcedonia, cuando se tributó un reconocimiento especial al símbolo de Constantinopla y como justificación del célebre canon 28 (de Calcedonia) relativo a las prerrogativas del obispo de la capital del imperio se citaron los cánones de 381 como «Synodikon del segundo sínodo» [90]. Más tarde, en un edicto del emperador Justiniano del año 545, los «cuatro santos sínodos» constituyen una magnitud fija, a cuyos dogmas se da el mismo valor que a las Sagradas Escrituras [91]. En Occidente usa el papa san Gregorio Magno una fórmula semejante cuando quiere aceptar y venerar «los cuatro concilios» Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia) como los cuatro libros del «santo Evangelio» [92]. Con

88. Teodoreto HE 5, 9, 13 y 15.

89. El canon VI del sínodo de 382 habla de las diferentes formas de sínodos en progresión ascendente: sínodo provincial (τῶν τῆς ἐπαρχίας πάντων ἐπισκόπων), sínodo de la diócesis (política) (μείζων σύνοδος τῶν τῆς διοικήσεως ἐπισκόπων) y finalmente el οἰκουμενικὴ σύνοδος, que según el contexto sólo puede significar el sínodo general del episcopado oriental convocado por el emperador. El mismo significado se halla ya en EPIFANIO, *Expos. fidei* 13: ἄνευ ἐπικρίσεως συνόδου οἰκουμενικῆς ἀναβαπτίζειν τοὺς ἐρχομένους ... ἀπὸ Ἀρειανῶν. En Paladio, *Vita Chrys.* 20 se adecuan por primera vez σύνοδος οἰκουμενικὴ y σύνοδος δυτικῶν τε καὶ ἀνατολικῶν (*Vita* 3).

90. ACO II 1, 3, 96.

91. *Nov.* 132, 1.

92. *Ep.* IV 25.

esto había quedado consagrada definitivamente la gradual aceptación del concilio de 381 como «concilio ecuménico». La respuesta a la pregunta sobre si desde el punto de vista del derecho canónico se daban en este caso todos los prerrequisitos requeridos para la ecumenicidad de un concilio, no es de la competencia del historiador de la Iglesia.

VI. Relación entre la Iglesia y el Estado en el siglo IV
La «Iglesia del imperio»

FUENTES: Los textos más importantes, en lo que concierne a la Iglesia, en H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum,* Munich 1961, 75-201 (con trad. e introduc.); los decretos imperiales en P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church* I, Londres 1966, trad. ingl. con comentarios. Los textos originales, en el código Teodosiano y Justiniano.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras citadas en el c. XXXI del vol. I de Voigt, Berkhof, Greenslade, Brisson y Aland, cf. H.v. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker,* Berlín 1929; M. Vogelstein, *Kaiseridee — Romidee. Das Verhältnis von Kirche und Staat seit Konstantin,* Breslau 1930; K.F. Hagel, *Kirche und Kaisertum in Leben und Lehre des Athanasius,* tesis, Tubinga 1933; I.-R. Palanque, *S. Ambroise et l'empire Romain,* París 1933; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem,* en *Theologische Traktate,* Munich 1951, 45-147; H. Lietzmann, *Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich,* Berlín 1940; K.M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century,* Nueva York 1941; G.F. Reilly, *Imperium and Sacerdotium according to St. Basil,* Washington 1945; J. Sratmann, *Die Heiligen und der Staat,* Francfort 1950; W. Ensslin, *Die Religionspolitik Theodosius' d.Gr.,* Munich 1953; A. Strobel, *Schriftverständnis und Obrigkeitsdenken in der ältesten Kirche,* tesis, Erlangen 1956; A.A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* II, Tubinga 1959; K. Aland, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz,* en *Kirchengeschichtliche Entwürfe,* Gütersloh 1960, 257-279; J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire Romain, IV°-V° siècles,* París 1959; D.S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea,* Londres 1960; N.G. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity,* Londres 1961; G. Pilati, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli,* Roma 1961; C. Morino, *Chiesa e Stato nella dottrina di s. Ambrogio,* Roma 1963; H.-J. Diesner, *Kirche und Staat im spätrömischen Reich,* Berlín 1963; R. Hernegger, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche,* Friburgo 1963; H. Nordberg, *Athanasius and the Emperor,* Helsinki 1963; E.L. Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit,* Bonn 1964; K.F. Morrison, *Rome and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century,* Philadelphia 1964; R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo,* Zurich 1966, con bibliog., 329-347; A. Lippold, *Theodosius der Gr. und seine Zeit,* Stuttgart 1968; A.W. Ziegler, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart* I, Munich 1969, 124-162; F. Winkelmann, *Probleme der Herausbildung der Staatskirche im römischen Reich des IV. Jahrhunderts,* en «Klio» 53 (1971) 281-299; M. Azkoul, *Sacerdotium and Imperium,* en ThSt 32 (1971) 431-464.

La precedente exposición de la polémica intraeclesial en torno al reconocimiento del Niceno nos ha mostrado ya con toda claridad que los regentes del Estado romano del siglo IV ignoraban absolutamente la idea de neutralidad con respecto a la Iglesia. Los emperadores de esta época muestran más bien un vivo interés por los problemas de la Iglesia de entonces — sobre todo por las cuestiones de la unidad de la Iglesia, de la cohesión orgánica y de la misión entre los paganos — e intervienen con frecuencia muy a fondo en las tentativas de solución de dichos problemas. Estas actitudes planteaban de forma cada vez más apremiante la cuestión de la debida relación entre Iglesia y Estado, y se hacía más y más urgente una solución aceptable para ambas partes. Parece, pues, conveniente, dar ahora una ojeada retrospectiva de conjunto a la respectiva postura de los diversos emperadores frente a este problema y a su enjuiciamiento por parte de la Iglesia, siguiendo así el camino que se recorrió hasta el final del siglo en busca de una solución. Con ello se pondrá de manifiesto que este camino siguió una trayectoria en modo alguno rectilínea, al término de la cual aparece la «Iglesia» cristiana «del imperio» de la antigüedad tardía, diversamente entendida y valorada en Oriente y Occidente.

La Iglesia y el Estado en tiempo de Constantino

Ya al pronunciarnos sobre el llamado «giro constantiniano» [1] señalamos que el cristianismo, después de la orientación del vencedor de 312 hacia esta religión, no tuvo necesidad alguna de aco-

1. Véase tomo I, cap. XXXI.

meter una revisión y reordenación radical de su postura frente al Estado romano en cuanto tal. Ya mucho antes de Constantino se dejan oír en el ámbito cristiano voces de peso que valoran positivamente el Estado romano, como, por ejemplo, la de Orígenes [2], que le atribuye una misión providencial para la propagación de la fe cristiana, y la de Tertuliano y otros muchos, para quienes es un deber la oración *pro salute imperatorum* [3]. Los dos largos períodos de paz durante el siglo III hacen incluso posibles los repetidos y positivos contactos de personalidades cristianas con emperadores o miembros de la casa imperial, contactos que anuncian la futura reconciliación que se va preparando entre el Estado y la Iglesia.

Cuando finalmente Constantino otorgó a la Iglesia la plena libertad de profesar y predicar la fe, y cuando luego, al constituirse en único emperador, concedió crecientes privilegios al cristianismo, la entusiástica euforia de aquellos años impidió que se planteara en todo su rigor por ambas partes el problema de la relación entre la Iglesia y el Estado. Cierto que la convicción que Constantino tenía de su misión [4] reclamaba una posición especial frente a la Iglesia; sin embargo, ésta no condujo todavía a una situación que hiciera necesario marcar claramente los límites que se imponían incluso a un emperador cristiano. Cuando el emperador procedió a aproximar más la Iglesia al Estado y a ganársela para una estrecha colaboración en interés de la unidad del imperio, la simple consideración de que la mayoría de la población del imperio era pagana le recomendaba no extender demasiado su posición especial ni permitir que surgieran graves conflictos. Ahora bien, que Constantino evitaba intervenir autoritariamente y con fuerza de decisión obligatoria en los asuntos específicos internos de la Iglesia, lo prueba su reacción negativa cuando los donatistas solicitaron de él una sentencia imperial en su conflicto con los católicos del norte de África; remitió el asunto a un tribunal eclesiástico o a un sínodo de la Iglesia (Arles 314) [5]. Sólo pronunciada la sentencia, orientó conforme a ésta sus medidas.

2. ORÍGENES, *Contra Celsum* 2, 30; TERTULIANO, *Apol.* 30, 1, cf. H.U. INSTINSKY, *Die alte Kirche und das Heil des Staates*, Munich 1963, p. 41-60.

3. Véase últimamente K. ALAND, *Kirche und Staat in der alten Christenheit*, en homenaje a H. Kunst, Berlín 1967, p. 19-49, en particular p. 33-37.

4. Véase antes, cap. I.

5. Cf. W.H.C. FREND, *The Donatist Church* 147.

También en la naciente disputa arriana se consideró el emperador tan sólo como exhortador a la paz y a la unidad, no como señor de la Iglesia, al que compitiera la última decisión en la materia. En Nicea concedió a los obispos plena libertad de palabra y de discusión e intervino con los medios de la persuasión y de la diplomacia para que el símbolo de fe elaborado por la mayoría obtuviera la máxima aceptación por parte de todos. Sólo una vez rebasó — según nuestro modo de sentir de hoy — los límites que había respetado hasta entonces, a saber, cuando amenazó con el destierro a los representantes de la oposición, restringiendo de este modo su libertad de decisión, sin que se produjera la protesta de rigor por parte de los obispos [6]. Así, el dicho atribuido a Constantino según el cual él era el ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, parece ser la acertada descripción de la actitud reivindicada y adoptada por él frente a la Iglesia [7].

Tampoco la Iglesia, durante el reinado de Constantino, puso gran empeño en abordar y deslindar el problema de la Iglesia y el Estado, o la posición del emperador frente a la Iglesia. No se pone en duda el derecho del emperador de convocar concilios; sus tentativas de dirigir la marcha de la discusión teológica en el sentido de sus consejeros eclesiásticos se aceptan como cosa obvia y natural; la pena del destierro impuesta reiteradamente por el emperador a los partidarios de la oposición que no querían plegarse a las declaraciones de concilios o sínodos, no tropieza con decidida contradicción, ni siquiera por parte de los afectados directamente, como Arrio y sus amigos. Esta actitud de la Iglesia estaba en cierto grado influenciada también por el carácter sacral que se atribuía a la soberanía en la antigüedad y que se fue introduciendo también gradualmente en la mentalidad cristiana. Más sentido aún tenía este carácter sacro precisamente en Constantino debido a la atmósfera glorificante de reconocimiento y de gratitud sin límites, en la que lo habían situado su victoria sobre sus enemigos paganos, su legitimación oficial de la religión cristiana y no en último término su orientación personal al cristianismo. Finalmente, los privilegios otorgados a la Iglesia, sobre todo durante el gobierno de Constantino como único soberano, con la

6. FILOSTORGIO HE 1, 9.

7. Véase antes, cap. I.

especial repercusión sobre la influencia y prestigio de los obispos en la vida pública [8], más contribuía a adormecer la conciencia crítica de más de un obispo, que despertarla y agudizarla, frente a las ataduras que los ligaban al Estado.

Enorme alcance tuvo, sin embargo, en lo sucesivo el hecho de que de este primer emperador cristiano quisiera hacerse un modelo cuando el obispo Eusebio de Cesarea se aplicó a la tarea de razonar teológicamente la posición de los emperadores cristianos frente a la Iglesia y en la Iglesia. En los escritos panegíricos de Constantino, que se sitúan en el último período de su vida, esbozó Eusebio una teología política que se invocaría más tarde, sobre todo en Bizancio, cada vez que se pretendía justificar la posición del emperador en la Iglesia. Eusebio propuso las líneas fundamentales de dicha teología en un discurso pronunciado en presencia de Constantino en la solemnidad del trigésimo aniversario de su gobierno (335). Según esto, el Imperio terreno es un trasunto (εἰκών) del reino del cielo, y así como éste sólo tiene un soberano, el Padre, así también el trasunto terreno sólo tiene un emperador, que recibe del Padre por el *Logos*, Cristo, su soberanía y sus virtudes de soberano [9]. Su quehacer de soberano consiste en librar a la humanidad del poder de los demonios, de la idolatría y del politeísmo y en conducirla al reconocimiento del verdadero Dios [10]. El emperador tiene por tanto la misión de contribuir a la realización del plan de Dios con los hombres, con lo cual viene a ser el lugarteniente (ὕπαρχος) de Dios en la tierra [11]. Con la eliminación del politeísmo triunfa el monoteísmo; por ello también el imperio terreno es en principio monárquico [12].

Eusebio aplica esta teoría fundamental a la transformación de su tiempo, a la que él había asistido con ferviente entusiasmo. El emperador Constantino al abrazar el cristianismo se ha convertido en el «nuevo Moisés», puesto que ha procurado la libertad a la Iglesia, como otrora Moisés al pueblo judío. La conversión de Constantino al cristianismo no es sólo una profesión personal de

8. Véase más adelante, cap. XVI.
9. *Laud. Constant.* 5; 7, 12.
10. Ibid. 6; Eusebio HE 10, 9, 1.
11. *Laud. Constant.* 7, 13.
12. Cf. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, 78-81 94ss; F.E. CRANZ, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*, HThR 45 (1952) 47-66

fe, sino que él mismo proclama el cristianismo como la única religión verdadera, por lo cual viene a ser su gran misionero. Por consiguiente, se le puede llamar pastor, pacificador, maestro, médico de las almas y padre; más aún, Constantino entra en una nueva relación con Dios, se convierte en «amigo y predilecto de Dios», que está siempre a su lado y le otorga su protección en la guerra, le ilumina en el desempeño de su cargo, se le revela en visiones y le descubre el futuro [13].

De tal valoración del emperador cristiano deriva luego Eusebio su posición en la Iglesia. Dado que el imperio y la Iglesia son ambos copia o trasunto del reino celestial, se identifican prácticamente dentro del imperio romano hecho cristiano, el cual sólo tiene una cabeza suprema, el emperador cristiano, lugarteniente de Dios, que así viene a ser en cierto sentido señor de la Iglesia, pero no sólo, digamos, su protector, sino «una especie de obispo universal» [14], cuyos poderes sobre la Iglesia tienen carácter cuasi-sacerdotal. En efecto, éstos se extienden también a la recta celebración del culto y a la proclamación del evangelio. En el fondo se halla también por encima de los obispos, sólo que la modestia personal del emperador le hace comportarse «como uno de ellos», aunque él puede impartirles órdenes y amonestaciones y es el árbitro que ha de dirimir sus diferencias [15].

Esta teología política de Eusebio va todavía mucho más allá de lo que Constantino reivindicó de hecho para sí tocante a su propia posición con respecto a la Iglesia. Sin embargo, proporcionó más de un sillar para la edificación del cesaropapismo bizantino y fomentó una peligrosa evolución cuyos inicios se advierten ya bajo Constantino: todas las tendencias o grupos de intereses en la Iglesia de los siglos IV y V tratan de granjearse el favor del respectivo soberano; espontáneamente se dirigen al Estado a fin de imponer con su ayuda su punto de vista, incluso en cuestiones teológicas. Esto podía fácilmente, según el carácter del respectivo emperador, reforzar desmesuradamente la convicción de sus derechos y de su posición especial con respecto a la Iglesia.

13. Véase R. FARINA, o.c. 187-235.
14. EUSEBIO, *Vita Constant.* 1, 44, 1-2: οἱά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ Θεοῦ καθεστάμενος cf. J. STRAUB, DOP 21 (1967) 37-55.
15. R. FARINA, o.c. 236-255

Tentativa de subordinación de la Iglesia al Estado en tiempo de los emperadores Constancio y Valente

Esta posibilidad se convirtió ya en realidad bajo el segundo hijo de Constantino, Constancio, durante cuyo período de gobierno hay que situar la segunda fase del proceso del problema de Iglesia y Estado, que pugna apremiantemente por una solución. Por primera vez, con ocasión del sínodo de Sárdica (342), se hace tangible la propensión del emperador a ejercer un fuerte control sobre la Iglesia. Mientras que el grupo de los obispos occidentales acudió al sínodo y deliberó sin acompañamiento estatal, en la delegación de Oriente se hallaban dos altos funcionarios, a los que Atanasio caracterizó sarcásticamente como «sus maestros de escuela y sus procuradores» [16]. Cuando el episcopado occidental se permitió señalar en un enérgico escrito [17] la presión que los funcionarios del Estado ejercían sobre los fieles de su zona de soberanía y suplicaban al emperador que pusiese fin a aquel abuso y garantizara la plena y total libertad de decisión también en la esfera religiosa, Constancio reaccionó con severidad, tanto más cuanto que las disposiciones de algunos cánones acordados en Sárdica debían parecerle una crítica de los métodos de su política religiosa: aquellos cánones prohibían los frecuentes viajes de algunos obispos a la corte imperial [18], abuso que Atanasio había censurado ya anteriormente [19]. A la petición de los obispos, de que fueran restituidos a sus diócesis los pastores exiliados, respondió el emperador haciendo montar puestos de guardia que lo impidieran; además, envió al destierro a los clérigos que manifestaban simpatías por las resoluciones del sínodo [20].

Al quedar como soberano único, tras la muerte de su hermano Constante, acometió la tarea de subordinar totalmente la Iglesia a su dominio. En otoño de 353 presentó a los obispos galos y a los legados del papa Liberio reunidos en Arles un decreto en regla que debía ser firmado por ellos, en el que se condenaba a

16. Atanasio, *Hist. Ar.* 15.
17. Texto en Hilario, *Fragm. hist. or. Syn. Serdic.* (CSEL 65, 181-184).
18. Can. 8-12, cf. H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica*, Oxford 1958, 128-136.
19. Atanasio, *Apol. contra Arianos* 3.
20. Atanasio, *Hist. Ar.* 17-19.

Atanasio y se castigaba con la pena del destierro toda contradicción, mientras que el emperador rechazaba de antemano todo examen de la cuestión de la fe [21]. Con amenazas y halagos pudo obtener las firmas de todos los obispos galos, excepto la de Paulino, obispo de Tréveris, que en castigo de su resistencia hubo de partir desterrado a Frigia [22].

El empeño de Constancio, de asumir la dirección de la Iglesia alcanzó su punto culminante dos años después, en el sínodo de Milán convocado por él mismo (355), en el que una vez más sólo pretendía que la condenación de Atanasio fuese sancionada por los obispos, mientras que éstos, en cambio, pedían que se tomase una clara posición con respecto al símbolo de Nicea. Esta vez el emperador, a fin de lograr su objetivo, recurrió a métodos indignos de su calidad de emperador. Hizo que las sesiones del sínodo fuesen trasladadas de la iglesia de Milán a su palacio, donde espiaba las deliberaciones de los obispos, oculto tras una cortina [23]. La resistencia de los obispos le hizo prorrumpir en aquellas graves palabras que reproducen exactamente su más íntima postura acerca del problema Estado e Iglesia: «Lo que yo quiero ha de ser ley de la Iglesia» [24]. Con ello se exigía la plena sumisión de la Iglesia al Estado: la Iglesia sería una Iglesia de Estado incorporada al imperio, cuya absoluta cabeza suprema era el emperador. Ningún emperador del siglo IV formuló de manera tan tajante, y mucho menos rebasó, semejante pretensión. Con aquellas palabras se constituyó Constancio en propugnador inequívoco de la solución más extrema, que en los años siguientes trató incluso de imponer inconmoviblemente, con los mismos métodos que había seguido hasta entonces, a saber, alternando la dureza despótica con los halagos diplomáticos y tratando de evitar hábilmente que los obispos contrarios a sus ideas llegaran a derramar la sangre y se convirtieran de esta manera en mártires.

Fulminó una vez más el destierro contra los pocos obispos que se mantenían firmes, mientras que los legados pontificios fue-

21. Véase antes, cap. III.
22. Hilario, *Fragm. hist.* B 1, 6 (CSEL 65, 102).
23. Lucif. de Cag., *Moriendum esse pro filio dei* 1 (CSEL 14, 285).
24. Atanasio, *Hist. Ar.* 3: ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω. Ni siquiera a los paganos se les ocultó su empeño en tener la última palabra en cuestiones teológicas, cf. Amiano Marcel. 21, 16, 18: *ritum omnem ad suum trahere conatur arbitrium.*

ron maltratados vergonzosamente [25]. El mismo papa Liberio, tras larga e inútil discusión, fue desterrado por el emperador a Tracia. También de los obispos de las Galias que no habían acudido a Milán se consiguió con extorsiones la condenación de Atanasio en el sínodo de Béziers (356); los dos que no se plegaron, Hilario de Poitiers y Rodanio de Toulouse, tuvieron que emprender el camino del destierro como los anteriores oponentes [26].

El sínodo de Rímini (359) ofreció un cuadro análogo: también aquí se propone a los obispos una fórmula de fe preparada de antemano, pero no para que sea discutida, sino para que sea aceptada y suscrita incondicionalmente. En la carta del emperador a los participantes en el sínodo se leen estas palabras: «Ninguna resolución tendrá efecto jurídico alguno, denegándole de antemano nuestra voluntad todo significado y toda fuerza de obligación» [27]. Contiene con respecto a la Iglesia la misma reivindicación de autoridad que contenía el dicho de Milán y degrada al sínodo de los obispos, convirtiéndolo en pura farsa [28]. En efecto, la minoría, sumisa al emperador en Rímini, reconoció también abiertamente que a Constancio le correspondía el derecho de dar directrices incluso en cuestiones teológicas, al expresarle efusivamente su reconocimiento por haber borrado el *homousios* en el símbolo de Nicea: «Con el acto de autoridad de Tu religiosa Piedad vemos vencidos a todos los que emplean esa palabra para designar al Hijo de Dios.» También Lucífero de Cagliari reprocha a los obispos arrianos haber asentido a la pretensión de Constancio, de ser el *episcopus episcoporum* [29].

La Iglesia, en su enfrentamiento con las pretensiones de autoridad del emperador Constancio, hubo de experimentar amargas decepciones y fallos, con frecuencia abrumadores, de su propio episcopado [30]. Ahora bien, precisamente la dureza y desmesura de este emperador llamó a la liza a los primeros hombres de las filas

25. Atanasio, *Hist. Ar.* 41. 26. Véase antes, cap. III.
27. Hilario, *Fragm. hist.* A 8, 2 (CSEL 65, 94).
28. Así pues, apenas si se puede afirmar que Constancio hubiera «tomado en consideración la anterior autonomía de la Iglesia, reconociendo cierta cooperación a las instancias eclesiásticas y dejándoles la última decisión en cuestiones de fe», cf. W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, Munich 1953, p. 25s.
29. Hilario, *Fragm. hist.* A 6, 1 (CSEL 65, 87); Lucif. de Cag., *Moriendum esse* 13 (CSEL 14, 311).
30. Véase antes, cap. III.

eclesiásticas para la defensa de la inalienable identidad, autonomía y libertad de la Iglesia. En cabeza de la resistencia iba Atanasio de Alejandría, que poco después del regreso de su primer destierro, en una circular a la Iglesia universal señaló el peligro en que se hallaba la Iglesia, debido a que elementos extraños a ella intervenían contra toda tradición en la provisión de las sedes episcopales; hacía, pues, un llamamiento a todos los obispos católicos para que opusieran una resistencia unánime.

De esta manera vino a ser Atanasio el primer obispo del siglo IV que formuló la reivindicación de libertad de la Iglesia frente al Estado [31]. A Atanasio se unió el papa Julio, que se lamentaba de que la libertad de decisión de la Iglesia se viera trabada con amenazas de destierro y de muerte [32]. La carta de los obispos occidentales del sínodo de Sárdica a Constancio traza de manera inconfundible la línea divisoria entre la Iglesia y el Estado, atribuyendo a éste únicamente el cuidado del bienestar público y rechazando toda injerencia en la esfera eclesiástica; toda desviación de esta línea, se dice, quita a los hombres la libertad y conduce necesariamente a la esclavitud [33]. No menos valiente es el lenguaje del anciano Osio de Córdoba con el emperador, cuando éste, tras la tragedia de Milán, intentaba ganárselo para su causa: «No te mezcles en cosas de la Iglesia... A nosotros no nos incumbe dominar en la tierra, ni a ti, emperador, ofrecer el sacrificio» [34]. A esta carta siguió la llameante protesta de Hilario de Poitiers, que desahogó por escrito su indignación, ya que el emperador no le ofreció la oportunidad de hablarle personalmente. Puso al descubierto sin contemplaciones los métodos que empleaba Constancio para el logro de sus fines de política eclesiástica: colmaba a los obispos de honores, decía, para esclavizarlos; no decapitaba, sino que mataba con oro; halagaba para dominar; dispensaba a la Iglesia de los impuestos, pero con ello la inducía a renegar de Cristo [35].

La polémica de Lucífero de Cagliari, aunque cargada muchas veces de acentos fanáticos, ponía de manifiesto con mirada certera

31. Atanasio, *Apol. contra Arianos* 3, 19; *Ep. encycl.* 6 (PG 25, 236), cf. E. Caspar, *Geschichte des Papstums* I, Tubinga 1935, p. 138-154.
32. En Atanasio, *Apol. contra Arianos* 31-35.
33. En Hilario, *Fragm. hist.* (CSEL 65, 181-184).
34. Osio, en Atanasio, *Hist. Ar.* 44. 35. Hilario, *Contra Const.* 7; 10.

la fragilidad de la argumentación con que Constancio trataba de justificar su política religiosa, diciendo que si su persecución contra los pronicenos hubiese sido injusta, hacía tiempo que Dios habría debido barrer de la tierra a él y a su imperio [36]. Contra ningún emperador del siglo IV se levantó semejante contradicción por parte de la Iglesia. Por supuesto, la tentativa de Constancio de coordinar y subordinar la Iglesia al Estado no se estrelló únicamente contra esta resistencia; sin embargo, en el júbilo con que después de su muerte fueron saludados a la vuelta del exilio los obispos que habían sido desterrados por él [37] resonaba también el gozo por la libertad de la Iglesia, reconquistada con tan tremendas fatigas.

Bajo el emperador Valente (365-378) se halló de nuevo la Iglesia en la parte oriental del Imperio expuesta a gravámenes semejantes a los que habían pesado sobre ella durante el reinado de Constancio [38]. Una vez más se recurrió a los medios de poder del Estado — la cárcel, la deportación y múltiples vejámenes — para lograr que se impusiera exclusivamente un grupo de la Iglesia, esta vez el de los *homoianos*. Una vez más se levantó la oposición contra aquella represión de la libertad de la Iglesia, tanto por parte de los obispos niceanos propiamente dichos como de algunos de ideas *homoiusianas*, que prefirieron el destierro antes que someterse a los dictados del emperador.

La postura del emperador se expresa perfectamente en su intervención directa para prohibir una asamblea de *homoiusianos* que debía reunirse en Tarso, para deliberar sobre una posible unión con los partidarios de Nicea [39]. Si finalmente el emperador dejó en sus puestos a Atanasio y a Basilio, los dos paladines de la ortodoxia, ello no se debió a un cambio de opinión en Valente, sino al temor de los posibles desórdenes políticos que habría podido acarrear una orden de destierro.

También Basilio expresó en algunas ocasiones las líneas teóricas del problema Iglesia y Estado [40]. El obispo de Cesarea, basándose en Rom 13, 1-4, abriga la convicción de que toda autoridad

36. En *De regibus apostaticis* (CSEL 14, 3-65).
37. Cf., p.ej., JERÓNIMO, *Dial. adv. Lucif.* 19.
38. Véase antes, cap. v. 39. Sozóm. HE 6, 12, 5.
40. Cf. G.F. REILLY, *Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great*, Washington 1945.

pública viene de Dios y que por ello el cristiano les debe obediencia cuando sus leyes redundan en bien de la sociedad. Ahora bien, dado que el imperio terreno está siempre sujeto al precepto divino, el deber de obediencia del cristiano tiene sus límites allí donde la autoridad del Estado desborda su competencia y formula exigencias que están en contradicción con el mandamiento de Dios. Por eso Basilio notifica al emperador Valente que ni torturas ni amenazas podrán inducirle a suscribir la confesión homoiana, como lo exigía el emperador [41]. Por esta razón anima a clérigos y seglares a resistir a la violencia del Estado, si éste quiere forzarlos a aceptar la fe arriana [42].

Las vivencias y experiencias de los días de Basilio laten en las palabras que escribió a un funcionario, diciendo que estaba agradecido a Dios por un soberano cristiano, de carácter firme, y que velaba en conciencia por la observancia de las leyes que ponen orden en la vida humana [43]. La sobriedad de estas palabras queda a una gran distancia de aquella exuberante glorificación del poder del emperador cristiano que brotó de la pluma de Eusebio de Cesarea. Gregorio Nacianceno insiste en el derecho de la Iglesia a dar preferencia a su propia legislación matrimonial frente a la del Estado y considera intolerable que, por ejemplo, la delimitación de las diócesis sea decidida por un tribunal secular [44]. También Gregorio Niseno abriga serias reservas tocante a la institución cesaropapista que se iba desarrollando en Oriente [45]. Así pues, tanto latinos como griegos levantan su voz en favor de la libertad de la Iglesia frente a la autoridad del Estado.

San Ambrosio y Teodosio

El problema Iglesia y Estado entró en una fase nueva y decisiva cuando en el último cuarto de siglo hubieron de enfrentarse con él dos hombres que, cada uno en su esfera, propendían a defender con resolución y firmeza su respectivo punto de vista

41. GREGOR. NACIANCENO, *Or.* 43, 50.
42. BASILIO, *ep.* 243-248. 43. *Ep.* 225.
44. Cf. PLAGNIEUX, *S. Grégoire de Nazianze théologien*, París 1951, p. 429-432: *Eglise et Empire dans la correspondance de s. Grégoire;* véase, p.ej., *Or.* 17, 8 y *Ep.* 185, 4.
45. Cf. G. MAY, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*, JÖByzG 15 (1966) 105-132.

sobre la soberanía del Estado y la libertad de la Iglesia. Eran éstos Ambrosio de Milán y Teodosio el Grande. El obispo de Milán había dado ya a conocer en la disputa entre el emperador Graciano (383-392) y el grupo pagano del senado romano que no tenía el menor reparo en acusar incluso a la conciencia de un emperador cuando se trataba de proteger los derechos de la Iglesia [46]. A ello se sintió especialmente llamado cuando el hermano menor de Graciano, Valentiniano II (383-392), cayó bajo la influencia de un grupo de funcionarios y de clérigos, que a costa de los católicos trataban de asegurar una sólida posición al arrianismo en Milán. Ambrosio, al repeler esta tentativa, tomó posición sobre la relación entre la autoridad imperial y la Iglesia cristiana de manera tan sistemática que ha tenido una gran repercusión en épocas sucesivas. Por de pronto forzó Ambrosio al emperador a retirar sus mandatos a aquellos que habían ordenado la confiscación de dos iglesias católicas para transferirlas a los arrianos [47]. Cuando seguidamente el emperador requirió a Ambrosio a someterse a un tribunal arbitral imperial, que había de fallar si era Ambrosio o el arriano Auxencio el obispo legítimo de Milán, el obispo católico formuló una y otra vez su concepción fundamental sobre los límites de la autoridad imperial con respecto a la Iglesia.

En una carta al emperador [48] lo informó en términos inequívocos de que no tenía intención de comparecer ante el tribunal arbitral imperial, porque los seglares no podían fallar sobre eclesiásticos en cuestiones relativas a la fe. Muy al contrario: en tales cuestiones debían los obispos, como era usual, pronunciar sentencia sobre emperadores cristianos, no los emperadores sobre los obispos; sin embargo, él, el emperador, que todavía tenía que hacer méritos para ser admitido al bautismo, se arrogaba la competencia de decidir en cuestiones de fe, que sólo podían ventilarse en un sínodo episcopal reunido en la casa de Dios [49].

Todavía más tajantes son las formulaciones en la predicación [50], en las que Ambrosio repele el intento de Auxencio, de

46. H. GLAESENER, *L'empereur Gratien et s. Ambroise*, RHE 52 (1957) 466-488.
47. AMBROSIO, *Ep.* 20. 48. *Ep.* 21.
49. *Ep.* 21, 4: *in causa fidei episcopos solere de imperatoribus christianis, non imperatores de episcopis iudicare;* además *Ep.* 21, 5, 15.
50. *Sermo c. Auxentium*, con *Ep.* 21 también en H. RAHNER, *Staat und Kirche* 150-184.

constituirse en obispo de Milán con la ayuda del poder del Estado. Para un emperador, decía, que hace profesión de cristiano no hay mayor honor que el de ser llamado «hijo de la Iglesia»: «El emperador está en la Iglesia, no por encima de la Iglesia» [51]. Cierto que estas palabras, que nunca habrían sido posibles a un Eusebio, fueron pronunciadas en una situación concreta, pero al mismo tiempo proclaman un principio que no cesará de defender Ambrosio y tras él la Iglesia latina: el emperador cristiano no es señor de su Iglesia, sino solícito promotor de la misma; según Ambrosio, las cuestiones de la fe, de la disciplina del clero, de la organización del culto, de la administración de los bienes de la Iglesia, están sustraídas por principio a la competencia incluso del Estado cristiano.

Ambrosio debió salir en defensa de su principio, según el cual el emperador cristiano no es señor, sino hijo de la Iglesia, incluso frente a un emperador de la categoría de Teodosio el Grande, que como Constantino tenía gran conciencia de su posición de soberano y que por su inconmovible intervención en favor de la confesión cristiana, se había granjeado una ilimitada simpatía de la Iglesia. La primera situación de conflicto se produjo cuando el año 388 un grupo de cristianos fanáticos de la pequeña ciudad de Calinico, en la zona limítrofe del Éufrates, con el consentimiento de su obispo, redujo a cenizas la sinagoga judía, y el emperador mandó reconstruirla a costas del obispo católico. El obispo Ambrosio vio sin embargo en esta orden imperial una increíble preferencia otorgada a un grupo religioso de sentimientos hostiles al cristianismo, e intimó al emperador que revocase su orden. Como éste se mostrase remiso, Ambrosio lo interpeló durante la misa en la iglesia episcopal de Milán, declarando que no continuaría la misa hasta tanto que el emperador prometiese solemnemente obrar conforme a su requerimiento [52]. Teodosio dio al fin su palabra, pero durante largo tiempo estuvo resentido por aquella humillación que le había inferido el obispo de su capital.

Mayor razón asistía a Ambrosio cuando, en un segundo incidente mostró que el emperador cristiano está sujeto a los impera-

51. *Sermo c. Auxentium* 36: *imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est.*
52. Ambrosio a Teodosio: *Ep.* 40; relación a su hermana: *Ep.* 41; sobre el episodio en la basílica de Milán: F.J. DÖLGER, AuC 1 (1929) 54-65.

tivos éticos de su Iglesia. Cuando los habitantes de Tesalónica asesinaron a un oficial imperial poco grato, el emperador, en un primer arrebato de cólera, dio la orden brutal de pasar a espada a la población congregada en el estadio. Cierto que el emperador se apresuró a revocar su mandato, pero como la contraorden tardó en llegar, fue asesinado gran número de habitantes de la ciudad. Por este grave delito exigió Ambrosio una penitencia pública al emperador; salió de Milán y notificó a Teodosio por carta que no volvería a su ciudad episcopal hasta que él aceptara la penitencia. También esta vez hubo de ceder el emperador [53]. El más alto titular y representante de la autoridad política se sometió a la disciplina penitencial de su Iglesia, que le había sido impuesta inflexiblemente por un obispo. Una vez más se había vuelto a señalar un límite que ni siquiera un emperador podía rebasar. Con ser tan frágil en concreto, por ejemplo en el caso de Calinico, la argumentación de Ambrosio, sin embargo, con su toma de posición sistemática había en cierto modo creado el obispo de Milán un modelo que en el occidente latino conservaría su vigor en el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado regido cristianamente. Ambas esferas se enfrentan en sentido fundamentalmente positivo, aunque el más íntimo factor vital de la Iglesia — la fe, el orden moral, la disciplina eclesiástica — está sustraído a la influencia del Estado. Desde luego, no todos los obispos de las épocas sucesivas fueron un Ambrosio, pero en el fondo se mantuvo firme en Occidente la solución lograda a fines del siglo IV, con la sola diferencia de formularse con más precisión, por ejemplo bajo el papa Gelasio [54]. Las fórmulas de devoción a los emperadores de la antigüedad tardía, corrientes en documentos episcopales y pontificales, por ejemplo en san León Magno, son de carácter retórico, y no prueban nada en contrario [55].

En Oriente los acontecimientos siguieron diferente rumbo. Cierto que tampoco aquí faltan en lo sucesivo hombres que marcan resueltamente los límites de la autoridad del Estado con respecto a la Iglesia, como, por ejemplo, san Juan Crisóstomo, que en

53. AMBROSIO, *Ep.* 51, *De ob. Theodos.* 34, cf. C.W.R. LARSON, Stpatr 10, Berlín 1970, p. 297-301.

54. Cf. A.K. ZIEGLER, *Pope Gelasius I and his Teaching on the Relation of Church and State*, CHR 27 (1942) 412-437.

55. J. GAUDEMET, *L'église dans l'empire romain*, París 1959, p. 503.

sorprendente paralelismo con Ambrosio dice que «las leyes sagradas han subordinado la cabeza del *basileus* a las manos de los sacerdotes», que defiende el derecho de asilo de la Iglesia frente al ministro Eutropio y que cuando el jefe godo, Gainas, reclama para el culto arriano una iglesia católica de la capital, hace presente con toda franqueza al emperador Arcadio que valdría más perder la soberanía que hacerse culpable entregando una casa de Dios [56]. Sin embargo, aquí se mostró a la postre más poderosa la valoración teocrática de la autoridad imperial que había iniciado Eusebio con su pomposa glorificación de Constantino y que bajo Justiniano alcanzó una cumbre nunca más superada.

La Iglesia del imperio

Para designar la realidad eclesiástica a que se llegó en los sucesivos vaivenes de la política religiosa de los emperadores del siglo IV se ha acuñado la expresión de «Iglesia del imperio». El término requiere algunas notas aclaratorias al objeto de prevenir posibles falsas interpretaciones de la realidad en cuestión. Con dicho término se quiere caracterizar en forma compendiada la situación global de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que bajo el emperador Teodosio alcanzaron su primer remate provisional. Es fundamental en estas relaciones el hecho de que la autoridad política y la Iglesia reconocen en principio una estrecha coexistencia en el sector público. Esto vino a ser posible porque el emperador, personalmente y como representante de la autoridad política, profesaba la fe que proclamaba la Iglesia y que había sido aceptada por la mayoría de la población del imperio. Dado que esta fe había sido proclamada como la religión oficial del imperio, el Estado otorga a la Iglesia múltiples privilegios y estímulos. Apoya su actividad social y caritativa; exime al clero de ciertos oficios, del servicio militar y de algunos impuestos y contribuciones; los obispos quedan integrados en la administración de justicia del Estado. Otras comunidades religiosas, como los restos de paganismo todavía existentes, el judaísmo y las confesiones

56. JUAN CRISÓST., *Hom. de stat.* 2, 3; *In illud Vidi Dominum hom.* 4, 4-5; sobre Eutropio: Sócrates HE 6, 5; Sozóm. HE 8, 7; Cod. Theod. 9, 44, 1, sobre Gainas: Sozóm. 8, 4, 7-9.

TEOLÓGICO
BIBLIOTECA

cristianas juzgadas heréticas, no pueden ser ayudadas por dicho Estado cristiano, ni éste puede ser tolerante ni neutral con ellas.

La Iglesia por su parte acepta por principio este Imperio, que había venido a ser cristiano, y reconoce los fueros propios del sector político. En su predicación subraya que la autoridad del Estado viene de Dios y depende de Dios. En su liturgia ora por el titular de dicha autoridad política, confiriéndole con ello una valoración y garantía religiosa. La crítica de escritores eclesiásticos en las discusiones de política religiosa del siglo IV no va dirigida contra el Estado en cuanto tal ni contra la autoridad imperial en cuanto tal, sino contra las intervenciones e injerencias de algunos de sus representantes en la vida interna de la Iglesia. Tampoco se pone en duda la vinculación extraordinariamente estrecha de ambos poderes, cuando en el enfoque de la época no se conocía ni apenas si se podía conocer otra alternativa.

Sin embargo, los enormes peligros que semejante alianza entre ambos contrayentes acarreaban a la Iglesia del imperio fueron perfectamente reconocidos y expresados por algunos representantes de la Iglesia. Éstos saben muy bien que la autoridad política está constantemente expuesta a la tentación de abuso del poder frente a la Iglesia. Hay también quienes tienen la clara sensación de que los privilegios otorgados por el Estado y con frecuencia aprovechados y buscados con demasiada complacencia por tal o cual obispo, perjudican a la credibilidad de su predicación. Así, por ejemplo, san Jerónimo, que escribe: «Desde que la Iglesia vino a estar bajo emperadores cristianos, ha aumentado, sí, su poder y riqueza, pero ha disminuido su fuerza moral» [57].

Finalmente hay que tener en cuenta que el término de «Iglesia del imperio» sólo expresa un aspecto muy externo de la entera realidad eclesial de la época. Sería sobre todo un grave malentendido suponer que la idea que tenía de sí la Iglesia de entonces se expresa exhaustivamente con lo que se da a entender por «Iglesia del imperio». Los mejores teólogos de la época saben perfectamente que la Iglesia, por su más íntima naturaleza, pertenece a otro sector, a saber, a esa realidad de gracia que fue otorgada a la humanidad con la acción redentora de Cristo.

57. JERÓNIMO, *Vita S. Malchi* 1 (PL 23, 55 B): *postquam (ecclesia) ad Christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta est.*

Sección segunda

LAS CONTROVERSIAS TEOLÓGICAS HASTA MEDIADOS DEL SIGLO V

VII. LA CRISTOLOGÍA HASTA EL CONCILIO DE ÉFESO (431)

FUENTES: Los historiadores eclesiásticos SÓCRATES y EVAGRIO; F. DIEKAMP, *Doctrina patrum de incarnatione Verbi,* Münster 1907; H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule,* Tubinga 1904; 167-270 273-322; J. FLEMMING - H. LIETZMANN, *Apollinaristische Schriften* (siriaco), en AGG 7, 4 Berlín 1904. *Diodoro de Tarso:* R. ABRAMOWSKI, en ZNW 42 (1949) 19-49; M. BRIÈRE, *Fragments syriaques de Diodore de Tarse,* en ROC 10 (1946) 231-282. *Teodoro de Mopsuestia: Psalmenkommentar,* pub. por R. DEVREESSE, en SteT 93, Roma 1939; *comentario sobre Juan* a) siriaco, pub. por I.M. VOSTÉ, en CSCO 115-116, Lovaina 1940; b) griego, pub. por R. DEVREESSE. *Essai sur Théodore de Mopsueste,* en SteT 141, Roma 1948, 305-419; fragmentos de los comentarios a las epístolas paulinas mayores en K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griech. Kirche,* Münster 1933, 113-212; las homilías catequéticas, pub. por R. TONNEAU, en SteT 145, Roma 1948. *Cirilo de Alejandría:* escritos dogmáticos en PG 75-76 y en P.B. PUSEY, *S. Cyrilli Alex. Epist. oecum. contra Nestorium; De recta fide,* 2 vols., Oxford 1875-77; cartas en E. SCHWARTZ, en ACO I, 1-5, Berlín 1927-30; *De incarnatione Unigeniti; Quod unus sit Christus,* pub. por G.M. DE DURAND, en SChr 97, París 1964. *Nestorio:* Los fragmentos en F. LOOFS, *Nestoriana,* Halle 1905, en parte también en E. SCHWARTZ, en ACO; P. BEDJAN, *Le livre d'Héraclite de Damas,* París 1910; sobre ello, cf. L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius,* en CSCO 242 Subsidia 22, Lovaina 1963. Las actas del concilio de Éfeso, pub. por E. SCHWARTZ, en ACO I, 1-2, Estrasburgo 1914ss, sobre ello cf. R. DEVREESSE, en RSPhTh 18 (1929) 223-242 408-431.

BIBLIOGRAFÍA: Tratados sobre historia de los dogmas: HARNACK DG II; SEEBERG II; TIXERONT II-III; ADAM I, Gütersloh 1965; HDG III, 1 a, Friburgo 1965. — R.V. SELLERS, *Two Ancient Christologies,* Londres 1940; A. GILG, *Weg und Bedeutung der altkirlichen Christologie,* Munich ²1955; A. GESCHÉ, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e*

siècle, en **RHE** 54 (1959) 385-425; G.L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics,* **Londres** ⁵1960; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines,* Londres ²1960; **H.M.** DIEPEN, *Douze dialogues de christologie ancienne,* Roma 1960; V. MONACHINO, *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche (399-555),* en *I papi nella storia,* Roma 1961, 57-170; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition,* Londres 1965. *Sobre Apolinar:* C.A. RAVEN, *Apollinarianism,* Cambridge 1923; H. DE RIEDMATTEN, *La christologie d' Apoll. de L.,* en Stpatr 2, TU 64, Berlín 1957, 208-234; H.A. WOLFSON, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism,* en DOP 12 (1958) 3-28. *Sobre Diodoro de Tarso:* G. BARDY, en DSp 3, 986-994; L. ABRAMOWSKI, en DHGE 14, 495-504, R.A. GREER, *The Antiochene Christology of Diodor of T.,* en JThS 17 (1966) 237-341. *Sobre Teodoro de Mopsuestia:* E. AMANN, en DThC 15, 235-279; F.A. SULLIVAN, *The Christology of Th. of M.,* Roma 1956; L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie Th. s. v. M.,* en ZKG 72 (1961) 262-293; R.A. GREER, *Th. of M. Exegete and Theologian,* Londres 1961; U. WICKERT, *Studien zu den Pauluskommentaren Th.s v. M. als Beitrag zum Verständnis der Antiochenischen Theologie,* Berlín 1962; R.A. NORRIS, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Th. of M.,* Londres 1963. *Sobre Nestorio:* E. AMANN, en DThC 11, 76-157; A. GRILLMEIER, en ThPh 41 (1966) 401-410; F. LOOFS, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine,* Cambridge 1914; I. RUCKER, *Das Dogma von der Persönlichkeit Christ und das Problem der Häresie des Nestorius,* Oxenbrunn 1934; E. AMANN, *L'affaire des Nestorius vue de Rome,* en RevSR 23 (1949) 5-37 207-244, 24 (1950) 28-52 235-265; L.I. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide di Nestorio,* Friburgo 1956; A. GRILLMEIER, *Das scandalum oecumenicum des Nestorius,* en «Scholastik» 36 (1961) 321-356; M.V. ANASTOS, *Nestorius was orthodox,* en DOP 16 (1962) 117-140. *Sobre Cirilo de Alejandría:* J. VAN DEN DRIES, *The Formula of St. Cyril of Al.* Μία ψύσις του Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, Roma 1939; H. DU MANOIR, *Dogme et spritualité chez s. Cyrille d'Alexandrie,* París 1944; J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de s. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle néstorienne,* Lille 1951; L.M. ARMENDARIZ, *El nuevo Moisés. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo de Al.,* Madrid 1962; P. GALTIER, en *Chalkedon* I, 345-387; G.M. DE DURAND, en SChr 97, París 1964, 81-150. *Sobre el concilio de Éfeso:* A. D'ALÈS, *Le dogme d'Éphèse,* París 1931; P.-TH. CAMELOT, *Ephesus und Chalkedon,* Maguncia 1963, trad. cast. *Éfeso y Calcedonia,* Eset, Vitoria 1971.

La cuestión cristológica en el siglo IV

En el siglo IV el problema trinitario había absorbido de tal manera las fuerzas de la Iglesia y de la teología, que en un principio hubo de pasar a segundo término una cuestión de suma importancia: la del modo cómo debía entenderse la unidad de Dios

y hombre en Cristo. Esta cuestión cristológica había sido ya sin duda entrevista por algunos teólogos de época preconstantiniana tales como Hipólito, Orígenes o Novaciano, pero sin que por entonces se llegase a una tentativa de solución complexiva [1]. Con la aparición de la teología arriana tuvo que acometerse forzosamente el problema cristológico; esta teología formuló asertos muy concretos sobre el tema, que en un principio no condujeron a una discusión más profunda, debido en primer lugar a que la cuestión trinitaria acaparaba todo el interés, y luego también porque la parte contraria no contaba todavía con una respuesta pensada a fondo. En cuanto lo permite el estado precario de las fuentes y la investigación todavía incompleta, podemos resumir poco más o menos de esta manera la concepción de la teología arriana en esta materia [2].

1) En la encarnación asumió el *Logos* únicamente la carne de un hombre, pero no un alma humana, que estaba totalmente reemplazada por el *Logos.*

2) Esta cristología del *Logos-sarx* (Verbo-carne) está íntimamente ligada a la tesis arriana fundamental, según la cual el Hijo es «una criatura», en la que habría que atribuir al *Logos* todos los rasgos humanos referidos por los Evangelios: que Jesús se turbó, que se sintió abandonado por el Padre...; el *Logos* no se habría hecho propiamente hombre si no hubiera sido él, sino el alma humana, el sujeto de estas «imperfecciones».

3) La unidad del Verbo (la Palabra) con una carne asumida se concibe tan estrechamente como la unidad del alma con el cuerpo, de modo que en el *Logos* o Verbo hecho carne sólo existe una naturaleza. Un fragmento arriano que se atribuye al obispo Eudoxio de Constantinopla († 369) expresa esta idea con toda claridad: «creemos en un solo Señor Jesucristo... hecho carne, no hecho hombre, puesto que no asumió un alma humana; no dos naturalezas, puesto que no era hombre integralmente, sino que Dios ocupaba el lugar del alma en la carne; el todo era una naturaleza de resultas de un ensamblamiento» [3]. Esta teología arriana tiene no sólo una tonalidad monofisita, sino también un núcleo

1. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition,* Londres 1965, p. 125-172.
2. J. LIÉBAERT, *Christologie,* HDG III 1, 60-65.
3. En F. DIEKAMP, *Doctrina patrum de incarnatione Verbi* 64s.

monofisita, aunque no dispone todavía de la terminología acabada del monofisismo posterior.

El concilio de Nicea no se pronunció sobre esta cristología del *Logos-sarx*, debido, sin duda, sobre todo a que todavía no se proponía en una formulación que pusiera claramente al descubierto todos sus peligros. Pronto sin embargo algunos teólogos, entre los que se cuentan, por ejemplo, Eustacio de Antioquía, Marcelo de Ancira y en Occidente Hilario de Poitiers, reconocieron sus puntos débiles y subrayaron por su parte que había que admitir en Cristo también un alma humana, puesto que de lo contrario los rasgos humanos atribuidos al *Logos* forzarían a concluir que Dios es mudable. Subrayando de esta manera la plena condición humana asumida por el *Logos* — el *Logos* se había hecho perfectamente hombre, no simplemente carne —, contraponían a la cristología del *Logos-sarx* una cristología del *Logos-anthropos*[4].

En realidad, dos adversarios tan decididos del arrianismo, como lo eran Atanasio de Alejandría y Basilio de Cesarea, no advirtieron lo peligroso de la cristología arriana, o por lo menos no le prestaron especial atención. Cierto que Atanasio no rechazó nunca expresamente la idea de un alma humana en Cristo, aunque tampoco la propuso nunca. El testimonio del prólogo del Evangelio de san Juan, «y el Verbo se hizo carne», le bastaba para creer en la verdadera humanización del *Logos*. Habrá por tanto que considerarlo también a él como representante de la cristología del *Logos-sarx*, de la que, sin embargo, no sacó las mismas consecuencias que los arrianos[5]. También Basilio opinaba, como Atanasio, que no era necesario interpretar con ulteriores aditamentos el sencillo y escueto enunciado del Niceno acerca de la encarnación del Verbo. Como por lo demás sólo se expresa reservadamente acerca de la cristología, se podrá decir que en este punto, como en otras cuestiones, estaba próximo a la concepción de Atanasio[6].

4. Acerca de Eustacio, cf. M. SPANNEUT, *La position théologique d'Eustathe d'Antioche*, JThS 5 (1954) 215-220; sobre Marcelo de Ancira véase J. FONDEVILA, *Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Ancyra*, Roma 1953; sobre Hilario, P. GALTIER, *Saint Hilaire*, Paris 1960, p. 108-158.

5. Véase M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, MSR 4 (1947) 5-54, y A. GRILLMEIER, o.c. 193-219.

6. J. LIÉBAERT, *Christologie* 75-77.

La tentativa de solución de Apolinar de Laodicea

Poco después de mediados del siglo IV un obispo íntimamente ligado con Atanasio propuso una tentativa de solución de la cuestión cristológica, a la que se consagró con algún mayor detenimiento la teología de la época y que tras larga discusión fue reprobada por el concilio de Constantinopla de 381. Apolinar el Joven, pensador agudo con formación filosófica, después de sus estudios teológicos en Antioquía, había ocupado hacia 360 la sede episcopal de su ciudad natal, Laodicea[7]. Durante toda su vida fue partidario decidido de la doctrina nicea de la consubstancialidad del Hijo con el Padre y retuvo también la fe tradicional de la inmutabilidad del *Logos* divino. Sin embargo, en cristología sostuvo una idea muy próxima a la arriana que acabamos de resumir. También él negaba la existencia de un alma humana en Cristo, aunque a la vez intentó penetrar mucho más hondo en el problema de la humanidad de Cristo, tratando de resolverlo con los recursos conceptuales de la filosofía de la época.

Según Apolinar, Cristo posee un cuerpo humano y un νοῦς o un πνεῦμα, un alma racional, la cual, sin embargo, es idéntica con el *Logos*, ya que es imposible que dos (seres) dotados de mente y de voluntad propia coexistan en uno mismo, puesto que el uno debería necesariamente contradecir al otro con su voluntad y su actividad[8]. Así pues, esta concepción de la autonomía substancial de la naturaleza humana impide absolutamente a Apolinar admitir una plena humanidad en Cristo: en el Dios encarnado puede haber únicamente un espíritu, únicamente una potencia activa, el *Logos*[9]. No obstante, Apolinar siguió ateniéndose al modo corriente de hablar, diciendo que el Verbo se había hecho hombre. También acerca de la unión del Verbo con la carne halló una solución original: el Verbo y la carne vienen a ser uno, como el cuerpo y el alma en el hombre son uno; después de su unión forman una naturaleza única, la cual resulta de una mezcla de Dios y hombre[10].

7. Sobre él, Quasten P III 377-383.

8. Fragmento 2 en H. LIETZMANN, o.c. 204.

9. J. LIÉBAERT, *Christologie* 80.

10. APOLIN., *Ep. ad Dionysium* (LIETZMANN 20); *Fragm.* 13 (LIETZMANN 234).

Parece ser que las tesis de Apolinar fueron discutidas por primera vez en el sínodo alejandrino del año 362, en el que sin duda pusieron el problema sobre el tapete los representantes del obispo Paulino de Antioquía [11]. Se llegó a un acuerdo sobre una fórmula que pareció aceptable tanto a paulinianos como a apolinaristas, aunque interpretada en diferente sentido. Según ella, el Salvador no tenía sólo un cuerpo sin alma, sin sensibilidad, sin inteligencia, ya que en el Verbo fue redimido no sólo el cuerpo, sino también el alma [12]. Ahora bien, los apolinaristas entendían dicha alma como el *Logos*, los paulinianos en cambio como el alma humana de Jesús. Después del sínodo de Alejandría, los partidarios de Apolinar siguieron haciendo activa propaganda de la doctrina de su maestro, hasta que el año 374 Epifanio de Salamina volvió a señalar el error fundamental de la solución de Apolinar, a saber, que con ella no se garantiza la redención de la entera naturaleza humana [13]. También los dos capadocios, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno, contribuyeron notablemente a la discusión de la cristología de Apolinar, ya que ambos postulaban con vigor la existencia de un alma humana sin menoscabo en Cristo [14]. El Nacianceno, siguiendo a Orígenes, basaba su teología en el concepto de mezcla (κρᾶσις, μῖξις), pero sin que la naturaleza humana viniera mermada, sino divinizada [15] También Gregorio Niseno explica la unidad de Cristo con el concepto de mezcla y desarrolla por extenso la idea de la humanidad de Cristo, aunque profundizaba la doctrina de la divinización sobre el alma de Cristo diciendo que había que postular un alma humana íntegra e incólume, por el hecho de que la muerte de Cristo sólo podía entenderse como separación del alma y del cuerpo [16]. Ahora bien, Gregorio Niseno utiliza más que el Nacianceno formulaciones bi-fisitas (de dos naturalezas), por lo cual se halla más cerca de la cristología del *Logos-anthropos*.

El año 375 un partidario de Apolinar, el presbítero Vital,

11. J. Liébaert, *Christologie* 84.
12. *Tomus ad Antioch.* 7 (PG 26, 804 B).
13. Epifanio, *Ancor.* 75 119.
14. Sobre esto A. Grillmeier, o.c. 278-291: *Cappadocian Christology.*
15. Véase esepcialmente *Ep.* 101 y 102, y *Or.* 2.
16. Gregorio Niseno, *Contra Apollin.* 25; *Contra Eunom.* III 63; *Refut. confess. Eunom.* c. 179-180; *Contra Apollin.* 17.

propuso la cuestión controvertida al papa Dámaso en Roma. Dámaso al principio juzgó aceptable un símbolo de fe hábilmente formulado por Vital, aunque luego, en tres cartas a Paulino de Antioquía, rechazó explícitamente la doctrina de Apolinar y en el verano de 377 condenó solemnemente a éste y a sus secuaces [17]. Cuando dos años después un sínodo reunido en Antioquía bajo el obispo Melecio se adhirió a la sentencia romana, fue rechazada definitivamente en Oriente y Occidente la tentativa apolinarista de solución del problema cristológico. El concilio de Constantinopla de 381 reiteró la condenación cuando en el canon I, que enumeraba las herejías de la época, mencionó también a los apolinaristas [18]. No consta cómo se comportara Apolinar mismo en vista de la reprobación de su cristología, aunque en todo caso permaneció al frente de la sede de Laodicea hasta su muerte (no anterior a 385). No perduró la polémica en torno al apolinarismo, sólo hasta cierto punto comparable a la disputa arriana. Sin embargo, la tesis apolinarista siguió teniendo algunos adeptos, puesto que todavía en 420 volvía a unirse a la Iglesia un grupo de apolinaristas [19].

El desarrollo ulterior de la cristología hasta el 428

La reprobación del apolinarismo no significó en principio más que una aclaración en sentido negativo: no era practicable el camino por el que se quería hallar una solución de la cuestión cristológica mediante la negación del alma humana de Jesús. Así, no tardó en reanudarse la discusión, en la que participaron casi exclusivamente teólogos del ámbito de habla griega. De todos modos no es posible, como se ha solido hacer hasta ahora, formar un grupo homogéneo con algunos de estos escritores por razón de sus aserciones cristológicas y adscribirlos a la «escuela teológica de Antioquía». Diodoro de Tarso, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia representan modos de ver tan diferenciados, que en su caso no es posible hablar de un sistema cristológico

17. Dámaso, *Ep.* «*Illud sane*» (PL 13, 352 B-353 A); Basilio, *Ep.* 266.
18. DB 85; COD 27 (Alberigo). Un edicto del emperador Teodosio I (marzo de 388) prohíbe a los apolinaristas celebrar actos de culto y conferir órdenes: Cod. Theod. 16, 5, 14.
19. Cf. H. Lietzmann, o c. 36-42 76-78.

unitario. Es por consiguiente más acertado hablar, en un sentido relativamente amplio, de dos corrientes que van marcando poco a poco sus perfiles, una de las cuales representa más la cristología del hombre asumido y está por tanto más próxima al esquema *Logos-anthropos*, mientras que la cristología del Dios encarnado tiene su asiento en la teología alejandrina [20].

Como representante típico de una cristología del Verbo-Hombre se había considerado hasta ahora al obispo Diodoro de Tarso († antes de 394), que como prestigioso maestro teológico en Antioquía contaba entre sus discípulos a Juan Crisóstomo y a Teodoro de Mopsuestia y que por su decidida defensa de la divinidad de Cristo había excitado el mal humor del emperador Juliano [21]. Esta apreciación de Diodoro se basa en extractos de su único escrito antiapolinarista *Contra Synousiastas*. Pero estos extractos proceden de la parte contraria y más tarde fueron utilizados por Cirilo de Alejandría contra Diodoro, por lo cual no están libres de la sospecha de adulteraciones [22]. En cuanto se puede deducir de las fuentes, por cierto bastante precarias precisamente en el caso de Diodoro, éste se interesaba ante todo por poner a salvo la divinidad de Cristo, que consideraba amenazada por la concepción apolinarista de la unidad entre Verbo y carne y que le indujo a formulaciones de resonancias excesivamente dualistas. No prestó la menor atención al alma humana de Cristo en tanto que magnitud teológica, por lo cual el antioqueno Diodoro debe más bien considerarse como representante de una cristología del *Logos-sarx* [23].

También Juan Crisóstomo había sido entendido como representante de una cristología antioquena, aunque en sus escritos no se hallan exposiciones especulativas sobre el misterio de la encarnación ni tampoco declaraciones detalladas sobre el apolinarismo. Para el predicador Crisóstomo es Cristo — en el lenguaje tradicional — el Verbo hecho carne y hombre, la carne es vestidura o morada del Verbo. En él no se halla el título de *theotokos*, ni tampoco la menor justificación del mismo. A veces subraya que Verbo y carne

20. J. Liébaert, *Christologie* 102s.
21. Cf. A. Grillmeier, o.c. 261-263.
22. Estudio de los fragmentos por M. Richard, *Mélanges F. Grat*, París 1946, p. 99-116.
23. A. Grillmeier, o.c. 263-270.

son una sola cosa, aunque esta unión no se produjo mediante mezcla o confusión [24].

El otro discípulo de Diodoro, el obispo Teodoro de Mopsuestia († 428), desarrolló, en cambio, en la cuestión cristológica, nuevas ideas y fórmulas que son de gran importancia para el ulterior desarrollo de la doctrina sobre Cristo. Cierto que la reciente investigación sobre la historia del dogma ha debido practicar más de una corrección en la apreciación tradicional de la cristología de Teodoro, cuya ortodoxia no fue ciertamente puesta en duda durante su vida, pero que en la polémica en torno a Nestorio fue tenido por sospechoso de herejía como supuesto maestro de éste, sobre todo por Cirilo de Alejandría, y finalmente condenado como «nestoriano» en el 5.º concilio ecuménico (553) [25].

Precisamente en el caso de Teodoro debe enfocarse su pensamiento cristológico en conexión con su teología global, que no es en primer término especulativa, sino más bien «kerigmática». Está basada en la idea de que el plan salvífico de Dios tiene como meta la inmortalidad del hombre y que ya en la tierra se le ha otorgado a éste, por Cristo, en el bautismo y en la eucaristía, una participación provisional en los bienes eternos, que después de su resurrección se convierte en plena realidad [26]. Por ello, la gran solicitud de Teodoro se cifra en subrayar contra los arrianos y los apolinaristas la entera humanidad de Cristo, toda su capacidad de acción, para garantizar así y hacer consciente su trascendencia soteriológica. Al mismo tiempo distingue expresamente dos naturalezas completas en Cristo — la del «asumido» y la del «asumente» —, tan expresamente que da la sensación de concebir su unidad como demasiado floja, tanto más cuanto que él trata de hacerla comprensible mediante el enunciado de la «inhabitación» del Verbo en el hombre asumido. Ahora bien, Teodoro se esfuerza, en un empeño constantemente renovado, en mostrar que esta unidad de ambas naturalezas no es tan sólo accidental, sino que es

24. Vease C. Hay, *St. Chrysostom on the Integrity of the Human Nature of Christ*, en FStud 19 (1959) 290-317.
25. Cirilo Alej., *Contra Diodorum et Theodorum* (sólo se conservan fragmentos). Sobre la sucesión cronológica de la disputa, L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, ZKG 67 (1955/56) 252-287.
26. Cf. I. Oñatibia, *La vida cristiana tipo de las realidades celestes*, «Scriptorium Victoriense» 1 (1954) 100-133; sobre esto véase especialmente L. Abramowski, ZKG 72 (1961) 266-274.

una relación singular e íntima que entabló la divina hipóstasis del *Logos* con la naturaleza humana. Para definirla se sirve de la palabra *prosopon* (no hipóstasis); el *prosopon* único de Cristo es el resultado y la última expresión posible de la estrecha unión entre la naturaleza humana y la hipóstasis del *Logos*. *Prosopon* no tiene todavía para Teodoro el significado de «persona», que no fue fijado hasta el concilio de Calcedonia, así como tampoco distingue todavía conceptualmente entre la *physis* y la *hypostasis*.

Aunque Teodoro no había logrado definir satisfactoriamente la unidad de las dos naturalezas en el Cristo concreto, las formulaciones que emplea se mueven en el sentido de la solución que dio más tarde Calcedonia. Tales formulaciones le permiten ya venerar a la humanidad de Cristo juntamente con la divinidad y reconocer a María el título de *theotokos* [27]. No es por tanto justo caracterizar a Teodoro de Mopsuestia como «nestoriano antes de Nestorio».

El tema fundamental de la cristología alejandrina después de Nicea fue expresado claramente por Atanasio en su fórmula sobre la encarnación: «No el hombre se hizo Dios, sino que Dios se hizo hombre para divinizarnos a nosotros» [28]. En este pensamiento cristológico es por tanto siempre el punto de partida el *Logos*, el cual se unió a la humanidad de la manera más íntima, no elevando a sí a un hombre, sino haciéndose él mismo hombre [29]. Petros, sucesor de Atanasio, se hallaba precisamente en Roma cuando el papa Dámaso hizo condenar el apolinarismo en el sínodo de 377, y profesó juntamente con el sínodo la plena humanidad en Cristo. En una carta a los obispos egipcios desterrados habla él de las dos naturalezas como de dos «personas» [30].

Una ulterior diferenciación, también dentro de la cristología alejandrina, se hace especialmente tangible en Dídimo el Ciego († 398), que en su primer tiempo se mueve como Atanasio en el marco del esquema *Logos-sarx*, pero después de la condena de Apolinar reconoce explícitamente en Cristo la naturaleza humana íntegra y sin menoscabo [31]. El comentario de los Salmos descubierto en Tura en 1941, que con toda seguridad proviene del entorno de Dídimo, si ya no de su misma pluma, reconoce además que el alma de Cristo puede estar expuesta al miedo y a la turbación, y atribuye a Cristo incluso dos *prosopa*, uno divino y otro humano, entendiéndose aquí *prosopon* todavía en su anterior significado de «modo de manifestarse» [32], que es sin duda una marcada aproximación a ideas y terminologías antioquenas.

Quien más ligado está a la discusión cristológica en la primera mitad del siglo v es Cirilo, elevado en 412 a la sede episcopal de Alejandría. En sus escritos hay que señalar dos fases claramente diferenciadas en lo referente a su toma de posición en la cuestión cristológica. La primera abarca los 16 primeros años de su episcopado y muestra a Cirilo como inconfundible heredero de Atanasio, que como éste se enfrenta con la cristología arriana, subrayando a la vez sin vacilar la inmutabilidad del *Logos* hecho hombre, aunque sin llegar a la negación del alma de dicha cristología ni mencionar siquiera el apolinarismo [33]. Observaciones ocasionales de Cirilo permiten reconocer que presupone un alma en Cristo, aunque ésta no tiene todavía para él un significado teológico o soteriológico. A él le interesa subrayar que Cristo posee la divinidad en virtud de su propia naturaleza, κατὰ φύσιν, pero la humanidad (con cuerpo y alma) no «por sí mismo», sino que más bien se la ha apropiado; por ello, si bien Cristo es Dios y hombre, en cierto sentido es más Dios que hombre [34]. Según esto, Cirilo representa al principio todavía un estadio de la evolución en la cuestión cristológica, que en conjunto había sido alcanzado ya por Atanasio, y su mayor insistencia en la divinidad permite entrever cómo habría reaccionado si se hubiese visto enfrentado con una teología que quisiera atribuir mayor peso a la humanidad de Cristo.

27. Los diversos comprobantes en A. GRILLMEIER, o.c. 338-360, y J. LIÉBAERT, o.c. 92-95.
28. *Adv. Ar.* 1, 39.
29. ATANASIO, *Adv. Ar.* 3, 30.
30. Teodoreto HE 5, 10, 5, PEDRO ALEJANDR., *Ep. ad episc. Aeg.*, PG 33, 1291-93.
31. Así en *De Trin.* 3, 21 y *Comm. in Zach.* 1, 193; 1, 280; 4, 92; 4, 235.
32. Texto en A. GESCHÉ, *La christologie du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, Gembloux 1962, 135 316.
33. Cf. sobre todo J. LIÉBAERT, *Christologie*, Lille 1951, y F.M. JOUNG, JEH 22 (1971) 103-114.
34. Los comprobantes, en G. JOUASSARD, *Une intuition fondamentale de s. Cyrille d'Alexandrie dans les premières années de son épiscopat*, RÉB 11 (1953) 175-186.

Nestorio, tan luego hubo asumido su cargo pastoral en Constantinopla (428), se hizo cargo de que en su comunidad estaba ya en marcha una polémica sobre si María debía ser llamada «Madre de Dios» (θεοτόκος) o «madre de un hombre» (ἀνθρωποτόκος). Inmediatamente tomó posición en su predicación y trató de lograr la unidad en la comunidad afirmando que el título de «Madre de Cristo» era el más apropiado teológicamente [35]. Ahora bien, dado que el título de *theotokos* era ya corriente incluso antes de Nicea y además había sido empleado sin reparo por prestigiosos teólogos del siglo IV y que debido sobre todo al uso que se hacía de él en la liturgia, estaba ya consagrado en las mentes de los fieles, el ataque dirigido por el nuevo obispo contra esta palabra suscitó escándalo y se le consideró como una desviación de la predicación tradicional.

La oposición contra la idea de Nestorio se manifestó primeramente en la misma Constantinopla, donde protestaron sobre todo los monjes, aunque también hubo seglares que tomaron parte con ardor en la discusión, que a veces asumió formas peligrosas en la celebración del culto. Un libelo difamatorio fue fijado en las puertas de la iglesia episcopal: en él se calificaba a Nestorio inequívocamente de hereje. Como el obispo Proclo de Cízico defendiera a «la santa Madre de Dios» en un sermón pronunciado en presencia de Nestorio, respondió éste inmediatamente que tal idea fomentaba la herejía de Arrio [36]. Hacia fines del año 428 llegó la noticia de los sucesos de la capital a Alejandría, donde Cirilo, con cartas dirigidas a los obispos y monjes de Egipto, aunque sin nombrar a Nestorio, se declaraba resueltamente en favor del título de *theotokos;* más tarde, en una carta personal a Nestorio le pedía explicaciones de su doctrina, pero sólo recibió de él una arrogante exhortación a la moderación cristiana [37].

Con esta carta de Cirilo se inicia la segunda fase de la cristología del obispo alejandrino, que al mismo tiempo indica el comienzo de la ruda polémica entre él y Nestorio. Desgraciadamente este conflicto está tarado también por rasgos basados en el carácter de ambos contendientes; en Nestorio destaca negativamente una propensión a la intolerancia con respecto a las opiniones ajenas y una consiguiente incapacidad de dejarse instruir; Cirilo trata con frecuencia de hacer triunfar su punto de vista con una diplomacia hábil y a veces muy peligrosa, en la que pudo entrar también en juego un cierto antagonismo con la sede de Constantinopla. Sin embargo, no es admisible ver en estos rasgos, sobre todo del lado de Cirilo, los verdaderos motivos de la discusión teológica, y reducir ésta a una mera logomaquia [38]. Pese a todas las flaquezas humanas, a veces enojosas, que se pueden constatar en el transcurso del conflicto, en él se trataba de cuestiones de gran importancia teológica y religiosa.

Nestorio mismo desplegó inmediatamente una activa propaganda en favor de sus tesis cristológicas. Fue él quien se adelantó a informar al papa Celestino (422-432) sobre el conflicto en una carta que contenía una exposición de su propio punto de vista y reprobaba la opinión de sus adversarios, tachándola de arriana y de apolinarista. Éstos, por su parte, enviaron a Roma varios sermones de Nestorio, que el diácono León, más tarde papa, transmitió a Juan Casiano, abad de St.-Victor en Marsella. Éste escribió seguidamente su obra *De incarnatione Domini*, que reprobaba la doctrina de Nestorio, aunque sin ofrecer una crítica más penetrante y progresiva [39].

Pero tampoco Cirilo permaneció inactivo. A comienzos del año 430 hay que situar su segunda carta a Nestorio, de gran importancia en la historia del dogma [40], en la que le ruega que «ponga el mayor cuidado en las palabras relativas a la doctrina y en la fidelidad a la fe», procurando armonizarlas con las enseñanzas de los Padres. Éstos, se dice, habían llamado sin reparo a María *theotokos* porque de ella había nacido el cuerpo con el que se había unido el *Logos* «según la hipóstasis» (καθ' ὑπόστασιν);

35. El informe sobre ello, en su *Ep. ad Johann Antioch.*, en F. Loofs, «Nestoriana» 185.

36. El libelo difamatorio: ACO I, I, 1, 101s; el sermón de Proclo: ibid. I, I, 6, 103-107; la réplica de Nestorio: ibid. I, V, 1, 37.

37. Estas cartas de Cirilo y la respuesta de Nestorio: ACO I, I, 1, 10-25. La carta de Cirilo a los obispos en la fiesta de pascua, *Homil. pasch.* 17, PG 77, 768-789.

38. Cf., p.ej., E. Schwartz, *Cyrill und der Mönch Viktor*, Munich 1928, p. 3ss.

39. Nestorio a Celestino: ACO I, II, 3, 12-14. Casiano, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, CSEL 17, 235-391.

40. ACO I, I, 1, 15-28.

por razón de esta unión se puede, pues, decir que el *Logos* había también sufrido y resucitado. La respuesta de Nestorio, formulada en un tono increíblemente áspero [41], rechaza sin embargo el título de *theotokos* porque —según él— suscita la idea de que la misma naturaleza divina nació y murió, por lo cual sería pasible y mutable; ahora bien, atribuir al *Logos* nacimiento, sufrimientos y muerte es precisamente el devaneo de Apolinario, de Arrio y de otros herejes.

Cirilo de dirigió también a los miembros del episcopado [42] y los puso en guardia contra las peligrosas enseñanzas de Nestorio, pero sobre todo procuró ganar para su causa con fina diplomacia a la casa imperial, que simpatizaba con el obispo de Constantinopla, dirigiendo a este objeto sendos tratados teológicos al emperador, a la emperatriz y a las princesas [43]. También en la manera de informar a Roma se mostró Cirilo superior a Nestorio. En el verano de 430 recibió de Cirilo el papa Celestino un voluminoso *dossier* con la descripción detallada de los acontecimientos ocurridos hasta la fecha, con su enjuiciamiento personal de las doctrinas nestorianas y con extractos *ad hoc* de escritos de los padres griegos [44], todo ello en traducción latina, gesto que había descuidado Nestorio.

Roma tuvo entonces que tomar partido. El papa podía creer que en el informe de Nestorio y en el material transmitido por Cirilo tenía elementos suficientes, en base a los cuales podría él pronunciar una sentencia en el sínodo a comienzos de agosto de 430. Probablemente se disponía también del escrito de Casiano, y para mayor información se podía contar además con Posidonio, diácono de Cirilo; pero no había nadie que pudiera explicar en detalle la posición de Nestorio. Al parecer, nadie se acordaba tampoco en Roma de que algunos años antes Agustín de Hipona había ayudado con un diálogo esclarecedor al monje galo Leporio a lograr una recta inteligencia precisamente de las cuestiones

41. Ibid. I, 1, 1, 29-32.

42. Cirilo, *Ep.* 14 y 16: ACO I, 1, 1, 96-98.

43. *De recta fide ad Theodos. imp.*, ACO I, 1, 1, 42-72; *De recta fide ad Augustas. De recta fide ad Dominas*, ibid. I, 1, 5, 26-118, cf. C. Scanzillo, «Asprenas» 13 (1966) 275-294.

44. Cf. ACO I, 1, 5, 10-12. De este tiempo es también un escrito *Contra Nestorium*, ACO I, 1, 6, 13-106.

cristológicas cuya solución buscaba también Nestorio. También Leporio rechazaba la *communicatio idiomatum* porque, decía, no se puede hablar de un Dios nacido de mujer y crucificado. Tanto el ejemplo de Agustín en la manera de tratar al «herético», como el texto de la profesión de fe, seguramente formulada por él, y suscrita por Leporio [45], habrían podido servir de ayuda a Roma en su modo de proceder con Nestorio. En cambio, éste fue condenado sumariamente porque, en contra de la tradición —se decía— veía en Cristo un puro hombre, porque ponía en tela de juicio su nacimiento de una virgen, que, sin embargo, había dado al mundo al verdadero Hijo de Dios, por el que habíamos sido redimidos. La sentencia de Roma no demuestra el menor conocimiento de la discusión del problema cristológico que desde hacía años ocupaba a los teólogos de Oriente; cierto que salvaguarda la tradición puesta en peligro por el intento de Nestorio, pero no señala un camino positivo hacia una inteligencia más profunda de la unidad y diversidad en Cristo.

El papa informó inmediatamente a Nestorio, al clero y a los fieles de Constantinopla de la sentencia del sínodo romano y exigió a su obispo la retractación pública dentro del plazo de 10 días a contar desde la recepción de la notificación de la sentencia. A Cirilo de Alejandría se envió la instrucción de cuidar de la ejecución de la resolución del sínodo [46]. Este encargo tendría fatales consecuencias, puesto que Cirilo fue mucho más allá de lo indicado en las instrucciones. En lugar de buscar el mejor modo de ganarse a Nestorio para que pronunciase la retractación postulada, hizo que también la Iglesia alejandrina lo condenase solemnemente en un sínodo reunido en noviembre de 430 y le envió la sentencia del sínodo, que en la forma más tajante le reprochaba sus «blasfemias» juntamente con el «escándalo» que con su herejía había dado a la Iglesia. Y por si esto fuera poco, afirmaba Cirilo que Roma había reconocido «que las letras que te han sido dirigidas por la Iglesia alejandrina reproducen impecablemente la verdadera fe». Por ello, decía, incluía una

45. La profesión de fe de Leporio en PL 31, 1221-30; carta de Agustín a los obispos galos en *Ep.* 219. Sobre todo este asunto, véase P. Glorieux, *Prénestorianisme en Occident*, Tournai-París 1959, p. 5-38.

46. Las cartas de Celestino sobre las resoluciones del sínodo romano en ACO I, II, 2, 5-20.

profesión de fe, acompañada de doce proposiciones, en las que se contenía lo que él debía reprobar [47]. Sin embargo, en este escrito y sobre todo en los doce «anatematismos» se encerraban precisamente las fórmulas específicas de la cristología ciriliana, que siempre habían parecido peligrosas a Nestorio. Aunque recibió el escrito de Cirilo, se negó absolutamente a pronunciarse y a renglón seguido puso a sus amigos antioquenos en conocimiento de las nuevas exigencias de Cirilo. Ellos vieron aquí una nueva prueba del apolinarismo de la cristología alejandrina, al que no era posible someterse. Los frentes se endurecieron.

Éfeso

Mientras los enviados de Cirilo portadores de las resoluciones del sínodo de Alejandría se hallaban todavía en camino a Constantinopla, llegó a manos de Cirilo un escrito de Teodosio II, en el que se le comunicaba que el emperador había invitado a todos los metropolitas de Oriente, juntamente con algunos obispos de su provincia, a reunirse en Éfeso —ciudad indicada por su posición favorable— para celebrar un sínodo general en Pentecostés del año 431 [48]. También a Roma y a Hipona fueron cursadas invitaciones, pero Agustín había muerto ya cuando fue despachado el escrito, y el obispo de Cartago, Capréolo, designó al diácono Bassula como representante de la Iglesia africana. El papa Celestino, que ya había dado a conocer su opinión en el caso de Nestorio, debía procurar ahora salvaguardar cuanto le fuera posible la autoridad de Roma, cosa que trató de lograr mediante cartas dirigidas al emperador y a los obispos congregados para el concilio, exhortándolos a la armonía. El papa veía una vez más su más sólido apoyo en Cirilo, al que designó como su verdadero representante en el concilio, puesto que dio instrucciones explícitas a sus legados oficiales para que se mantuviesen en el más estrecho contacto con el obispo de Alejandría y se atuvieran a sus decisiones [49].

47. Carta de Cirilo y los 12 anatematismos: ibid. I, I, 1, 33-42.
48. ACO I, I, 1, 73.
49. Cartas de Celestino en ACO I, II, 21-27, el escrito de invitación a Roma en ibid. 114-116.

Así, Cirilo se sintió verdadero dueño del concilio, cuya dirección no estuvo por tanto bajo la ley de la más rigurosa objetividad. Si él quería luchar por sus concepciones cristológicas, estaba en su pleno derecho. Sin embargo, el sesgo tomado por el concilio muestra que Cirilo estaba decidido a hacer triunfar estas ideas con métodos sumamente peligrosos. Un nutrido séquito de más de 40 obispos egipcios, de numerosos clérigos y monjes le serviría de respaldo. También Nestorio había llegado puntualmente acompañado de un grupo de obispos de Macedonia y de las provincias de Asia Menor. Con cierto retraso llegó el episcopado palestino, pero todavía faltaban los legados romanos y los amigos de Nestorio, los llamados orientales, o sea los obispos sirios con Juan de Antioquía, que anunció, sin embargo, por carta [50] su pronta llegada, retrasada por diversas dificultades en el viaje.

Pesa gravemente sobre Cirilo la circunstancia de no haber aguardado la llegada de la delegación pontificia ni la de los obispos antioquenos, sino que fijase por cuenta propia la fecha de apertura del concilio para el 22 de junio, contra la protesta expresa del representante del emperador, el *comes* Candidiano, así como de un grupo de 68 obispos [51]. Pero aun éstos se plegaron a su voluntad, y así se reunieron unos 150 obispos en la iglesia principal de Éfeso, a los que Candidiano, reiterando la protesta, leyó el escrito de invitación del emperador al concilio, que quedaba de este modo inugurado [52]. Sólo Nestorio y algunos pocos obispos se mantuvieron al margen del concilio, no obstante el reiterado requerimiento a comparecer; Nestorio declaró que sólo se presentaría cuando hubiesen llegado todos los obispos que estaban aún en camino.

Así, la primera sesión discurrió enteramente de acuerdo con los deseos de Cirilo. Tras recitarse la fórmula de fe de Nicea, se hizo pública, por iniciativa del presbítero Petros de Alejandría, la llamada segunda carta de Cirilo a Nestorio, y después de la correspondiente intervención de Cirilo, fueron dando los obis-

50. ACO I, I, 2, 8.
51. Ibid. I, IV, 27s; 32. La justificación posterior por Cirilo, de su proceder con respecto al emperador —*Apol. ad Theodos.*, ACO I, I, 3, 83— no está exenta de contradicciones.
52. Informe de los obispos al papa Celestino sobre la sesión de apertura: ACO I, I, 3, 4. Sobre la protesta de Candidiano: ibid. I, I, 2, 8.

pos, uno tras otro, su voto en el sentido de que el contenido de dicha carta concordaba con la profesión de fe de Nicea [53]. También fue leída en público la respuesta de Nestorio a la carta de Cirilo, y acto seguido fue reprobada como blasfema. Los obispos tomaron también conocimiento del escrito de Celestino a Nestorio, así como de la tercera carta de Cirilo junto con los doce anatematismos, todo lo cual fue incluido en las actas sin votación previa. Tras los informes de algunos obispos sobre ciertas declaraciones de Nestorio en conversaciones particulares, se formuló la sentencia, según la cual quedaba él «excluido de la dignidad episcopal y de toda reunión sacerdotal». En una carta «a Nestorio, nuevo Judas», se le comunicó la resolución de la asamblea. En un escrito redactado en un estilo rebosante de triunfo informó Cirilo a su comunidad alejandrina: «el enemigo de la fe» había caído [54].

Nestorio y algunos de sus amigos protestaron enérgicamente contra el proceder de la asamblea, inculpando de manera especial al obispo de Éfeso, Memnón. También el representante del emperador envió una relación a su señor y declaró ilegítimas y nulas las resoluciones de la asamblea episcopal [55]. Cuatro días después de esta sesión llegaron Juan de Antioquía y los obispos sirios. Cuando fueron informados de los hechos, convocó Juan una contraasamblea, en la que participaron unos 50 obispos, que ahora a su vez depusieron a Cirilo y a Memnón y pusieron en conocimiento de ello al emperador, así como al clero y al pueblo de Constantinopla. Teodosio II ordenó que todas las medidas tomadas hasta entonces fueran tenidas por nulas: él mismo enviaría un funcionario encargado de una investigación más minuciosa [56]. No obstante, la mayoría conciliar volvió a reunirse cuando, a primeros de julio, llegaron los legados pontificios. Éstos dieron a conocer el escrito de Celestino al concilio, tomaron conocimiento de las actas de 22 de junio y refrendaron con su firma la condenación de Nestorio [57]. Como Juan de Antioquía recusara reiteradas citaciones de Cirilo, porque quería aguardar

53. ACO I, I, 1, 25-31.
54. Ibid. I, I, 1, 31-54.
55. ACO I, I, 5, 13-15, I, IV, 33.
56. Ibid. I, I, 5, 119-127.
57. Ibid. I, I, 3, 53-57

la llegada de los funcionarios imperiales, él y los obispos sirios fueron excomulgados por la mayoría, de modo que ambos grupos se fulminaron mutuamente el anatema. En 6 cánones, la mayoría volvió a pronunciarse contra los adeptos de Nestorio y en un 7.º canon se prohibió para el futuro toda tentativa de redactar nuevas fórmulas de fe más allá del símbolo de Nicea. Se envió al papa Celestino un informe en el que se recapitulaba la actuación del concilio hasta aquella fecha [58].

Con esto había terminado su trabajo la mayoría ciriliana, pero no podían dispersarse antes de la llegada del funcionario imperial, que no se produjo hasta los primeros días de agosto. El *comes* Juan dio a conocer a los obispos de ambos grupos un edicto imperial que ordenaba la deposición de Nestorio, Cirilo y Memnón e intimaba a los demás obispos el regreso a sus respectivas sedes. Como hubiese violentas protestas sobre todo por parte de los adeptos de Cirilo, hizo Juan que los tres sobredichos fueran arrestados en el domicilio de Memnón [59]. Una vez que tampoco dio resultado una última tentativa del emperador con vistas a allanar las diferencias —había llamado a su presencia a Calcedonia a delegaciones de ambos grupos— en el mes de septiembre dio por clausurado el concilio. Pero entre tanto Cirilo había abandonado secretamente Éfeso, sin duda porque temía que en su ausencia se le pudiese nombrar un sucesor en Alejandría, como había sucedido ya a Nestorio [60]. Al objeto de ganarse la benevolencia de la corte, no vaciló en emprender una vasta acción de donativos entre las personalidades más influyentes de la capital, que más tarde fue calificada con amargas palabras de soborno por Nestorio y que gravó con enormes deudas a la Iglesia de Alejandría [61]. Nestorio, que había sido reemplazado por Maximiano en la sede de Constantinopla, hubo de regresar a su convento de Antioquía, más tarde fue desterrado a Petra en Idumea, y finalmente al desierto de Libia. Todavía vivía cuando se trató de hacer en Calcedonia lo que no se había

58. ACO I, I, 3, 24s. Relación a Celestino: ibid. 5-9; también: los cánones, COD 52-54.
59. ACO I, I, 3, 31s; I, IV, 53s.
60. Ibid. I, I, 7, 80.
61. Una lista de los regalos *(eulogias)* y de sus destinatarios en ACO I, IV, 222-225; cf. P. BATIFFOL, *Les présents de s. Cyrille à la cour de Constantinople*, BALAC 1 (1911) 247-264.

podido lograr en Éfeso, a saber, dar la verdadera solución al problema cristológico.

En medio de tantas y tan enojosas deficiencias humanas, el concilio de Éfeso significó un progreso en la cuestión cristológica. En primer lugar, los obispos, renunciando deliberadamente a una nueva fórmula de fe, designaron el símbolo de Nicea como la norma inamovible a que habrían de atenerse en el futuro todas las tentativas de profundización teológica. En segundo lugar, al declarar solemnemente que la segunda carta de Cirilo estaba en consonancia con el testimonio del símbolo de Nicea, reconocieron como obligatoria la doctrina de la *communicatio idiomatum*, así como la validez del título de *theotokos* otorgado a María. Finalmente, con la condenación de Nestorio orillaron ciertos peligros que su nuevo planteamiento cristológico creaba a la antigua fe de Nicea. Al reconocer los legados del papa Celestino esta toma de posición de los obispos reunidos en torno a Cirilo en Éfeso, le confiaron un peso decisivo que indicaba en cierto sentido la dirección que en lo sucesivo debería seguir la discusión cristológica. Si bien la aprobación de la segunda carta de Cirilo a Nestorio no sancionaba todas las fórmulas contenidas en ella ni tampoco todos sus conceptos, sin embargo, el concilio de Calcedonia pudo recurrir a ella y utilizarla para su esclarecedor y progresivo enunciado de la fe [62].

Tampoco fue inútil el trabajo de los obispos orientales agrupados en torno a Juan de Antioquía. Con vistas a justificar su actitud, habían presentado al funcionario imperial en Éfeso una progresión de fe, en la que confesaban a «un Cristo, un Hijo, un Señor», en el que ambas naturalezas estaban unidas sin confusión y que, «en razón de esta unión», la santísima Virgen es *theotokos* [63]. Dadas las peculiares circunstancias de Éfeso no tuvo efecto inmediato esta importante formulación por parte de los antioquenos, pero cuando dos años después se concluyó la paz entre Antioquía y Alejandría, esta fórmula de fe constituyó la base sobre la cual fue posible la reconciliación.

Nunca se deplorará bastante que en Éfeso no se llagara a una discusión objetiva y desapasionada entre Nestorio y sus amigos por un lado y el grupo de Cirilo por otro. Con tal discusión habría quizá aparecido claro que el contraste teológico entre ambas partes estaba condicionado por la falta de una terminología depurada y bien perfilada. Quizá habría reconocido Nestorio que la tradición descuidada por él conocía perfectamente el título de *theotokos* y consiguientemente la *communicatio idiomatum*, y quizá habría constatado Cirilo que Nestorio había luchado con toda seriedad por la inteligencia de la unidad substancial de las dos naturalezas en Cristo y que por consiguiente estaba mucho más próximo a la ortodoxia de lo que parecía a primera vista. Que en lugar de esto se estigmatizara a Nestorio como «nuevo Judas» y como «blasfemo» proyecta una sombra siniestra sobre Éfeso. Cuando más tarde Nestorio conoció en el destierro la *Epistula ad Flavianum* del papa León, protestó inmediatamente en una carta a la población de Constantinopla que estaba de acuerdo con la cristología de León y de Flavio [64]. Su defensa, que se ha conservado en el (reelaborado) *Liber Heraclidis*, no permite en todo caso reconocer un progreso substancial más allá de las posiciones que había alcanzado ya en 431 [65].

VIII. De Éfeso a Calcedonia

FUENTES: Como en el cap. VII, además J. Flemming, *Die Akten des Ephesinischen Konzils vom Jahre 449*, Gotinga 1917; las actas del concilio de Calcedonia en ACO II, vol. 1-6, Berlín 1933-38, y en esta colección (II 5) Liberatus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianistarum; Gesta de nomine Acacii vel Breviculum Eutychianistarum*, en CSEL 35, 440-453. Los escritos de Teodoreto de Ciro en PG 75-76; 83; para la *Expositio fidei*, cf. J.C. Otto, *Corpus apologetarum* 4, Jena ^{3}1880, reimpr. Wiesbaden 1969; las cartas de Teodoreto, pub. por Y. Azéma, en SChr 44, 98, 111, París 1955-65. Edición por separado de las correspondientes cartas de León Magno, *Tomus ad Flavianum; Contra Eutychis haeresim*, pub. por C. Silva-Tarouca en *Textus et Docum.* 9, 15, 20, Roma 1932, 1934, 1935, o bien en ACO II, 1-4, lista II 4, 170s.

BIBLIOGRAFÍA: como en el cap. VII y además M. Richard, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, en RSPhTh 25 (1936) 459-481; C. da Mazzarino, *La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica*, Roma

62. Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 417.
63. ACO I, 1, 7, 70.
64. En F. Nau, *Le Livre d'Héraclide de Damas* 373s.
65. S.A. Grillmeier, o c 433-452, en particular 452.

1941; H. DÖRRIES, *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, en NAG phil.-hist. Kl 3 (1955) 35-92; L. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, en ZKG 67 (1955-1956) 252-287. M. JUGIE, *Eutychès et Eutychianisme*, en DThC 5, 1582-1609; id., *Monophysisme*, ibid. 10, 2217-2306; E. SCHWARTZ, *Der Prozess des Eutyches*, en SAM 5, Munich 1929; R. DRAGUET, *La christologie d'Eutychès d'après les actes du synode de Flavien (448)*, en Byz (B) 6 (1931) 441-457; M.J. NICOLAS, *La doctrine christologique de saint Léon le Grand*, en RThom 51 (1951) 609-660; TH. ŠAGI-BUNIĆ, *Deus perfectus et homo perfectus, a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Roma 1965. R. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, Londres 1953; A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon* I-III, Wurzburgo ²1960, aquí III, 828-865, bibliog. de A. SCHÖNMETZER; K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres 1965; W.H.C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972.

Aproximación entre Antioquía y Alejandría

Cuando el papa Celestino, en marzo de 432, en cartas dirigidas a los participantes en el concilio de Éfeso, al emperador y al nuevo obispo de Constantinopla, Maximiano, se congratulaba por los buenos resultados de las tareas del Concilio [1], estaba a ojos vistas poco informado sobre la verdadera situación en Oriente. Las partes contendientes se habían separado totalmente irreconciliadas y cada grupo siguió formulando como condición previa para la paz una exigencia que era rechazada decididamente por la parte contraria. Los antioquenos insistían en que Cirilo debía revocar los doce anatematismos, mientras que éste exigía el asentimiento expreso de los orientales a la condenación de Nestorio. Y mientras tanto seguía sin resolver y en espera de estudio el problema cristológico.

A pesar de todo, se llegó relativamente pronto a una aproximación substancial entre Antioquía y Alejandría, gracias sobre todo a los esfuerzos del emperador y luego también a la animada actividad mediadora del anciano obispo de Berea, Acacio [2], que gozaba de gran prestigio cerca de las dos partes contendientes. Teodosio II envió como delegado especial a Aristolao, con el encargo de exhortar ahincadamente a los dos jefes de partido a

1. CELESTINO, *Ep.* 22-24.
2. Cf. G. BARDY, *Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne*, RevSR 18 (1938) 2-45.

reanudar las negociaciones, y al mismo tiempo utilizó también a Simeón Estilita en la acción pacificadora [3].

Ya en una primera reacción de Cirilo a una carta de Acacio creyó descubrir éste una cierta buena disposición del alejandrino para la reconciliación: si en Antioquía se daba el asentimiento a la deposición y condenación de Nestorio, se podía tener por liquidada y olvidada la disputa anterior. Por iniciativa del obispo de Berea, envió Juan de Antioquía al obispo Pablo de Emesa a Cirilo, con un escrito en el que estaba incluido el símbolo elaborado anteriormente en Éfeso por los orientales, y que por tanto contenía ya el reconocimiento del título de *theotokos*. Además, en la carta se daba el visto bueno a la deposición de Nestorio, se condenaban sus doctrinas y se reconocía la consagración de Maximiano como su sucesor [4].

A esta amplia condescendencia de los orientales respondió Cirilo lleno de júbilo, declarando que al fin reinaba la misma fe en las Iglesias de Antioquía y de Alejandría. Significaba además una importante concesión por su parte el que en su respuesta ni siquiera mencionase los anatematismos contra Nestorio, lo cual quería decir que ya no reclamaba su aceptación [5]. Inmediatamente se informó tanto al emperador Teodosio como al papa Sixto III (432-440) sobre la unión que se había logrado, y el papa felicitó a los dos obispos jefes de fila, aprobando así indirectamente la fórmula de fe que había hecho posible la conclusión de la paz [6].

Ahora bien, para el mantenimiento de aquella paz era de importancia capital el que la unión proclamada por los dos portavoces fuese reconocida por sus respectivos adeptos en el episcopado. Los obispos egipcios no opusieron ninguna dificultad, pero algunos obispos no egipcios partidarios de Cirilo, sobre todo Acacio de Melitene, que ya en Éfeso había actuado como el más encarnizado adversario de Nestorio, estaban sumamente preocupados, temiendo que fueran retirados de la discusión los anatematismos y la fórmula ciriliana sobre la «naturaleza una del

3. Teodosio II a Simeón Estilita, ACO I, 1, 4, 5-6.
4. ACO I, 1, 4, 7-9.
5. Escrito de Cirilo, ibid. I, 1, 4, 15-20.
6. Las cartas de SIXTO III en ACO I, 2, 107-110.

Logos hecha carne», lo cual podría facilitar una recaída en el nestorianismo. Cirilo trató con éxito, mediante una serie de cartas, de disipar aquellas preocupaciones [7].

Mucho más difícil le resultó a Juan de Antioquía ganar para el reconocimiento de la unión a todos los obispos del ámbito sirio. El metropolita Alejandro de Hierápolis siguió exigiendo como antes la revocación de los anatematismos de Cirilo, y los obispos de Tarso y de Tyana se dirigieron incluso como representantes de un grupo de oposición a Sixto III, a fin de lograr que fuese condenado el alejandrino [8]. Sin embargo, la mayoría de los orientales se mostró al fin dispuesta a reconocer la unión de 433, debido a la actitud que acabó por adoptar el teólogo más destacado entre ellos, el obispo Teodoreto de Tiro, hombre de gran integridad y de profunda religiosidad [9]. Sus reparos contra la cristología de Cirilo tenían sus más hondas raíces en los anatematismos de Cirilo contra Nestorio, en los cuales descubría el apolinarismo, puesto que hablaban de una mezcla (κρᾶσις) de las dos naturalezas, lo cual, según él, llevaba inevitablemente al monofisismo. Sólo cuando Cirilo dejó ya de insistir en los anatematismos y Teodoreto fue gradualmente reconociendo que para Cirilo no eran en realidad sinónimos los términos de φύσις e ὑπόστασις, y, en fin, bajo el constante apremio de Juan de Antioquía, de Acacio de Berea, de Simeón Estilita y monjes amigos, se declaró dispuesto a suscribir la fórmula de unión. Teodoreto informó incluso personalmente de su decisión a Cirilo, aunque no creía deber adherirse a la condenación de Nestorio [10].

Dado que también Andrés de Samosata, que hasta entonces había igualmente recusado los anatematismos de Cirilo, gracias a su labor teológica llegó a una inteligencia más profunda de las fórmulas de «una hipóstasis» y «dos naturales», sólo quedó

7. CIRILO, *Ep.* 40, 44-46, 50, 55, 67; en parte ACO I, 1, 4, 20-37; I, 1, 3, 90-101; I, 1, 6, 153-162.

8. Alejandro de Hierápolis a Acacio de Berea: ACO I, 4, 18; la carta del papa Sixto ibid. 145-148.

9. Sobre el desarrollo de su cristología cf. sobre todo M. RICHARD, RSPhTh 25 (1936) 459-481, y A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* 419-427.

10. A la crítica de los anatematismos por Teodoreto respondió CIRILO en el *Apologeticus contra Theodoretum*, ACO I, 1, 6, 107-146. En su *Ep.* 112 (SChr 111, 46-56) otrece TEODORETO una panorámica de su postura con respecto a ellos hasta 449. La intervención de los monjes: ACO I, 4, 170, cf. M. RICHARD, MSR 3 (1946) 147-156.

ya en la oposición una exigua minoría agrupada en torno a Alejandro de Hierápolis [11]. Y como de ella partieran constantemente nuevos conatos de alteración del orden, Juan de Antioquía logró que Alejandro fuese enviado al exilio juntamente con otros pocos obispos.

Teodosio II creyó deber sacar las consecuencias de la posición entonces alcanzada, y así en 436 promulgó un severo edicto contra los nestorianos, en el que se prohibía la posesión, la lectura y la propagación de los escritos de Nestorio y se ordenaba que fuesen entregados a las llamas [12].

La paz lograda tan laboriosamente se vio de nuevo amenazada cuando el año 435 estalló una violenta discusión sobre la ortodoxia del obispo Teodoro de Mopsuestia, fallecido ya el año 428 [13]. La disputa fue suscitada por dos presbíteros armenios, que se dirigieron al nuevo obispo de Contastinopla, Proclo (en funciones desde 434), preguntándole qué había que pensar de la ortodoxia de Teodoro, contra cuyos escritos habían puesto en guardia los obispos Acacio de Melitene y Rabbula de Edesa. Proclo redactó seguidamente un tratado, en el que adoptaba una postura mediadora entre la cristología «antioquena» y la «alejandrina» [14]. En dicho tratado condenaba también algunos extractos de escritos de Teodoro, aunque sin mencionarlo por su nombre. Contra la condenación de aquellas sentencias se opuso sin embargo el obispo Ibas de Edesa, sucesor de Rabbula desde 435 y antioqueno decidido, que había traducido y propagado en Armenia los escritos de Teodoro [15]. Entonces Proclo se dirigió también a Juan de Antioquía y le rogó que aprobase la doctrina contenida en el *Tomus* y la condenación de las sentencias de Teodoro. A esta condenación se opusieron los antioquenos, que estimaban que no era decoroso someter a juicio a un difunto, que había muerto en paz con la Iglesia, y añadían que algunos extractos de Teodoro sacados de su contexto eran susceptibles

11. Sobre Andrés de Samosata, véase A. GRILLMEIER, o.c. 427-432, y L. ABRAMOWSKI, OrChr 41 (1957) 51-64.

12. Cod. Theod. 16, 5, 66.

13. Importante para la cronología de los acontecimientos: L. ABRAMOWSKI, ZKG 67 (1955/56) 252-287.

14. Es el llamado *Tomus and Armenios*, en ACO IV, 2, 187-195; sobre Proclo, a este propósito, M. RICHARD, RHE 38 (1942) 303-331, y V. INGLESIAN, OrChr 41 (1957) 35-50.

15. Carta de Ibas al obispo persa de Mario: ACO II, 1, 3, 32-34.

de interpretación perfectamente ortodoxa. Fue, en cambio, de mayor trascendencia teológica el hecho de que Juan diese su asentimiento a la fórmula cristológica propuesta por Proclo: «Sólo reconozco *un* Hijo... y confieso *una* hipóstasis del Verbo encarnado.» Aquí se había substituido la φύσις ciriliana por ὑπόστασις, y el asenso de los antioquenos era un importante paso hacia una fórmula que pudiese ser reconocida por ambas partes. Dado que tampoco Cirilo insistió en una condenación explícita de Teodoro, quedó liquidada la controversia y durante algunos años reinó la paz entre Alejandría, Antioquía y Constantinopla [16].

Auge del monofisismo

Cuando el año 446 se inició una nueva fase en la discusión sobre la cuestión cristológica, ya no contaban entre los vivos algunos de los anteriores jefes de fila. En Antioquía había sucedido a Juan (fallecido en 442) su sobrino Domno; el puesto de Cirilo († 444) había sido ocupado por Dióscoro, una de las figuras más problemáticas del siglo en el episcopado oriental; y Flaviano era obispo de la corte imperial desde el año 446. En esta corte se había presentado desde hacía algún tiempo el abad Eutiques [17] como heraldo de una cristología «alejandrina» extrema, que por cierto no estaba en condiciones de fundamentar con un sólido saber teológico. Su tesis básica era que no se debía ir más allá del símbolo de Nicea y de la decisión de Éfeso (con lo que se refería a la fórmula de unión de 433); resumía su propia tesis cristológica en esta frase reiterada hasta la saciedad: «Confieso que nuestro Señor constaba de dos naturalezas antes de la unión, pero después de la unión confieso una sola naturaleza» [18].

Dado que Eutiques disponía de un considerable séquito entre los monjes de la capital y mantenía buenas relaciones con el intrigante ministro Crisafio, su ahijado, resultaba peligroso oponerse a su doctrina, que revelaba una inconfundible tendencia monofisita. A este paso se aventuró, sin embargo, Teodoreto de Ciro, que, frente al débil Domno destacaba aún más como la figura más sobresaliente de los antioquenos. Así, el año 447 publicó un voluminoso trabajo cristológico, al que puso por título *Eranistes* (= El mendigo) [19]. En este diálogo propone el mendigo la idea de que en Cristo la divinidad y la humanidad forman una sola naturaleza, ya que la naturaleza divina había asumido en sí la humana como el mar asume en sí una gota de agua. El interlocutor ortodoxo le opone que las dos naturalezas no se mezclan al unirse y que la naturaleza divina es inmutable e impasible, respaldando su exposición con abundantes citas de los escritos de los padres.

Inmediatamente se comprendió tanto en Constantinopla como en Alejandría que en adelante sería Teodoreto el verdadero adversario a eliminar, si se quería el triunfo de la cristología monofisita, Dióscoro exigió a Domno en términos tajantes la deposición inmediata de Teodoreto y la aprobación de los anatematismos de Cirilo. Sin embargo, la respuesta tranquila y firme de los dos antioquenos a Dióscoro no dejaba la menor duda de que no se quería en modo alguno sacrificar la unión de 433 [20].

El obispo Flaviano conocía desde luego el punto de vista de Eutiques, pero, siendo como era débil de carácter, en un principio evitó pronunciarse sobre ella, aunque luego, en noviembre de 488, el obispo de Dorilea, Eusebio, conocido ya desde los dias constantinopolitanos de Nestorio, formuló contra Eutiques ante el sínodo endemousa la acusación de rechazar la doctrina de las dos naturalezas en Cristo, tal como estaba consignada en la segunda carta de Cirilo a Nestorio, así como en la fórmula de unión de 433 [21].

Tras algunas evasivas compareció finalmente Eutiques, acompañado de un imponente séquito de monjes y funcionarios, ante el tribunal sinodal; en un principio trató de escabullirse con una profesión de fe formulada en términos anodinos y con una pro-

16. La postura de los antioquenos en una carta de Juan a Cirilo: *Ep.* 67 entre las cartas de éste; cf. CIRILO, *Ep.* 72; sobre el tema en conjunto, E. SCHWARTZ, *Konzilsstudien*, Estrasburgo 1914, p. 62-67.

17. Sobre Eutiques cf. la bibliogr. en A. VAN ROEY, DHGE 16, 87-91.

18. ACO II, 1, 1, 143. ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.

19. PG 83, 27-336, cf. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mops.* 166-168.

20. Cf. TEODORETO, *Ep.* 82s 85s 92-96 99 100 103s 106 (ahora todas en SChr 98 y 111).

21. ACO II, 2, 1, 3. Para el conocimiento del transcurso del proceso es fundamental E. SCHWARTZ, *Der Prozess des Eutyches*, Munich 1929.

testa general de ortodoxia, pero luego le fue dirigida en términos precisos la pregunta de si aceptaba las fórmulas «de dos naturalezas» *así como* «las dos naturalezas». Ante su denegación, le fue retirada por el sínodo la dignidad sacerdotal y abacial y fue fulminado con el anatema [22]. Entonces recurrió Eutiques a una gran acción de protesta, que daría a su caso resonancia en toda la Iglesia. En una serie de cartas [23] dirigidas a los obispos de Alejandría, de Jerusalén, de Tesalónica, a Pedro Crisólogo de Ravena y al papa León I pronunció una conmovida lamentación, según la cual, a él, septuagenario, se le quería excluir del número de los que profesaban la fe ortodoxa, siendo así que él sólo quería atenerse firmemente a la fe de Nicea y de Éfeso. Además supo poner hábilmente en juego sus relaciones con Crisafio, que inclinó al emperador totalmente en favor de Eutiques y logró en fin ganarlo para la idea de un nuevo concilio, idea que sin duda provenía de Eutiques mismo.

El obispo Flavio trató de oponerse a tal idea y en este sentido se dirigió al papa León, pero ya era demasiado tarde. El emperador, con un edicto de 30 de marzo de 449, fijó el comienzo del concilio para el 1.º de agosto; el lugar de reunión de la asamblea sería de nuevo Éfeso. Invitaciones especiales fueron cursadas al archimandrita sirio Barsumas, que se había acreditado en la lucha contra la herejía de Nestorio y al que, contra toda costumbre, se le concedió un asiento y derecho al voto en el sínodo del imperio. Se rogó a Dióscoro que llevase en su acompañamiento 20 obispos egipcios y a la vez le fue comunicado que se había prohibido la asistencia a Teodoreto de Ciro [24]. De esta manera se dejaba bochornosamente fuera de juego al teólogo más destacado de la parte contraria. El objetivo era claro: sin el menor riesgo había que rehabilitar a Eutiques, había que deponer a Flaviano y debilitar y hacer inofensivos a todos los «nestorianos».

San León Magno, tan luego recibió la invitación, nombró legados suyos al obispo Julio de Putéolos, al presbítero Renato y al diácono Hílaro, su sucesor, a los que entregó cartas para

22. Las actas del sínodo: ACO II, 1, 1, 124-144.

23. ACO II, 1, 1, 175, II, 1, 2, 45s; sólo se ha conservado la carta al papa León: ibid. II, 4, 143s.

24. El decreto de convocación del emperador: ACO II, 1, 1, 69; la invitación a Barsuma ibid. II, 1, 1, 71; a Dióscoro II, 1, 1, 69.

diversas personalidades de la capital, así como para el emperador y para el obispo Flaviano. Dado que éste había vuelto todavía a señalar apremiantemente al papa el peligro, trataba León de inducir al emperador a renunciar al concilio, pero en vano. La carta a Flaviano era la gran *Epistola dogmatica ad Flavianum*, llamada también *Tomus Leonis*, que formulaba la postura romana tocante al problema cristológico [25]. Los temores de Flaviano se vieron confirmados nuevamente cuando el emperador, el 6 de agosto de 449, confió a Dióscoro la presidencia del sínodo imperial, que dos días después se reunió en la misma Iglesia que hacía 18 años [26]. El mero aspecto externo era ya oprimente. El emperador había dispuesto un fuerte contingente de policía a las órdenes del ministro Elpidio, Eutiques había enviado su séquito monástico de la capital a Éfeso, Barsumas encabezaba un grupo de monjes sirios, y Dióscoro llevó consigo un destacamento de los parabolani alejandrinos, miembros de una asociación de enfermeros, que se empleaban también con otros objetos.

Ya el primer día de sesiones dio a conocer Dióscoro en qué estilo tenía intención de presidir el sínodo. Sin ningún género de consideraciones hizo caso omiso del deseo de los legados pontificios, que al comienzo querían leer públicamente el escrito de León. En lugar de escuchar a Eusebio de Dorilea, que a la sola mención de su nombre fue abrumado con invectivas e improperios, se permitió al acusado hacer una exposición de lo ocurrido en el sínodo de Constantinopla, en la que se desfiguraba burdamente la verdad. Luego dio orden Dióscoro de que se pasase a la votación sobre la ortodoxia de Eutiques, que fue confirmada por 113 votos de entre los 140 participantes, con lo que quedó rehabilitado [27]. Entonces se leyó el canon 7.º del concilio de Éfeso de 431, que prohibía añadir nada a la fe de Nicea o modificar algo de ella. Dióscoro declaró que Flaviano y Eusebio habían faltado a esta prescripción, por lo cual quedaban depuestos, cosa que debían confirmar con su firma los obispos. Como Flaviano protestara contra este proceder y el diácono romano hiciera resonar

25. Las cartas de LEÓN, *Ep.* 28-35; ACO II, 4, 6ss.

26. El escrito de nombramiento a Dióscoro en J. FLEMMING, o.c. 5, una rápida ojeada sobre el transcurso del sínodo por J. LIÉBAERT, DHGE 15, 574-579.

27. ACO II, 1, 1, 90s 94-96 182-186. Sobre el número de participantes véase E. Ho-

en la Iglesia su *contradicitur* y también algunos obispos expresaran sus reparos, hizo Dióscoro abrir las puertas de la iglesia, en la que irrumpieron soldados, monjes vociferantes y una multitud que lanzaba gritos. En medio de aquel tumulto los obispos, intimidados, refrendaron con su firma la sentencia de deposición de Eusebio y de Flaviano, que fue personalmente amenazado por Barsumas. Acto seguido fue desterrado y poco después moría camino del exilio [28]

En otra sesión, en la que se negaron a participar los legados romanos, logró Dióscoro con el mismo método su último objetivo, la proscripción de los obispos Ibas y Teodoreto, que estaban ausentes, y de Domno de Antioquía. Los monjes secuaces de Dióscoro pidieron a gritos que se les condenara por «nestorianismo» y Dióscoro declaró cínicamente que aquellos gritos habían sido inspirados por Dios [29]. Con este acto de deposición de los tres antioquenos de primera fila quedaba anulada la unión de 433: según todas las apariencias, la corriente monofisita había logrado un éxito triunfal. Cuando el papa León tuvo conocimiento, por la relación de su diácono Hílaro, del transcurso de aquel sínodo imperial, sólo halló una palabra para calificarlo: no había sido, dijo, un *iudicium*, sino un *latrocinium* [30]. Y con el nombre de latrocinio ha pasado este sínodo a la historia.

El sínodo ecuménico de Calcedonia (451)

No sin sorpresa se comprueba la poca importancia que daba el alejandrino Dióscoro a la actitud de Roma cuando trataba de imponer la cristología monofisita como la única valedera. También aquí revela su procedimiento cuán lejos estaba de la personalidad de su predecesor Cirilo. El atropello cometido contra los legados pontificios y la condenación del papa León que había tramado en Éfeso pesarían gravemente sobre él cuando fuera

NIGMANN, Byz (B) 16 (1944) 34-37.

28. ACO II, 1, 1, 191; II, 5, 118. Sobre el fin de Flaviano véase H. CHADWICK, JThS NS 6 (1955) 17-34.

29. Sobre esta sesión informan principalmente las actas sirias, véase J. FLEMMING, o.c. 6s 13-19 57 61-69 87 91-105 123-128 131-151. Sobre el papel de los monjes en este sínodo, cf. el estudio circunstanciado de H. BACHT, *Chalkedon II*, 221-231.

30. El dicho de León sobre el *latrocinium:* ACO II, 4, 51; también los griegos lo llamaron pronto λῃστρικὴ σύνοδος: CIRILO ESCITOPOL., *Vita s. Euthymii* 27; *Vita Sabae* 56.

objeto del juicio condenatorio de Calcedonia. Quizá se hallaba todavía en viaje de regreso a Alejandría, cuando ya estaba en camino la apelación de Flaviano a san León Magno, a la que no tardó en seguir también la de Teodoreto de Ciro [31].

El papa puso inmediatamente en práctica la sugerencia de Flaviano, de convocar un nuevo concilio. Una vez que un sínodo romano hubo condenado severamente el 27 de noviembre de 449 las resoluciones adoptadas en Éfeso, se dirigió con cartas al emperador, a la hermana de éste, Pulqueria, al clero y monjes de la capital fieles a Flaviano [32]. Pidió con toda insistencia al emperador que anulase desde el primer momento las decisiones tomadas en Éfeso, hasta tanto se volviera a restablecer la unidad de la fe en un gran concilio que se había de celebrar en Italia y en el que participarían obispos *ex toto orbe terrarum.*

Como el emperador, pese a un nuevo requerimiento del papa, se escudara en el silencio, san León Magno le notificó su intención a través de Valentiniano III y la emperatriz Gala Placidia, a los que Teodosio II respondió fríamente que en Éfeso no se había lesionado el derecho y que además el patriarca de Roma no tenía por qué inmiscuirse en los asuntos de Oriente [33]. Pero León I, se mantuvo intransigente. En un escrito al obispo Anatolio de Constantinopla, que había comunicado al papa haber sucedido a Flaviano, le exigía una profesión de fe que estuviera en conformidad con las enseñanzas de la *Epistola ad Flavianum*, y notificaba que una delegación romana rogaría al emperador que convocase un concilio general en Italia [34]. Los legados no pudieron ya desempeñar su encargo. Teodosio II había fallecido a fines de julio de resultas de una caída y le había sucedido en el gobierno del imperio de Oriente su enérgica hermana Pulqueria, que cuatro semanas después tomó por esposo al oficial ilírico Marciano y lo hizo proclamar emperador. Con este cambio en la cumbre del imperio se produjo también inmediatamente una completa mutación en la situación general de la política eclesiástica en Oriente.

31. La apelación de Flaviano, en ACO II, 2, 1, 77-79, fue transmitida al papa por Hílaro. El escrito de Teodoreto, *Ep.* 113 (SChr 111, 56-66).

32. Son las cartas 44s 50s; ACO II, 4, 19-25.

33. Entre las cartas de León, las *Ep.* 54 58 62.

34. *Ep.* 69; ACO II, 4, 30.

Hacía ya bastante tiempo que Pulqueria desaprobaba la línea de política eclesiástica de su hermano, inspirada por el ministro Crisafio. Hizo comparecer a éste ante los tribunales, que tuvieron sobrados motivos para dictar su sentencia de muerte [35]. Los obispos depuestos y desterrados en Éfeso fueron reintegrados a sus sedes, entre ellos Teodoreto y Eusebio de Dorilea, que inmediatamente abogaron también por un nuevo concilio. Eutiques fue recluido en un monasterio cerca de la capital, y el obispo Anatolio se distanció entonces claramente de Dióscoro de Alejandría, que perdió así el último apoyo que le restaba.

El emperador Marciano, ya en su primer escrito al papa León, en el que comunicaba su elevación al trono imperial, declaró que estaba de acuerdo con el proyecto de convocar un nuevo concilio, y en el mismo sentido escribió también la emperatriz Pulqueria [36]. Sin embargo, el nuevo viraje tan sorprendentemente favorable producido en Oriente hizo que no pareciese ya tan apremiante al papa un sínodo general, por lo cual san León respondió al emperador que por el momento tuviese a bien desistir de la convocación de un sínodo general, que los legados pontificios podían poner todavía en claro lo que aún estuviese por arreglar [37]. Ahora bien, Marciano había ya entre tanto informado a su patriarca Anatolio de que, con la anuencia del papa, tenía intención de convocar un sínodo del imperio en Nicea [38]. León I se enteró de ello con cierta desazón, pero con todo dio su visto bueno y notificó claramente que estaba resuelto a hacer todo lo posible para que no volvieran a producirse incidentes como los de Éfeso. Dejó bien sentado que esta vez sus legados presidirían el concilio en nombre del papa y como sus omnímodos representantes. En su escrito a los previstos participantes del concilio precisó ya en cierta medida los quehaceres que se planteaban a la asamblea de los obispos. Repondrían solemnemente en su cargo y dignidad a los obispos que por su fidelidad a la fe habían sido objeto de vejaciones en Éfeso; tocante a la doctrina de la encarnación, la asamblea se orientaría conforme a lo que él había expuesto ya por extenso en su *Epistula ad Flavianum;* bajo la presidencia de sus legados había que evitar todo lo que estuviera en contradicción con la fe y los cánones [39]. La cosa era sobradamente clara: Esta vez ningún Dióscoro pasaría por alto con tanto desprecio la autoridad del papa, como había sucedido tres años antes en Éfeso. Numerosos obispos había acudido ya a Nicea el 1.º de septiembre de 451 y aguardaban al emperador, que había anunciado su asistencia. Sin embargo, dado que los negocios de Estado reclamaban con frecuencia su presencia en la capital, convocó el emperador a los obispos a Calcedonia — elegida por su cómoda situación en el Bósforo — donde el 8 de octubre de 451 se reunieron para la sesión de apertura en la iglesia de santa Eufemia [40].

El concilio de Calcedonia, con unos 450 participantes [41], era la asamblea eclesiástica más imponente que había tenido lugar en la historia. Aunque sólo seis de sus miembros procedían del Occidente latino, desde un principio constó el carácter ecuménico del sínodo, puesto que el papa León I había garantizado de forma inequívoca su presencia en el concilio [42]. Así, al comienzo de la primera sesión tomó la palabra el obispo Pascasino como legado del papa y declaró que «por instrucción del obispo de Roma» solicitaba que fuese denegada a Dióscoro la voz y el voto en aquel concilio. Con ello quedaba abierto el proceso contra el obispo de Alejandría, que quedó concluido en la tercera sesión. La discusión no transcurrió en modo alguno en una sola dirección ni apaciblemente, puesto que los obispos egipcios trataban todavía de justificar su proceder en Éfeso, y el mismo Dióscoro pudo tomar la palabra repetidas veces. Cuando los obispos que habían condenado a Flaviano se confesaron culpables y pidieron perdón al concilio, Dióscoro se negó a adherirse a ellos y ya no volvió a aparecer en la tercera sesión, aunque una de-

35. Véase P. GOUBERT, *Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios: Chalkedon I,* 303-321.

36. ACO II, 1, 1, 10; II, 3, 1, 17-20.

37. LEÓN, *Ep.* 82-86: ACO II, 4, 41-45. Se trataba de cuestiones disciplinarias, como la readmisión de los eutiquianos y la rehabilitación de los obispos Teodoreto e Ibas.

38. A Anatolio: ACO II, 3, 1, 17-20.

39. LEÓN I, *Ep.* 89s 92s 95; ACO II, 4, 47-52.

40. Sobre el traslado del concilio: ACO II, 1, 1, 29s; A.M. SCHNEIDER, *Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon: Chalkedon I,* 291-302.

41. Sobre las cifras fluctuantes cf. V. LAURENT, *Le nombre des Pères du Concile de Chalcédoine,* «Acad. Roumaine, Bull. section hist.» 26 (Bucarest 1945) 33-46.

42. León I en la carta a Marciano (ACO II, 4, 48): *...in his fratribus quos direxi... mea sit aestimanda praesentia.* Véase M. GOEMANS, *Chalkedon als «Allgemeines Konzil». Chalkedon I,* 251-289.

legación lo había requerido por tres veces a comparecer. Así, Pascasino declaró finalmente en nombre de León I que Dióscoro quedaba despojado de su dignidad sacerdotal y episcopal. Anatolio fue el primero que se adhirió a esta sentencia, seguido luego por 192 obispos con análogas declaraciones; el decreto de deposición fue firmado por 308 obispos.

El emperador fue informado del transcurso del proceso, y poco después fue Dióscoro desterrado a Gangra en Paflagonia, donde murió el año 454 [43]. Ya en la primera sesión había sido rehabilitado Flaviano, y a Teodoreto de Ciro, al que el papa había ya justificado, le fue asignado con énfasis un puesto, no sin manifestaciones de desagrado de algunos partidarios de Dióscoro [44]. Dado que el emperador había dejado al arbitrio del concilio decidir sobre el caso de obispos como Juvenal de Jerusalén y otros, que eran especialmente responsables de lo sucedido en Éfeso, los conciliares se mostraron dispuestos a permitirles participar en el concilio. Un grupo de monjes de Constantinopla siguieron negándose resueltamente a condenar a Eutiques, y sólo el 20 de octubre se les conminó con la excomunión, caso que en el plazo de 30 días no reconocieran las resoluciones del concilio [45].

Estas cuestiones personales debían pasar a segundo término en vista del gran tema teológico sobre el que el concilio tenía que pronunciarse ineludiblemente. Ya el segundo día de sesiones, el 10 de octubre, apareció claro que el emperador tenía sobre la manera de pronunciarse ideas diferentes de las de la gran mayoría de los obispos. Al comienzo de la sesión presentaron sus comisarios la solicitud de que los obispos elaboraran una exposición de la fe ortodoxa, o sea una nueva fórmula de fe. Los padres del concilio, en cambio, eran de parecer de que en el símbolo de Nicea, en la profesión de fe de los 150 padres de Constantinopla, en las cartas de Cirilo a Nestorio y en el *Tomus Leonis* estaba formulada con tanta validez la verdadera fe, que no había por qué intentar una nueva declaración. Fueron leídos en público los documentos mencionados, después de lo cual se reconoció con aclamaciones a grandes voces que Cirilo y León enseñaban lo mismo, que Pedro había hablado por boca de León. Sin embargo, algunos obispos de Palestina y de Iliria solicitaron explicaciones de algunas fórmulas de León y así se acordó que Anatolio con algunos obispos procurasen esclarecer estos puntos los días siguientes [46].

Como también en la cuarta sesión volvieran los funcionarios imperiales a la cuestión de la fórmula de fe, los obispos dieron a conocer nuevamente que consideraban como documento suficiente la *Epistula* de León. Sólo 13 obispos egipcios declararon no hallarse en condiciones de suscribir el *Tomus Leonis* y de volver a Alejandría con aquella fórmula [47].

Luego, la sesión quinta (22.10) condujo al concilio a un estadio sumamente crítico. Por un lado estaba el claro deseo del emperador de que se ofreciese una nueva fórmula de fe, porque sólo así creía posible llegar a una unión y al allanamiento de la diferencia existente hasta entonces. Por otro lado, la inmensa mayoría de los obispos no querían que se fuese más allá del símbolo de Nicea. En la apreciación del *Tomus Leonis* hubo además divergencias de opinión entre los obispos. Mientras que los legados romanos trataban de obtener que fuese reconocido como una explicación de la fe de Nicea, un grupo de obispos griegos capitaneados por Anatolio se negaban a reconocerle este rango y proponían un esquema propio, al que los legados a su vez se negaban a dar su asentimiento. Vino así a agudizarse de tal manera la situación que los representantes de Roma amenazaron con marcharse para celebrar el concilio de Occidente.

Entonces intervino nuevamente el emperador e insistió en que estimaba absolutamente necesario que fuese aprobada una fórmula de fe; o bien cada metropolita podía proponer tal fórmula, o bien una comisión podría elaborar una fórmula aceptable para todos los participantes en el concilio; si esto no era posible, también él quería que se celebrase un sínodo en Occidente. Acto seguido designó el concilio a 23 obispos, que al cabo de tres días pudieron presentar ya el definitivo símbolo de Calcedonia, aceptado también por los legados romanos, ya que en él se tomaba

43 Las actas sobre Dióscoro ACO II, 1, 1, 65-70, II, 1, 2, 15-42
44. ACO II, 1, 1, 111s, II, 1, 3, 9s
45 Ibid II, 1, 2, 116-121

46. ACO II, 1, 2, 69-84.
47. Ibid. II, 1, 2, 110-114.

en la debida consideración la *Epistula dogmatica* de León [48]. El concilio pudo entonces promulgar el decreto de la fe en su 6.ª sesión del 25 de octubre, que adquirió especial solemnidad por la presencia de la pareja imperial. Marciano dijo en una alocución pronunciada en latín que él había convocado aquel concilio a fin de «fortalecer la fe», y después de darse lectura al decreto se dirigió a los obispos preguntándoles si aprobaban dicha fórmula de fe. Como todos los obispos respondieran afirmativamente, les dio el emperador las gracias por haber restablecido la unidad de la fe y les rogó que despachasen sin demora los puntos del orden del día todavía pendientes [49]. Entre éstos tenían especial importancia la cuestión de la ortodoxia de los obispos Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, que en Éfeso habían sido condenados como nestorianos. En la discusión un tanto prolija que se desencadenó sobre este punto intervinieron los legados romanos en favor de los acusados, haciendo notar que los decretos de Éfeso habían sido ya declarados nulos por el papa León; ambos fueron reconocidos por el sínodo como ortodoxos y como legítimo titulares de sus respectivas sedes [50].

Todavía se produjo un grave choque entre los obispos griegos y los legados pontificios en la última sesión de 1.º de noviembre, cuando éstos elevaron una solemne protesta contra una resolución que días antes había sido adoptada en su ausencia por el episcopado oriental. En el llamado «canon 28 de Calcedonia» se había tratado de la precedencia entre los patriarcados y se había establecido la primacía de Constantinopla frente a los otros patriarcados de Oriente. Dado que no prosperó la protesta de los delegados, reservaron a la santa sede la decisión tocante a dicho canon, que había de dseempeñar un papel fatal en las ulteriores relaciones entre Roma y Constantinopla [51]. Una alocución solemne del concilio al emperador constituye la pieza final de las actas del sínodo imperial de Calcedonia, en la que una vez más se subraya la importancia de Roma para el buen éxito del concilio, así como la de la *Epistula dogmatica* de san León Magno para el esclarecimiento de la cuestión de la fe [52].

48. Ibid. II, 1, 2, 123-130
49 Ibid. 130-139.
50. Ibid. II, 1, 3, 7-11.
51 Ibid II, 1, 3, 87-89.
52. Ibid. II, 1, 3, 110-114

Ningún concilio de la antigüedad cristiana ha sido objeto de apreciaciones tan variadas como el de Calcedonia. Los directos participantes, el emperador, el papa y la mayoría del concilio vieron asegurada en este sínodo — como lo muestra sobre todo el entusiasmo de la solemne sesión de clausura — la verdadera fe en el Hombre-Dios Jesucristo, y recuperada por consiguiente la unidad eclesiástica entre Oriente y Occidente. En cambio, la moderna investigación de la historia de los dogmas ha valorado a veces de manera absolutamente negativa este concilio, pues se dice que con la introducción de conceptos filosóficos en su testimonio de fe helenizó por completo la inteligencia bíblica de la figura y mensaje de Jesús, falsificándola así de una manera definitiva.

También el juicio de algunos historiadores de la Iglesia es sumamente crítico. Se dice, en efecto, que la violenta polémica que surgió inmediatamente después del concilio de Calcedonia tocante a la interpretación de su símbolo y la subsiguiente separación entre las Iglesias egipcia y siria muestra con sobrada claridad que el concilio no pudo asegurar la unidad y cohesión del mundo cristiano. Una toma de posición con respecto al significado del concilio exige previamente un sucinto análisis de su símbolo de fe [53]. Su testimonio decisivo reza así:

«Siguiendo, pues, a los santos padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdadero y hombre verdadero compuesto de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (Heb 4, 15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, nacido de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad.

»Confesamos a uno solo y el mismo Cristo, Hijo y Señor unigénito, en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de

53. Texto: ACO II, 1, 2, 126-130; también COD 59-63. Análisis circunstanciado del sínodo por I. Ortiz de Urbina: *Chalkedon I*, 389-418 y A. Grillmeier, o.c. 480-487.

las naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad, y concurriendo ambas en una persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino a uno solo y mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo.»

Las palabras mismas del comienzo subrayan ya el principio por el que se guían los redactores del símbolo: El fundamento de su declaración es la tradición, tal como se expresa en la Biblia en los símbolos de Nicea y de Constantinopla y en los decretos de Éfeso del año 431; no quieren por tanto ofrecer una fórmula revolucionaria que haga la menor mella en la substancia de esta tradición. A ello responde el hecho de que cada fórmula particular, por así decirlo, fuera tomada de textos que tenía ya a la vista el concilio, a saber, los contenidos en la segunda carta de Cirilo a Nestorio, la fórmula de unión de 433, elaborada por los antioquenos y aprobada por Cirilo, la profesión de fe flaviana del sínodo *endemousa* de Constantinopla (448) y la *Epistula dogmatica* de san León Magno.

Aquí se ofrecían los conceptos de naturaleza, hipóstasis, persona, aunque tan esclarecidos ya por la precedente discusión, que podían emplearse en una declaración de fe que entonces había venido a ser necesaria, puesto que se trataba de eliminar los dos peligros que últimamente habían representado la mayor amenaza contra el dogma de la persona de Cristo: el nestorianismo y el eutiquianismo. Dado que los dos centros de vida eclesial más importantes en aquella época aportaron su respectiva contribución a esta decisión doctrinal, tanto más fácilmente podía considerársela como la expresión de la fe de la Iglesia universal.

El símbolo de Calcedonia, ateniéndose por principio a la tradición, expresa por tanto el dogma cristológico en una forma que respondía a las necesidades de entonces. Los padres del concilio no querían ni podían hacer más en el estado en que entonces se hallaba la teología. Querer reprocharles el que no incluyeran todavía en su definición unos como dispositivos de seguridad que, como con previsión profética de futuros procesos, hicieran imposible el nacimiento del monotelismo y del monoenergismo, equivale a desconocer el quehacer que ellos mismos se habían planteado, y a sobreestimar las posibilidades del momento; más aún: en definitiva significa ignorar que cada época está llamada de nuevo a hallar para el mensaje de la revelación la forma del testimonio que a ella precisamente le corresponde y Dios le tiene reservada.

Más crítico debe ser el juicio sobre Calcedonia desde la perspectiva de la historia de la Iglesia. El modo y manera como fueron adoptadas y aprobadas ciertas medidas disciplinarias del concilio habría podido frenar el entusiasmo de más de un obispo. El comportamiento de varios obispos egipcios en la discusión de los incidentes de Éfeso en 449 habría debido hacerles temer que la forma de la deposición de su patriarca Dióscoro sería sentida en Alejandría más como grave humillación de la Iglesia egipcia que como justo castigo de un obispo. En cambio, era de prever que la rehabilitación del obispo Teodoreto pudiera presentarse —por supuesto injustamente, precisamente en su caso— como reincidencia en el nestorianismo. Los obispos que rodeaban a Anatolio barruntaban también algo de la materia inflamable que habían depositado en el llamado canon 28, pues de lo contrario difícilmente habrían solicitado con tal insistencia su aprobación por el papa León I. Su barrunto no se vería desmentido.

IX. La disputa acerca de Orígenes en la transición del siglo cuarto al quinto

FUENTES: Epifanio de Salamina, *Ancoratus* 13; *Panarion* 63,1-72; *Ep. Ad Joh. Hierosol.* = Jerón., *Ep. 51;* Rufino, *De adulteratione librorum Origenis; Apologia ad Anastasium; Apologia contra Hieronymum;* el prólogo a su traducción de Orígenes en CChr 20 (1961), pub. por M. Simonetti; la Apología también por separado, Alba 1957; Jerónimo, *Apologia adversus libros Rufini; Contra Joh. Hierosolymitanum* en PL 23, 371-514; las cartas en CSEL, 54-56. Anastasio papa, *Ep. ad Joh. Hieros.; Ep. ad Simplicianum* en PL 20, 68-76.

BIBLIOGRAFÍA: G. Fritz, en DThC 11, 1565-88; A. d'Alès, en DAp 3, 1228-58; G. Grützmacher, *Hieronymus* 3, Berlín 1908, 1-94; K. Holl-A. Jülicher, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites* = K. Holl, *Ges. Aufs.* 2, Tubinga 1928, 310-350; F. Cavallera, *Saint Jérôme* I, París 1922, 193-288; 2, 31-46 115-126; M. Villain, *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène,* en RSR 27 (1937) 5-37 165-197; F.X. Murphy, *Rufinus of Aquileia,* Washington 1945; B.Th. Stauridis, Αἱ 'Ωριγενιστικαὶ ἔριδες: Θεολογία 28 (1957) 550-577.

En la transición del siglo IV al V tuvo lugar una disputa relativamente breve, pero acalorada, sobre la ortodoxia de Orígenes, en la que tomaron parte griegos y latinos. Esta disputa representa la primera fase de un proceso que había de desembocar finalmente en la proscripción teológica del escritor hasta entonces más destacado del cristianismo griego. Ya en vida había sido el alejandrino objeto tanto de repulsa como de admiración. No es probable que las tensiones entre él y su obispo Demetrio, que en 230 lo forzaron a abandonar su patria, se basaran en las ideas teológicas profesadas por Orígenes [1]. Sin embargo, ya Petros de Alejandría y Metodio, fallecidos ambos en 311, suscitaron reparos, sobre todo tocante a su doctrina de la preexistencia de las almas y a sus ideas escatológicas [2]. El prestigioso antiarriano Eustacio de Antioquía enjuició con gran severidad la manera como Orígenes se servía del método alegórico [3]. Sin embargo, en comparación con éstos preponderaba con mucho el número de sus admiradores, comenzando por sus contemporáneos, los obispos Alejandro de Jerusalén y Firmiliano de Cesarea, su discípulo Gregorio Taumaturgo [4], hasta Pánfilo y Eusebio de Cesarea, que a comienzos del siglo IV le dedicaron un voluminoso escrito de defensa [5].

Los maestros de la escuela teológica de Alejandría se consideraban como sus herederos en el campo de las ideas. Por ejemplo, su discípulo Dionisio el Grande, que asumió la defensa del método alegórico de Orígenes contra los ataques del obispo Nepote de Arsinoe [6]; luego también Teognosto, que en sus *Hypotyposeis* transmitió las ideas de Orígenes [7], y Pierio, que por razón de la calidad y el volumen de su obra literaria fue designado como

1. Véase tomo I, cap. XIX; Orígenes mismo se quejó reiteradamente de falsificaciones de sus escritos, cf. RUFINO, *De adulteratione librorum Origenis*, cap. 7.
2. Sobre Petros de Alejandría véase QUASTEN P II, 115; el diálogo de Metodio «Sobre la resurrección» (GCS 27, 217-424) se dirige tanto contra la doctrina de Orígenes sobre las almas, como contra sus teorías sobre el tiempo escatológico.
3. En su único escrito que se ha conservado *Sobre la pitonisa de Endor, contra Orígenes* (ed. dir. por E. KLOSTERMANN, KIT 83, Bonn 1912).
4. Véase su *Discurso de acción de gracias a Orígenes*, ed. dir. por H. CROUZEL, SChr 148, París 1969.
5. Pánfilo escribió una Ἀπολογία ὑπὲρ Ὠριγένους en cinco libros, a los que Eusebio añadió un sexto: véase HE 6, 36, 4, y FOCIO, *Bibl.* 118. Sólo se ha conservado el libro primero en la traducción de Rufino: PG 17, 521-616.
6. En su escrito Περὶ ἐπαγγελιῶν: Eusebio HE 7, 24.
7. FOCIO, *Bibl.* 106 conocía todavía los 7 libros de las *Hypotyposeis* y añadió sus ideas origenistas.

Orígenes junior [8]. Finalmente, Dídimo el Ciego intentó en un escrito *ad hoc* una interpretación ortodoxa de la doctrina trinitaria de Orígenes, aunque en realidad se apropió también su doctrina sobre las almas y su escatología, por lo cual, al reanudarse la disputa sobre Orígenes en el siglo VI, incurrió en condenación en razón de estas ideas [9]. Basilio y Gregorio de Nacianzo compilaron la tan leída *Philokalia*, un como florilegio tomado de los escritos de Orígenes [10], y juntamente con ellos Gregorio Niseno, y también Atanasio, invocaron para apoyar determinadas opiniones teológicas la autoridad de Orígenes, que fue reconocida también por latinos como Hilario de Poitiers, Eusebio de Vercelli y Ambrosio de Milán.

La disputa sobre la ortodoxia del teólogo alejandrino fue suscitada de nuevo con gran ardor el año 394 por el obispo Epifanio de Salamina, cuyo temperamento impetuoso se asociaba con una fuerte pasión persecutoria contra todas las herejías reales o presuntas. Desde que incluyó el nombre de Orígenes en su catálogo de herejes, se dedicó con empeño infatigable a combatir el influjo de sus escritos [11]. Como punto de arranque de su actividad antiorigeniana se le imponía su propia patria (Palestina), especialmente Jerusalén y sus aledaños, puesto que el obispo de la ciudad, Juan, era conocido como admirador entusiasta de Orígenes, y los monjes de los conventos de su obispado se dedicaban a la lectura de las obras del alejandrino. Los dirigentes de los dos cenobios latinos, Jerónimo y su amigo Rufino, habían contribuido notablemente, con sus traducciones de homilías de Orígenes, a la propagación en ámbito latino, sobre todo del ideal de espiritualidad del teólogo de Alejandría.

Jerónimo refiere [12] que al comienzo del año 393 un hombre llamado Atarbio visitó los monasterios de Jerusalén y de su entorno próximo, exigiendo a los monjes que diesen su asentimiento a una condenación de Orígenes, quizá por encargo de Epifanio,

8. Sobre Pierio: JERÓNIMO, *Vir. ill.* 76.
9. Sobre el escrito de defensa (que se ha perdido) véase Sócrates HE 4, 25, y JERÓNIMO, *Apol. contra Rufinum* 1, 6; 2, 16; 3, 28. Sobre el problema de la condenación de Dídimo por los sínodos de Constantinopla de 543 y 553 véase A. VAN ROEY, DHGE 14 (1960) 427.
10. J. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893.
11. EPIF., *Ancor.* 13; *Panar.* 63, 1-72, 9. Sobre el papel de Epifanio en esta fase de la disputa cf. principalmente M. VILLAIN, RSR 37 (1937) 5-18.
12. *Apol. contra Rufinum* 3, 33.

o por lo menos difícilmente sin su consentimiento. Mientras que el obispo Juan y Rufino rechazaron inmediatamente con todo rigor aquellas maquinaciones, Jerónimo en cambio, tras algunas vacilaciones, asintió a la condenación de Orígenes, actitud que pareció no poco enigmática en el círculo de sus conocidos. En efecto, precisamente él, Jerónimo, con la propensión al entusiasmo que le era propia, había cantado hasta entonces con frecuencia las alabanzas del maestro alejandrino, a quien había ensalzado «como doctor de las Iglesias después de los apóstoles» y celebrado como un «genio inmortal». En cierta ocasión se sintió muy indignado porque se había procedido en Roma contra Orígenes «no por la novedad de sus tesis, no por herejía, como entonces pretextaban contra él perros rabiosos, sino porque no podían soportar la nombradía de su elocuencia y de su saber» [13].

Este giro de 180 grados sólo parece poderse explicar por el temor del dirigente del monasterio de Belén, de poder incurrir también él siquiera en la mínima sospecha de desviación de la doctrina ortodoxa. Pocas semanas después de la visita de Atarbio apareció Epifanio de Salamina en Jerusalén, donde pronunció un sermón contra el origenismo, del que creía también inficionado al obispo de aquella ciudad. Ante la comunidad reunida les intimó a que se desentendiesen de Orígenes, «padre de Arrio y raíz de todas las demás herejías» [14]. El distanciamiento que esto provocó entre Juan y Epifanio se acentuó todavía cuando éste, con su manera irreflexiva, a ruegos de una delegación del monasterio de Jerónimo y a espaldas de Juan, ordenó primero diácono y luego sacerdote al hermano de Jerónimo, Paulino [15]. El acto de tal ordenación no era sólo una falta de tacto, sino además una lesión del derecho canónico, que prohibía la injerencia de un obispo foráneo en las competencias del obispo local y en particular la colación de órdenes sagradas [16]. Jerónimo emponzoñó todavía más la atmósfera al traducir al latín una carta de Epifanio, en la que éste trataba de justificar su modo de proceder y también su enjuiciamiento de Orígenes, con lo cual vino a ponerse en conocimiento de la cristiandad latina el conflicto entre ambos obispos [17].

13. JERÓNIMO, *De nomin. Hebr. praef.; Vir. ill.* 54; otros ejemplos en F. CAVALLERA, o.c. 2, 115s.
14. JERÓNIMO, *Ep.* 51, 3.
15. Ibid., *Ep.* 51, 1, 16.
16. Cf., por ejemplo, cán. 14; 22 del sínodo de Antioquía (341); cán. 3 del sínodo de Sárdica (342); cán. 2 del concilio de Constantinopla (381).

Mientras que Epifanio no cejaba en su empeño, exigiendo a Juan la condenación incondicional de Orígenes, el obispo jerosolimitano insistía en la nulidad de las órdenes conferidas contra derecho a Paulino y dispuso la expulsión de su obispado de los monjes partidarios de Epifanio. Finalmente se dirigió al patriarca de Alejandría, Teófilo, implorando su ayuda, con lo cual la disputa trascendió funestamente más allá de las fronteras locales. Teófilo envió primeramente a su presbítero Isidoro a Jerusalén, donde fracasó su tentativa de mediación. Isidoro regresó a Alejandría llevando a Teófilo una carta de Juan, en la que éste describía desde su punto de vista lo sucedido y hacía notar sobre todo el cambio de rumbo de Jerónimo en el enjuiciamiento de Orígenes [18]. Como este escrito llegara también a Roma, donde los adversarios de Jerónimo trataron de explotarlo contra él, compuso éste un panfleto mordaz y ofensivo contra el obispo de Jerusalén [19], al que echaba en cara su soberbia y su claro origenismo. Sin embargo, Teófilo logró allanar el conflicto en Jerusalén, con lo que volvieron a darse también la mano Rufino y Jerónimo [20].

El año 397 regresó Rufino a Occidente, primeramente a Roma, donde despertó gran interés tras sus 25 años de vida monástica en Oriente. En su relación sobre Palestina desempeñó un papel especial, como se puede suponer, la discusión sobre la ortodoxia de Orígenes, y Rufino sostuvo resueltamente la opinión de que la teología y la espiritualidad de Orígenes podrían ofrecer mucho también al Occidente latino. Rogado por un amigo, tradujo el primer libro de la ya mencionada *Apología de Orígenes*, que otrora habían compuesto Pánfilo y Eusebio de Cesarea. Al trabajo añadió un tratado *Sobre la falsificación de los escritos de Orígenes* [21], en el que sostenía la tesis (por cierto no defendible) de que las contradicciones y las opiniones teológicamente sospechosas se debían a falsificadores desaprensivos; y apoyaba esta afirmación incluso en declaraciones del mismo alejandrino. Al mismo tiempo

17. Es la carta 51 de Jerónimo que acabamos de citar.
18. Cf. JERÓNIMO, *Ep.* 82, en la que Jerónimo vuelve a atacar a Juan.
19. *Contra Johann. Hierosol.* (PL 23).
20. JERÓNIMO, *Apol. contra Rufinum* 3, 24.
21. Ahora: CChr 20 (1961) 1-17.

aludía también al comportamiento de Epifanio, que se había propuesto difamar por todas partes a Orígenes [22].

A continuación emprendió Rufino la traducción de la principal obra teológica de Orígenes, los cuatro libros Περὶ ἀρχῶν. En un prólogo expuso los principios que le habían guiado en su trabajo: había suprimido determinados pasajes de la obra que él tenía por falsificaciones, o los había modificado de modo que estuvieran en consonancia con declaraciones teológicamente correctas de Orígenes tomadas de sus demás escritos. Subrayaba además que con su traducción de escritos de Orígenes y con el método seguido en su trabajo sólo quería continuar la obra de aquel gran hombre que había traducido ya al latín más de 70 homilías de Orígenes y había anunciado otras traducciones [23]. Todo lector bien informado sabía que Rufino se refería aquí a Jerónimo, aunque no tenemos motivos para suponer que con aquella alusión tuviera la menor intención de censurarlo. Por eso se sintió tanto más afectado cuando se enteró de que algunos amigos romanos de Jerónimo lo habían puesto al corriente en Belén. Éstos, empleando medios sospechosos, habían echado mano a la traducción todavía no revisada ni autorizada por Rufino para la publicación y la habían enviado a Palestina, con un escrito de acompañamiento, en el que expresaban su asombro por las afirmaciones de Rufino acerca de la ortodoxia de Orígenes y solicitaban de Jerónimo una traducción literal de Περὶ ἀρχῶν. Añadían maliciosamente que Rufino se expresaba como si él y Jerónimo coincidieran en sus juicios sobre el teólogo alejandrino [24].

Jerónimo puso inmediatamente manos a la obra, y pronto llegó a Roma su traducción de la obra de Orígenes, esta vez realmente literal, sin omisiones ni retoques (que, por cierto, no se ha conservado, contrariamente a la de Rufino), acompañada de dos cartas, una de ellas para los amigos y la otra dirigida a Rufino, ambas de diferente tono y sentido. Aparte de algunas expresiones irónicamente picantes, asegura Jerónimo que, si bien se siente atacado, no quiere volver a romper la amistad que se había resta-

22. *De adult. libr. Orig.* 15.

23. Rufino, *Praef. lib. Peri arkhon*, también como carta 80 entre las cartas de san Jerónimo. Todavía en 396 recomienda la lectura de las obras de Orígenes: *Ep.* 62, *quomodo Originem legere debeamus.*

24. En Jerónimo, *Ep.* 83.

blecido en Jerusalén [25]. Sin embargo, el escrito a Panmaquio y Océano ataca con excitación y virulencia a los admiradores de Orígenes y les achaca que con su admiración por el alejandrino aprueban también sus peligrosas concepciones y se hacen ellos mismos herejes [26]. Los amigos de Jerónimo no transmitieron la carta que iba destinada a Rufino, sino que procuraron que llegara a sus manos el segundo y más duro de los dos escritos.

Precisamente en aquella situación se vio cuán fatal había sido el hecho de haber implicado al alejandrino Teófilo en la discusión acerca de Orígenes. En efecto, también el patriarca de Alejandría cambió de rumbo, como lo había hecho anteriormente Jerónimo, y de admirador de Orígenes se convirtió en decidido adversario; ambos se vieron unidos en una alianza, cuyo objetivo era la proscripción de un teólogo muerto hacía ya siglo y medio y la estigmatización como herejes de todos aquellos que apreciaban sus escritos [27].

Es de notar que el cambio de actitud de Teófilo no parece haber obedecido en primer lugar a motivos teológicos, sino a dificultades de orden disciplinario con monjes del desierto de Nitria, que abrigaban sentimientos de simpatía por Orígenes. En un sínodo (a comienzos del año 400) hizo condenar el origenismo y acto seguido emprendió una propaganda antiorigenista de gran envergadura. En una serie de cartas de pascua que Jerónimo se encargó diligentemente de traducir al latín y de propagar, ponía en guardia a los cristianos de Egipto contra las «blasfemias», la «locura», el «error criminal de Orígenes, esa hidra de todas las herejías», que equiparaba al diablo con el Hijo de Dios y prohibía dirigirse al Hijo en la oración [28]. En circulares a los obispos de Palestina y de Chipre, en cartas a obispos particulares, como Epifanio, incitaba a la condena sinodal de Orígenes y de sus herejías [29]. Finalmente se dirigió por escrito y mediante mensajeros *ad hoc* a Roma para lograr también del papa Anastasio la condenación de

25. Ibid., *Ep.* 81.

26. Ibid., *Ep.* 84.

27. Su correspondencia en Jerónimo, *Ep.* 83, 86-90, 99.

28. Tres de estas cartas en Jerónimo, *Ep.* 96, 98, 100. Algunos tienen también a Teófilo por autor de un tratado antiorigenista, fuertemente polémico, transmitido como anónimo (en G. Morin, *Anecdota Maredsolana* III, 3, 1903, 103-122), que probablemente tradujo también Jerónimo al latín, cf. L. Chavoutier, VigChr 14 (1960) 9-14.

29. Jerónimo, *Ep.* 98; 90.

Orígenes. En el mismo sentido actuaba el círculo de amigos de Jerónimo, y así, también el obispo de Roma condenó «algunas doctrinas blasfemas que le habían sido sometidas, juntamente con otras consignadas por él por escrito, así como a su autor», y comunicó esta condenación al obispo de Milán, Simpliciano [30].

Eusebio de Cremona, monje del monasterio de Belén, había sido quien, evidentemente por encargo de Jerónimo, había presentado al papa los puntos doctrinales de Orígenes objeto de censura. Juntamente con Panmaquio y Marcela, Eusebio se había convertido en Roma en uno de los más activos y desaprensivos agitadores contra el prestigio teológico de Orígenes de su traductor Rufino. Éste quedó desconcertado cuando pudo constatar que se había presentado al papa una frase tomada presuntamente de su traducción de Περὶ ἀρχῶν, que era sencillamente una burda falsificación [31]. Tomó pie de aquí para acudir directamente al papa y exponerle tanto sus motivos como los principios metodológicos que había seguido en sus traducciones de Orígenes. Una vez más subrayó con ahínco que había corregido su original siempre que le había parecido exigirlo la fe, y añadió una profesión de fe, de la que resultaba que él, Rufino, daba su adhesión a la misma fe que se profesaba en Roma, Alejandría, Jerusalén y en su ciudad natal, Aquilea [32]. Parece que Rufino no recibió respuesta del papa. En un escrito a Juan de Jerusalén, que sin duda había intervenido en Roma en favor de Rufino, evita Anastasio pronunciarse claramente sobre sus trabajos, diciendo que había que remitirlo a su conciencia y al juicio de Dios [33].

En los años 400-402 escribió finalmente Rufino su *Apologia contra Hieronymum*, que en un principio debía ser una respuesta a la *Epistula 84* de Jerónimo, en cuanto que en ella se ponía en tela de juicio la ortodoxia de Rufino, pero que vino a ser un rudo contraataque contra el cabeza del monasterio betlemita, que pone al descubierto su inconsecuencia en el enjuiciamiento de Orígenes, así como la frivolidad con que sus amigos romanos pretendían manejar la verdad.

30. Ibid., *Ep.* 88; Anastasio a Simplic., ibid., *Ep.* 95.
31. RUFINO, *Apol. contra Hieron.* 1, 17-19.
32. *Apol. ad Anastasium*, CChr 20, 19-28.
33. ANASTASIO, *Ep. ad Joh. Hierosol.*, PL 20, 68-73, y E. SCHWARTZ, ACO I, 5, 3s.

Contrariamente al modo de trabajar de Jerónimo, que, como él mismo dice, había dictado su carta *celeri sermone* y que había empuñado la pluma «por un mero rumorcillo» [34], Rufino había puesto el mayor cuidado en su trabajo. No sólo hace constar a base de pruebas en Jerónimo, aparte de los dos juicios positivos sobre Orígenes reconocidos por él, toda una serie de apreciaciones con frecuencia entusiásticas en su demás escritos, sino que puede también demostrar que no se había distanciado, por lo menos inequívocamente, de aserciones teológicamente peligrosas del alejandrino, que él mismo cita. El entero escrito de Rufino rezuma su profunda decepción por su antiguo amigo, que en lugar de examinar por escrito con él en diálogo fraterno las faltas y deficiencias de su trabajo, le había colgado inmediatamente el sambenito de hereje y, por si esto fuera poco, había sido el promotor de la campaña difamatoria desplegada contra él en Roma.

La mera noticia de que Rufino había escrito una apología contra él — una vez más habían sido Panmaquio y Marcela los informantes de Jerónimo, que le dieron también algunos datos sobre el contenido de la apología —, le dio pie para escribir inmediatamente una respuesta en dos libros, a los que añadió todavía un tercero cuando tuvo a la vista el texto de Rufino [35]. En elegancia de exposición y en ironía mordaz el escrito de defensa de Jerónimo es claramente superior a la apología de Rufino, mientras que si se atiende al contenido, es uno de los más deplorables ejemplos de polémica teológica. Jerónimo no se enfrenta con la crítica verdaderamente sólida de Rufino, o a lo sumo trata de desvirtuarla con meros sarcasmos. Son muy desagradables sus invectivas personales contra su amigo de otrora, como cuando dice que el estilo desgarbado de Rufino revela que escasamente había ido a la escuela, aunque también los libros de los ignorantes hallan todavía lectores [36]. Jerónimo pone en tela de juicio sin el menor escrúpulo la sinceridad de la profesión de fe dirigida por Rufino al papa Anastasio, y compara su argumentación con las artimañas de una zorra.

34. JERÓNIMO, *Ep.* 84, 12; RUFINO, *Apol.* 1, 3 sobre Orígenes: *levi rumusculo permotus velut censor accurrit.*
35. *Apol. adversus libros Rufini*, PL 23, 371-514.
36. *Apol.* 1, 17.

Después de leer Rufino los dos primeros libros dirigió todavía a Jerónimo una carta que se ha perdido, por lo cual no podemos conocer su última palabra en este asunto, ya que guardó silencio los ocho últimos años de su vida. ¿Y Jerónimo? Cuando tuvo noticia de la muerte de Rufino († 410), escribió en son de triunfo: ahora yace ya el escorpión aplastado bajo la tierra de Sicilia, ahora cesa por fin de silbar la hidra policéfala [37].

San Agustín expresó quizá el modo de pensar de muchos al calificar de *magnum et triste miraculum* aquella polémica de dos viejos amigos, y se preguntaba angustiado si no hay que temer que un día venga uno mismo a ser enemigo de su amigo, «una vez que pudo suceder entre Jerónimo y Rufino eso que ahora deploramos» [38].

En Oriente la lucha se concentró más y más en los partidarios de Orígenes, siendo el promotor de la misma el obispo Teófilo de Alejandría. En la disputa fue implicado también el entonces obispo de la capital, Constantinopla, san Juan Crisóstomo, que había ofrecido asilo a algunos obispos egipcios huidos de Teófilo. No descansó Teófilo hasta que logró que fuese depuesto y desterrado el Crisóstomo, que murió en el destierro [39]. También aquí fue Jerónimo colaborador demasiado dócil de Teófilo cuando tradujo al latín un libelo difamatorio de éste contra el Crisóstomo, aunque es posible no se percatara de todo el alcance de las intrigas del obispo de Alejandría [40].

La controversia terminó con el triunfo de los antiorigenistas. Jerónimo había escrito en su apología contra Rufino que había emprendido una traducción literal del *Peri arkhon* de Orígenes a fin de «entregar a la Iglesia al autor herético, para que ésta pronunciara sentencia sobre él» [41]. Y había logrado su intento. Roma y Alejandría habían condenado las doctrinas de Orígenes, así como a la persona de éste, y finalmente un edicto del emperador prohibió la lectura de los escritos del alejandrino [42]. En realidad, una condenación formal de Orígenes como hereje sólo tuvo lugar

37. JERÓNIMO, *In Ezechiel.* praef, 1, además *Ep.* 125, 18, F. CAVALLERA, o.c. 2, 131-135.
38. AGUSTÍN, *Ep.* 73, 6 10.
39. Cf. CHR. BAUR, *John Chrysostom and his Time* II, Londres 1960, 192-206.
40. Citas de este escrito en FACUNDO HERMIAN., *Pro defensione trium capit.* 6, 5.
41. *Apol. contra Rufinum* 1 al principio.
42. ANASTASIO, *Ep. ad Joh. Hierosol.* (ACO I, 5, 3 SCHWARTZ).

150 años después, en el V concilio ecuménico de Constantinopla (553). Pero ya entonces se hizo patente una consecuencia de la disputa antiorigenista, lamentable para la historia de la Iglesia: al restringirse la mirada a las ideas teológicas impugnables del teólogo alejandrino, pasó desapercibida la inmensa riqueza teológica y religiosa del conjunto de su obra, que sobre todo en la Iglesia oriental no pudo ejercer ya un influjo provechoso en la vida religiosa y en el quehacer de la teología.

X. EL PRISCILIANISMO

FUENTES: Visión de conjunto en B. VOLLMANN, *Studien zum Priszillianismus,* St. Ottilien 1965, 52-83. La más importante: *Priscilliani quae supersunt,* pub. por G. SCHEPSS, CSEL 18, Viena 1889, cf. sobre ello, G. MORIN, *Pro Instantio,* en RBén 30 (1930) 153-173 y J. MARTIN, en HJ 47 (1927) 237-251. OROSIO, *Commonitorium de errore Priscillianistarum* = CSEL 18, 151-157. SULPICIO SEVERO, *Chronica* 2, 46-51; *Dialogus* 3, 11-13, en CSEL 1, 99-105 208-211. Los cánones de los sínodos españoles en J. VIVES, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos,* Barcelona-Madrid 1963.

BIBLIOGRAFÍA: Catálogo general hasta 1965 en B. VOLLMANN, o.c., XII-XXIV. G. BARDY, en DThC 13, 391-400; E.CH. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme,* París 1909; J.A. DAVIDS, *De Orosio et s. Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica,* Hagae Comitis 1930; A. D'ALÈS, *Priscillien et l'Espagne chrétienne,* París 1936; M. MARTIN, *Correntes da Filosofia religiosa em Braga des IV a VI s.,* Oporto 1950; J.M. RAMOS y LOSCERTALES, *Prisciliano. Gesta rerum,* Salamanca 1952; J. MADOZ, *Arrianismo y Priscilianismo en Galicia,* en «Bracara Augusta» 8 (1957) 68-87; W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums,* tesis, Friburgo de Brisgovia 1957, 98-259; A. BARBERO DE AGUILERA, *El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?,* en «Cuadernos de historia de España» 37-38 (1963) 5-41; P. STOCKMEIER, *Das Schwert im Dienst der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians, in Trier* = *Festschr. Al. Thomas,* Tréveris 1967, 415-428; J.L. ORELLA, *La penitencia en Prisciliano (340-385),* en HS 21 (1968) 21-56.

En octubre de 380 se reunieron en un sínodo en Zaragoza diez obispos españoles y 2 aquitanos al objeto de deliberar sobre un movimiento ascético que parecía poner en peligro la disciplina eclesiástica y la vida moral cristiana en algunas regiones de España y del sur de Francia. El resultado de las deliberaciones fue com-

pendiado en ocho breves resoluciones[1], que permiten formarse una primera idea de la peculiaridad de este movimiento. Prohíben reuniones en que se encuentran mujeres con hombres extraños y se leen ciertos escritos o se escuchan discursos. Se prohíbe ayunar los domingos por sentimientos supersticiosos o alejarse de la iglesia durante la cuaresma. Tampoco se deben buscar escondrijos en los montes o acudir a alquerías alejadas para celebrar asambleas. Se censura con severidad la costumbre de llevarse la eucaristía de la iglesia a casa. También se prohíbe ausentarse de la iglesia los 21 días que preceden a la fiesta de la epifanía del 6 de enero, pasarlos en casa o en los montes y caminar con los pies descalzos. Quien haya sido excluido de la comunión eclesiástica por su obispo no puede dirigirse a otro obispo para ser recibido en dicha comunión. Un clérigo no debe abandonar su estado para hacerse monje. Nadie debe adjudicarse el título de «doctor» sin consentimiento de la autoridad eclesiástica. Las vírgenes consagradas a Dios sólo pueden recibir el velo tras examen por el obispo.

Las prácticas y comportamientos censurados no son calificados por los sinodales como atentados contra la verdadera doctrina, sino como expresión de un ideal ascético excéntrico y entusiástico de personas que se consideran elegidas por Dios, como se echa de ver por el título de «doctores» que reivindican. Este rasgo y la propensión, reiteradamente destacada, a segregarse de la comunidad, podía representar a los ojos de los obispos el verdadero peligro para el orden interno de la vida de la comunidad. Si bien las resoluciones del sínodo de Zaragoza no mencionan por su nombre a ningún adepto de este ascetismo, los testimonios de otras fuentes no permiten dudar lo más mínimo de que se trataba de un movimiento cuyo jefe y promotor era Prisciliano, procedente de una familia hacendada y que dio su nombre al movimiento[2]. Cierto que no se podrá designar a Prisciliano como el creador de

1. Los 8 cánones en J. Vives, *Concilios visigóticos* 16-18.

2. Las dos fuentes más importantes son: 1. El *Liber ad Damasum* (CSEL 18, 34-43), 2. la relación de Sulpicio Severo, *Chron.* II 47, que, por cierto, se contradicen en un punto fundamental, ya que el escrito priscilianista sostiene que no fue condenado en Zaragoza ningún adepto de la secta, mientras que Sulpicio refiere que dos obispos, Instancio y Salviano, así como los seglares Elpidio y Priscliano habían sido alcanzados por el anatema.

todas las ideas que profesaba la secta, puesto que reiteradas veces se señala que un cierto Marcos de Egipto fue el primero que propagó en Hispania ideas «gnósticas» y «maniqueas», que luego dos de sus adeptos, Helvidio y Agape, habrían transmitido a Prisciliano[3]. En todo caso debe considerarse a este último como al hombre que, por razón de su origen, su cultura y sus dotes oratorias, junto con su autodisciplina ascética y su don de gentes, proporcionó al movimiento desde aproximadamente el 370, numerosos adeptos, entre los que se contaban también algunos obispos españoles, como, por ejemplo, Instancio y Salviano[4].

Estas dotes y esta cultura de Prisciliano tan encarecidas por Sulpicio Severo no resaltan precisamente en los textos que se le atribuyen, que cuanto a estilo y construcción de las ideas son más bien flojos y desgarbados, de modo que con razón se puede dudar de su paternidad, aunque tampoco se logre asignarlos a ningún otro autor priscilianó[5]. Sin embargo dan la posibilidad de lograr una inteligencia del movimiento desde su propio enfoque, así como de verificar hasta qué punto se pueden comprobar las concepciones criticadas por sus adversarios. El autor de estos tratados procura con el mayor ardor establecer la conformidad de sus convicciones con la doctrina católica y caracteriza la tesis contraria como calumnia de enemigos.

Es fundamental además la exigencia de una ascética más rigurosa, única capaz de dominar eficazmente los apetitos de la carne y vencer las tentaciones del mundo, y que puede citar en su apoyo las exhortaciones del apóstol Pablo. La insistente recomendación del ayuno en la cuaresma[6] puede en cierto sentido hacer comprensible la postura del sínodo de Zaragoza (can. 2). La oscura

3. Sulpicio Severo, *Chron.* II 46; Jerónimo, *Ep.* 133, 4; Isidoro de Sevilla, *Vir. ill.* 15, 9. Según parece, Osio de Córdoba había tenido que enfrentarse ya con este Marcos, cf. V.C. de Clercq, *Ossius of C. and the Origins of Priscillianism*, Stpatr 1 = TU 63 (Berlín 1957) 601-606.

4. Sulpicio Severo, *Chron.* II 46 hace un retrato muy expresivo de la persona de Prisciliano: *...familia nobilis, praedives opibus, acer, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus; ...vigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus, sed idem vanissimus et plus iusto inflatior profanarum rerum scientia multos nobilium pluresque populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem... et nonnulli episcopi depravati, inter quos Instantius et Salvianus.*

5. Publicado por G. Schepss, CSEL 18 (Viena 1889).

6. Priscil., *Tract.* 4 (60s Schepss).

alusión del sínodo (can. 1) a las «lecturas» en sus conventículos viene iluminada por el tercer tratado priscilianista, que atribuye tal importancia a los apócrifos que los equipara, por así decirlo, a las escrituras canónicas, y califica al que los rechaza de culpable ante Dios, porque repudia la revelación de Dios por «los profetas» en ellos contenida [7].

También la convicción de los priscilianistas de haber sido elegidos por Dios viene expresada con fuerza cuando se dice que algunos de ellos han demostrado ya ser *electi Deo y* cuando el autor proclama, como portavoz de todos los priscilianistas, que también él posee el Espíritu de Dios [8].

Esta convicción de haber sido elegidos por Dios y la valoración desmesurada de los apócrifos, debieron con razón parecer peligrosas a los obispos. En este clima religioso de España se puede situar también la carta latina apócrifa de Tito que ensalza con palabras entusiásticas la virginidad. Este texto tiene especial atractivo para ascetas de ambos sexos que una vez habían prometido virginidad, pero habían quebrantado esta promesa o la habían puesto en gran peligro con el llamado *Syneisaktismo*, es decir, la convivencia de hombres y mujeres bajo un mismo techo. La carta combate con gran rigor este vicio, pero aduce con prodigalidad, aparte de la Biblia y la literatura latina clásica (Ps.-Cipriano, *De singul. cleric.; De centes.;* Jerónimo, *Ep.* 117; Pseudo-Jerónimo, *Ep.* 42, etc.), los escritos apócrifos, en especial los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis apócrifos. La alta estima de los apócrifos pone ciertamente al autor del escrito en proximidad con el movimiento prisciliano, aunque no debe necesariamente pertenecer a él, dado que los abusos que él censura habrían de buscarse más bien en base a testimonios eclesiásticos entre los mismos priscilianos [9].

La rápida propagación de la secta prisciliana en casi toda Hispania indujo finalmente al obispo Higinio de Córdoba a llamar

7. *Tract.* 3 (53 Schepss): *magis ob hoc rei sumus quod omnia quae de deo sunt profetata non legimus.*

8. *Tract.* 2 (42 Schepss): *alii nostrum iam in ecclesiis lecti deo; tract.* 3 (55 Schepss): *libet me unum clamare pro totis «quia et ego spiritum domini habeo»* (1Cor 7, 40).

9. Ps.-Tito, *De dispositione sanctimonii*, ed. dir. por D. de Bruyne, RBén 37 (1925) 47-63, trad. alem. en Schneemelcher, Ntl Apokr. II 91-109, cf. A. de Santos Otero, *Der apokryphe Titusbrief*, ZKG 74 (1963) 1-14.

la atención de su metropolita Idacio de Mérida sobre el peligro que esto significaba. Idacio entonces se dirigió al papa Dámaso. Quizá fuera Dámaso quien sugiriera la reunión del sínodo de Zaragoza, puesto que su escrito de respuesta insistía en que no se debía condenar a nadie antes de que hubiese sido oído [10]. La medida disciplinaria adoptada en Zaragoza, ya fuese una mera advertencia o una exclusión de la comunión eclesiástica, condujo al inmediato endurecimiento de las posiciones. El enemigo más declarado del movimiento fue Idacio de Mérida, que con su agitación sin medida no hizo sino exasperar a la otra parte, de modo que, como dice Sulpicio Severo, «puso todavía una tea bajo el fuego que acababa de encenderse» [11]. Apenas si le fue en zaga otro obispo, Itacio de Ossonuba, que desempeñaría un papel funesto en el ulterior transcurso de la polémica. La posición de los priscilianistas por su parte se vio reforzada cuando Instancio y Salviano consagraron obispo de Ávila a Prisciliano, al que se adhirieron otros dos obispos, Higinio de Córdoba y Simposio de Astorga. El mismo Sulpicio Severo, que en modo alguno aprobaba las tendencias priscilianas, reprobó el que Itacio tratara de ahogar la secta con la ayuda del poder civil y de hecho lograra también con «cantidad de maquinaciones odiosas» que el emperador Graciano promulgara un edicto «contra los maniqueos», privando a los priscilianistas de sus iglesias y enviándolos al destierro [12].

Los jefes de fila de la secta, Instancio, Salviano y el mismo Prisciliano, aprovecharon su destierro para emprender un viaje a Roma con el fin de justificarse ante el papa Dámaso, pero no fueron admitidos, como tampoco cerca de Ambrosio de Milán, lo cual fuerza a concluir que ambos habían considerado los acuerdos del sínodo de Zaragoza como denuncia de la comunión eclesiástica con los priscilianistas. Entonces siguieron éstos el mismo camino que había emprendido anteriormente Itacio y obtuvieron mediante soborno que el *magister officiorum* Macedonio otorgara un rescripto que les restituía sus iglesias y facilitaba a Prisciliano y a Instancio la vuelta a Hispania. Salviano había fallecido en Roma. En Hispania no sólo pudieron reorganizar sus fuerzas

10. Sulpicio Severo, *Chron.* II 46; Priscil., *Liber ad Damasum* (CSEL 18, 35).

11. *Chron,* II 46.

12. Ibid. II 47.

con el apoyo del procónsul Volvencio, sino que además lograron que se dictase un mandato de arresto contra Itacio de Ossonuba, el cual, sin embargo, pudo ponerse a salvo huyendo a Tréveris [13]. Parecía, pues, ya asegurado el libre desenvolvimiento del movimiento prisciliano.

Sin embargo, los planes de venganza de Itacio se vieron secundados imprevistamente por el sesgo de los acontecimientos en Occidente. En Bretaña se había hecho proclamar emperador Máximo (383), y como el usurpador eligiera Tréveris como residencia de su corte, pronto logró Itacio con relaciones fraudulentas desacreditar de tal manera a los líderes priscilianos a los ojos del emperador, que éste dio orden de que los principales inculpados comparecieran ante un sínodo eclesiástico en Burdeos (hacia la primavera de 384). El primero que trató de justificarse fue Instancio, que sin embargo fue relevado de su cargo episcopal por el sínodo. Prisciliano recusó a los obispos como jueces y apeló con extraña inconsecuencia —en uno de los cánones que se le atribuyen reprobaba que los clérigos recurrieran para su defensa al tribunal secular— [14] al emperador, por cierto para su ruina, como se encargarían de mostrar los acontecimientos. Con razón censuró ya Sulpicio a los sinodales de Burdeos, los cuales, en lugar de pronunciar sentencia como jueces eclesiásticos competentes incluso sobre un Prisciliano recalcitrante o de transferir sus facultades a otros obispos si Prisciliano los recusaba como parciales, dejaban así libre el camino para un proceso civil [15]. Esto pudo tener en lo sucesivo graves consecuencias tocante al derecho de la Iglesia a dirimir tales asuntos con exclusiva competencia.

Mucho tiempo exigió en Tréveris la tramitación del proceso criminal, puesto que de tal proceso se trataba, ya que Itacio había hecho pasar a primer término los presuntos actos criminales de Prisciliano. Con Prisciliano fueron trasladados varios de sus adeptos a Tréveris, donde los dos obispos Itacio e Idacio reemprendieron con renovada vehemencia su campaña difamatoria, presentando también sin vacilar como sospechosos a todos los adeptos o dis-

13. Ibid. II 48.

14. *Canones Priscil.* n. 46 (129 SCHEPSS): *quia ecclesiastici non debeant ob suam defensionem publica adire iudicia sed tantum ecclesiastica*

15. SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 49

cípulos de Prisciliano que se ocupaban con alguna seriedad en la lectura de escritos religiosos o llamaban la atención por su autodisciplina ascética. Esta sospecha alcanzó incluso a san Martín de Tours, que durante una estancia en Tréveris requirió insistentemente tanto a Itacio como al emperador a retirar la acusación ante el tribunal secular y a evitar todo derramamiento de sangre, pues según él era más que suficiente excluir de la Iglesia mediante sentencia episcopal a los dos encartados [16].

De hecho fue diferido el comienzo del proceso mientras permaneció Martín en Tréveris. Después de su partida cedió el emperador a las instancias de dos obispos sólo aquí mencionados, Magno y Rufo —que sin duda formaban parte del personal de la corte— y encargó de la tramitación del procedimiento al prefecto Evodio, que era conocido por su severidad. Tras un doble interrogatorio, fue declarado Prisciliano culpable del delito de magia *(maleficium)*, afirmándose además que tampoco había negado otros delitos morales, como la participación en negocios de lascivia. Prisciliano permaneció en arresto hasta que el emperador, tras informe del prefecto, dictó contra Prisciliano y algunos de sus colegas la pena de muerte, que no tardó en ser ejecutada en forma de decapitación contra Prisciliano (aunque difícilmente antes de 386) [17]. Nuevas penas de muerte se dictaron en procesos que tuvieron lugar a continuación, mientras que otros acusados fueron condenados al destierro, entre ellos el obispo Instancio, que había sido depuesto ya en Burdeos [18].

Fue enorme el eco que suscitó la pena de muerte; los obispos más destacados de la época la enjuiciaron con términos muy negativos. Todavía antes de la ejecución, Ambrosio de Milán, durante una estancia en Tréveris, había rechazado fríamente el contacto con el grupo de obispos que exigían la pena de muerte contra los priscilianistas, lo que le acarreó la desgracia del emperador [19]. También Martín de Tours les negó la *communio* y sólo se prestó a un gesto deferente cuando el emperador le aseguró que volvería a

16. *Chron.* II 50.

17. Véase E. SUYS, *La sentence portée contre Priscillien*, RHE 21 (1925) 530-580. Sobre la fecha del proceso de Tréveris, últimamente P. STOCKMEIER, *Das Schwert im Dienst der Kirche*, en Escritos de homenaje a A. THOMAS, Tréveris 1967, 423-425.

18. SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 51.

19. AMBROSIO, *Ep.* 24, 12 (CSEL 82, 214s)

llamar a los funcionarios que habían sido enviados a Hispania para proceder contra presuntos priscilianistas renuentes. Según parece, también el papa Siricio había solicitado del emperador un informe sobre los sucesos de Tréveris, a lo cual respondió el emperador con el envío de las actas del proceso, garantizándole a la vez que la sentencia se había pronunciado en un proceso correcto y en base a la confesión de los mismos acusados [20].

Una oleada de indignación se levantó contra Itacio y sus secuaces. Un cierto obispo Teógnito los había acusado en plena luz pública en Tréveris; se sintió la necesidad de convocar en Tréveris un sínodo especial de obispos amigos del emperador, que absolvió a Itacio del reproche de complicidad en aquella desdichada sentencia [21]. De nada sirvió. Itacio fue depuesto y privado de su obispado de Ossonuba, Idacio prefirió renunciar al suyo espontáneamente [22].

Los sucesos tuvieron todavía un epílogo para el obispo de Tréveris, Félix. Si bien su comportamiento fue irreprochable, como lo resalta expresamente Sulpicio Severo, sin embargo muchos obispos de las Galias le denegaron la *communio* porque Félix había recibido la consagración de manos de amigos de Itacio, por lo cual era considerado como representante de aquella tendencia. También el papa Siricio y Ambrosio se adhirieron a este modo de ver, de forma que el llamado cisma galo feliciano, con sus lamentables consecuencias para la Iglesia de las Galias, sólo quedó liquidado con la muerte de Félix o, lo que es más probable, con su renuncia al obispado de Tréveris, que siguió al sínodo de Turín (hacia 398-401) [23].

El juicio más ponderado sobre los acontecimientos en torno a Prisciliano lo formuló entonces Sulpicio Severo cuando dijo que a él le desagradaban tanto los culpables como los acusadores, pero entre éstos sobre todo Itacio, que no tenía nada de santo, y al que, juntamente con Idacio, les había interesado más vencer al aborrecido adversario que dominar la herejía [24]. A este veredicto

20. Maximus Aug., *Ad Siricium ep.* 4 (CSEL 35, 91).
21. Sulpicio Severo, *Dial.* 3, 12-13.
22. Sulpicio Severo, *Chron.* II 51.
23. *Concil. Taurin.* c. 6 (187 Lauchert), cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne* I, París ²1964, p. 328s.
24. Sulpicio Severo, *Chron.* II 50.

sólo debe añadir el historiador actual que precisamente por su equilibrio y claridad excluye que se pueda imputar con razón a la Iglesia universal el proceso contra Prisciliano o, ampliando la interpretación de las fuentes, inculpar, por ejemplo, al papa Inocencio I, imputándole que su reprobación de la secta prisciliana implicara también la aprobación de la sentencia de muerte pronunciada en Tréveris.

El fin de Prisciliano y de sus colegas distó mucho de significar también el fin del movimiento priscilianista. En Hispania, la ejecución de sus líderes les granjeó incluso por el momento nuevas simpatías. Los adeptos de Prisciliano lo celebraron entonces como mártir, y prepararon en su honor y el de los restantes ajusticiados, después de su traslado, un imponente funeral: jurar por el nombre de Prisciliano era para ellos un acto de la más alta religiosidad [25]. Todavía hasta el sínodo de Toledo (entre 397 y 400), cuyo tema central era de nuevo el priscilianismo, formaban parte del movimiento toda una serie de obispos, como por ejemplo Simposio y Dictinio, que sólo con ocasión de este sínodo abjuraron su error, juntamente con el presbítero Comasio [26].

Otros obispos y clérigos, que después de la ejecución de Prisciliano se habían comprometido por sus simpatías con la secta fueron relevados de sus cargos; algunos, como Paterno de Braga, que sólo tras la lectura de los escritos de Ambrosio se había convencido de lo reprobable de las doctrinas priscilianas, pudieron conservar sus sedes episcopales [27]. Cierto que a algunos obispos les pareció fuera de lugar tal benignidad, por lo cual se produjo una escisión entre una ala rigorista y otra conciliadora en el episcopado hispano, escisión que sólo pudo remediarse mediante una enérgica amonestación dirigida por Inocencio I a los rigoristas [28].

El sínodo de Toledo promulgó, juntamente con 20 cánones disciplinarios y una profesión de fe, 18 breves anatematismos que se referían exclusivamente al priscilianismo y dan a entender que el movimiento iba asumiendo perfiles cada vez más heterodoxos. Así se le atribuye ahora, por ejemplo, una doctrina trinitaria de ten-

25. *Chron.* II 51, 8.
26. Sus *professiones* en J. Vives, *Concilios visigóticos* 28-30.
27. Ibid. 20-33.
28. Inocencio I, *Ep. 3 ad episc. synod. Tolet.* (PL 20, 486-489).

dencia marcadamente sabeliana (can. 2-4), una cristología no correcta (can. 5-7, 13), así como rasgos gnóstico-maniqueos, pues se enseñaba que uno era el Dios del Antiguo Testamento y otro el de los Evangelios (can. 8, cf. también 1 y 9). Vuelve a condenarse la sobrevaloración de los apócrifos (can. 12), la reprobación del matrimonio (can. 16), la abstención de comer carne (can. 17) y prácticas astrológicas (can. 15). El sínodo se remite reiteradas veces en su juicio a escritos y cartas de Prisciliano. Se sigue teniendo todavía por muy peligroso el movimiento, por lo cual se exhorta a los obispos a la más extremada vigilancia. Después de esta renovada y tajante condena del priscilianismo, quedaron en la oscuridad sus adeptos, que se retiraron principalmente a la región un tanto a trasmano de Galicia [29]. El obispo Toribio de Astorga constató en 445 que todavía existían allí e incluso halló clérigos que les eran adictos [30]. Todavía en el siglo VI pervivía la secta, puesto que Montano de Toledo la encontró en el obispado de Palencia, mientras que su amigo Toribio logró hacerla desaparecer [31]. La última noticia de la existencia al menos de algunos priscilianistas se refiere a Braga, en el noroeste de la península. El papa Vigilio la menciona el año 538 en un escrito al obispo de la ciudad, Profuturo [32]. Finalmente, el sínodo de Braga del año 565 vuelve a llamar la atención sobre los apócrifos del priscilianismo, se pronuncia contra ellos en 17 anatematismos y requiere a los obispos a la mayor diligencia en combatir la herejía [33]. En las fuentes posteriores no se asigna ya la menor actualidad al priscilianismo: se habla ya de él como de un fenómeno desaparecido.

XI. La polémica donatista

FUENTES: H.v. Soden, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, KlT 122, Berlín ²1950. Sobre fragmentos de literatura donatista, cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* v, París 1920. Optato de Milevi, *De schismate Donatistarum*, pub. por C. Ziwsa, en CSEL 26, Viena 1893. Los escritos antidonatistas de Agustín, pub. por M. Petschenig, en CSEL 51-53, Viena 1908-10 y en la *Bibloithèque Augustinienne*, 5 vol. 28 a 32, París 1963-68. Sobre la cronología de estos escritos y de las cartas relativas a este tema y los sermones de Agustín, cf. P. Monceaux, o.c., 7, 1923, 275-292. *Gesta collationis Carthaginiensis*, en PL 11, 1231-1418, Mansi, IV, 19-245; ed. Lancel, en SChr. 194-197, París 1972ss. Material arqueológico en H. Leclercq, *Donatisme*, en DACL 4, 1457-1505, P. Courcelle, en MAH 53 (1936) 166-197 y A. Berthier y otros, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, Argel 1942.

BIBLIOGRAFÍA: a) *Sobre el donatismo en general:* E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, Berlín 1932; W.H.C. Frend, *The Donatist Church*, Londres ²1971; S.L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, Londres 1953; Ch. Courtois, *Les Vandales d'Afrique*, París 1955; J.B. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, París 1958; es de interés al respecto A. Mandouze, *Encore le Donatisme*, en «Antiquité classique» 29 (1960) 61-107; Th. Büttner - E. Werner, *Circumcellionen und Adamiten*, Berlín 1959; H.-J. Diesner, *Kirche und Staat im spätromischen Reich*, Berlín 1963; E. Tengström, *Donatisten und Katholiken*, Estocolmo 1964; E. Grasmück, *Coërcitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1965.

b) *Sobre Agustín y los donatistas:* Síntesis en C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1962; T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, Steenbrugge 1963; E. Lamirande, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique*, en RevÉAug 8 (1962) 1-125. De carácter fundamental, P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* IV-VII, París 1920-23; P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, París ⁴1929; G.G. Willis, *S. Augustine and the Donatist Controversy*, Londres 1950; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954; las disertaciones en *Augustinus Magister* II, París 1954, 835-914; St.J. Grabowsky, *The Church. An Introduction to the Theology of Saint Augustine*, St. Louis 1957; E. Lamirande, *L'Église céleste selon saint Augustin*, París 1963; G. Bonner, *St. Augustine of Hippo*, Londres 1963, 237-311; R. Crespin, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, París 1965; H.B. Weijland, *Augustinus en de kerkelijke tucht*, Kampen 1965; P. Brown, *Augustine of Hippo*, Londres 1967, 212-243; A. Mandouze, *Saint Augustin*, París 1968, 331-411; O. Perler, *Les voyages de s. Augustin*, París 1969; E. Lamirande, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après s. Augustin*, Ottawa 1972; sobre la conferencia de 411, S. Lancel, en SChr, 194, 9-287; F. van der Meer, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965.

29. León I, *Ep.* 15 (en B. Vollmann, l.c.).
30. Según informe de un Idacio. *Chron.* c. 16; 130 (MGAuctant 11, 15 24).
31. Montanus Tolet., *Ep.* 1 y 2 (PL 65, 54s).
32. Vigilio, papa, *Ep. ad Profuturum* (PL 84, 829s).
33. Las actas de este sínodo, en J. Vives, *Concilios visigóticos* 65-77.

El donatismo bajo la dinastía constantiniana

Después de 320 fue Constantino renunciando cada vez más a los múltiples esfuerzos que había desplegado con vistas al restablecimiento de la unidad de la Iglesia, quebrantada por la escisión donatista [1]; en mayo de 321 permitió el regreso a la patria a los donatistas desterrados [2], y en un escrito a los obispos y a los católicos del norte de África había invitado a la paciencia y a la indulgencia con los desmanes donatistas [3]; con otras palabras: prácticamente se había resignado a la existencia de dos confesiones cristianas en esta zona del imperio. Aunque en último término formulaba una condenación moral de la dirección donatista, ello no impidió a su más destacado obispo, Donato de Cartago, aprovechar con energía y habilidad la relativa libertad entonces otorgada, a fin de llevar a cabo la organización y la interna consolidación de su Iglesia.

De este modo, los donatistas pudieron erigir sus capillas, iglesias de aldeas y hasta grandes basílicas, sobre todo en Numidia y en Mauritania, como lo demuestran los descubrimientos arqueológicos, por ejemplo, de Thebesta, Thumgadi (Timgad) y Castellum Tingitanum [4]. Sólo esporádicamente se producían choques con los católicos, que iban quedando más y más reducidos a una minoría [5]. Paralelamente al desarrollo de la vida intraeclesial se desplegó una intensa propaganda con cartas y sermones, que trataba de justificar la pretensión donatista de ser el buen trigo en el campo, la verdadera Iglesia, mientras que la comunidad de los católicos venía rebajada a la condición de cizaña que proliferaba entre el trigo [6]. El éxito global de los donatistas fue considerable. Donato podía considerarse como el primado de hecho de África [7] cuando hacia fines del gobierno de Constancio logró reunir en torno a sí a unos 270 obispos en un sínodo en Cartago, en el que se deliberó sobre las condiciones de admisión de católicos en la

1. Véase tomo I, cap. XXX.
2. H. VON SODEN, *Urkunden*, n. 30.
3. Ibid., n. 31.
4. Los testimonios arqueológicos en W.H.C. FREND o.c. 162s.
5. Véase CIL VIII 21 517, en SODEN, n. 34.
6. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 2, 2, 5.
7. OPTATO, *De schism. Donatist.* 3, 3.

Iglesia donatista. Mostró ductilidad suficiente para dispensar eventualmente del nuevo bautismo, exigido de suyo con gran rigor, cuando parecía inaceptable a algunos católicos aislados [8].

Una prueba de la convicción que tenían los donatistas, de que el futuro del cristianismo en el norte de África estaba en sus manos, es el que osaran arrebatar a los católicos de Constantina de Numidia su basílica, construida por Constantino [9], así como el que Donato calificara en una carta al prefecto Gregorio de «baldón del senado y vergüenza de los prefectos», y el que las copias de tal carta, que fue celebrada como una gran hazaña, pudieran circular impunemente por la región [10]. Es cierto que tuvieron menos éxito las tentativas de los donatistas de reclutar adeptos también más allá de los límites de África del norte. Sólo en Roma lograron fundar una comunidad relativamente pequeña, que aun así sólo podía reunirse fuera de los muros de la ciudad [11]. No consta con certeza que los donatistas tomaran la iniciativa de lograr ser reconocidos por el sínodo de Sárdica (342-343). Lo cierto es que la encíclica enviada por los obispos orientales llegó también a Donato y que este hecho fue más tarde considerado por los círculos donatistas como reconocimiento de su Iglesia, mientras que Grato, obispo de Cartago, sucesor de Ceciliano, estuvo en el sínodo de Sárdica al lado de los obispos occidentales [12]. Así pues, la Iglesia donatista no pasó de ser una confesión cristiana restringida sustancialmente al ámbito del norte de África.

Durante el primer decenio del reinado del emperador Constante no se modificó lo más mínimo la reserva que había observado su padre Constantino tocante al problema africano de la escisión de los cristianos. La creciente consolidación de la Iglesia donatista y la posición mucho más marcada de Donato en Cartago en comparación con la figura evanescente del obispo católico Grato, dieron sin duda pie al jefe supremo de los donatistas para dirigirse al emperador Constante al objeto de obtener de él una decisión que unificara a todos los cristianos del norte de África

8. AGUSTÍN, *Ep.* 93, 10, 43, en SODEN, n. 38.
9. OPTATO, *Appendix*, n. 10, en SODEN, n. 36.
10. OPTATO, 3, 3, en SODEN, n. 37.
11. Su primer obispo fue el africano Víctor de Garba: OPTATO, 2, 4.
12. AGUSTÍN, *Ep.* 44, 3, 6; *C. Crescon.* 3, 24, 38; 4, 44, 52; ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 50; Mansi III 67 120.

bajo la dirección donatista [13]. El emperador envió por de pronto a los funcionarios Pablo y Macario, portadores de donativos para los pobres y los templos de ambas comunidades norteafricanas, al efecto de obtener por este medio informaciones sobre las posibilidades de unión y crear una atmósfera favorable a la misma [14]. Esta misión dio lugar sin embargo a un choque entre la autoridad civil y la Iglesia donatista. Como ambos funcionarios participasen en la liturgia de los obispos católicos y entrasen en contacto con miembros de la Iglesia católica de entre el pueblo, Donato vio en ello una preferencia dada al partido contrario. Cuando los dos enviados se presentaron ante Donato, éste los recibió con aquellas palabras que vinieron a ser célebres: *Quid est imperatori cum Ecclesia?* (¿Qué tiene que ver el emperador con la Iglesia?), rechazó sus presentes y dio al clero la orden de no recibir siquiera a la comisión [15].

Vagos rumores de planes de una unión por la fuerza atribuidos a los funcionarios emponzoñaron rápidamente la atmósfera, y cuando éstos llegaron a la provincia de Numidia, era tan amenazadora la actitud de la población, que hubo que protegerlos mediante el recurso a la fuerza armada [16]. El obispo de Bagai, llamado también Donato, organizó efectivamente la resistencia armada, para la que recurrió a los «circunceliones» [17], movimiento marginal entusiástico de la Iglesia donatista, pero cuyos miembros estaban al mismo tiempo decididos a la lucha, y que a partir poco más o menos de 340 fue revistiendo cada vez mayor importancia. San Agustín [18] deriva su nombre de las *cellae,* es decir, capillas erigidas en conmemoración de los mártires, que al mismo tiempo eran metas de peregrinación muy frecuentadas, en cuya proximidad se establecían con preferencia los «circunceliones».

Es difícil esclarecer las causas que dieron origen al movimiento de los circunceliones; tampoco se ha dado hasta hoy una respuesta homogénea a la cuestión del sentido último del movimiento [19]. Sus adeptos preferían llamarse *milites Christi* o *agonistici* [20], con lo cual querían ser tenidos por herederos y representantes de una tónica de martirio con prontitud para afrontarlo, a imitación de los primeros cristianos, con tal estimación del mismo, que con frecuencia se intensificaba en ellos un ansia fanática de la muerte, a la que querían exponerse en combate sangriento con los enemigos de la fe, ya fueran paganos o católicos. No faltaban circunceliones que provocaban situaciones francamente suicidas, en las que esperaban hallar la muerte; excitaban por propia iniciativa a los funcionarios, provocándolos a intervenir, asaltaban a caminantes, requiriéndolos a la lucha, se ofrecían a los paganos como víctimas del sacrificio en sus fiestas cultuales o se entregaban ellos mismos a la muerte, precipitándose por despeñaderos o lanzándose a las impetuosas corrientes de los ríos [21]. Quienquiera que hallase así la muerte en el combate era tenido por mártir, por lo cual se le sepultaba en el interior del templo y se le dedicaba una especial lápida sepulcral [22].

Junto a este fanatismo religioso, hay también que reconocer en el circuncelionismo un elemento social, ya que no faltaban entre sus adeptos quienes se presentaban expresamente como enemigos de los ricos terratenientes romanos de las provincias occidentales de Numidia y Mauritania, asaltándolos, despojándolos o exigiendo dinero por su rescate [23]. Sin embargo, las fuentes no autorizan a considerar este rasgo del circuncelionismo como la idea madre del donatismo en general y a ver en él una protesta social revolucionaria contra la opresión de los trabajadores del campo por las clases dominantes de la época tardía del dominio romano en el norte de África. Entre estas clases habría que contar especialmente a la Iglesia católica. Esta interpretación no puede por de pronto explicar por qué este movimiento se desarrolló precisamente en la Iglesia donatista que en aquellos decenios era sin género

13. Optato, 3, 1; 3, 3; cf. Frend o.c. 177.
14. Véase E. Grasmück o.c. 112s; sobre Optato, 3, 3.
15. Optato, 3, 3; 7, 6.
16. Ibid. 3, 4.
17. Sobre el problema de los circunceliones cf. F. Martroye, DACL 3, 1692-1710; Frend o.c. 172-178; A.H.M. Jones, ThSt 10(1959) 280-298; H.-J. Diesner, o.c. 53-77.
18. C. Gaudent. 1, 28, 32; cf. también CIL viii 9585 (*cella* = capilla de mártir).
19. Cf. la compilación de las diferentes tentativas de interpretación, últimamente en A. Mandouze, *Saint-Augustin,* París 1968, p. 357-361 notas.
20. Optato, 3, 4; Agustín, *Ep.* 108, 5. *Agon* en el sentido de la lucha del mártir, ya en Cipriano, *Ep.* 10, 4.
21. Véase la lista de testimonios en Frend, o.c. 175.
22. Agustín, *Ep.* 88, 8: *vivunt ut latrones, moriuntur ut circumcelliones, honorantur ut martyres.* Optato, 3, 4.
23. Agustín, *C. Gaudent.* 1, 28, 32: *(hoc genus hominum). maxime in agris territans, ab agris vacans.*

de duda más rica y gozaba de mayor prestigio social y combatía a la Iglesia católica, que reclutaba a sus seguidores principalmente entre las clases sociales más humildes de las ciudades costeras.

Sería además un enigma el que san Agustín, que dedicó 30 años de su vida a la cuestión donatista y que en sus sermones mostró la mayor apertura frente al problema de la pobreza, no hubiese descubierto este rasgo del donatismo. Los circunceliones eran sin género de duda adeptos convencidos de la Iglesia donatista y de sus ideas, pero movidos especialmente por un entusiasmo fanático, que los convirtió tanto en mártires como en terroristas. El régimen donatista se sirvió de ellos deliberadamente cuando lo estimó conveniente para el logro de sus fines, aunque también se distanció de ellos cuando su comportamiento podía ser perjudicial para el prestigio de su Iglesia [24].

Cuando en el año 347 el obispo Donato de Bagai lanzó a los circunceliones a la resistencia armada contra las tropas romanas que acompañaban a Pablo y a Macario en su visita a la provincia de Numidia, su decisión tuvo consecuencias fatales para toda la comunidad donatista. En un combate sangriento fue desbaratado el grupo de resistencia, y Donato fue ajusticiado como líder de la intentona [25]. A los ojos de los donatistas también aquellos muertos eran mártires, y su Iglesia vio nuevamente reforzada por aquel acontecimiento su conciencia de comunidad de los perseguidos. Sin dejarse impresionar por la suerte de Donato, una delegación encabezada por un cierto obispo Márculo hizo reproches al comisario Macario, el cual, exasperado, hizo flagelar a los delegados, arrestó al obispo Márculo y más tarde lo mandó ejecutar. La *Passio Marculi*, de pluma donatista, lo celebra como uno de los grandes mártires del movimiento [26].

Estos acontecimientos no tardaron en originar un viraje radical de la política religiosa del emperador en el norte de África. Un edicto de 15 de agosto del año 347 dispuso sin más la unión de ambas Iglesias bajo el pastor de los católicos, el obispo Grato de Cartago; Donato y otras figuras de primera fila de su comunidad

24. Agustín, *C. ep. Parmen.* 1, 11, 17, *C. litt. Petil.* 1, 24, 26; *C. Crescon.* 3, 49, 54.

25. Optato, 3, 4 y 3, 6, Agustín, *In ev. Joh. tract.* 11, 15.

26 La *Passio Marculi*, PL 8, 760-766.

fueron enviados al destierro, supuesto que no hubiesen emprendido la fuga junto con el clero bajo [27]. Esto produjo una gran conmoción en el pueblo sencillo de la Iglesia donatista, que se sometió en masa al mandato de unión, de suerte que también la Iglesia donatista tuvo entonces sus *lapsi* y *traditores*. La resistencia fue muy esporádica, por lo cual la acción de un Maximiano, que rasgó un ejemplar de la notificación del decreto de unión, por lo que sufrió arresto y pena de muerte, fue considerada más tarde como prueba de que tampoco en los años de persecución de los *Macariana tempora*, como se complacía en designarlos la literatura donatista, se había extinguido totalmente el espíritu del martirio [28].

La unión de católicos y donatistas prescrita por edicto imperial subsistió formalmente durante 14 años, desde 347 hasta la elevación al trono del emperador Juliano. No deja sin embargo de sorprender cuán poco hizo durante aquellos años la dirección católica para lograr que la unión impuesta por decreto se convirtiese en una unión de los corazones. Cierto que el obispo Grato de Cartago no tardó en convocar un sínodo (hacia 348/349) con el objeto de examinar la nueva situación, en el que sin embargo sólo se hallaron presentes unos 50 obispos, entre ellos algunos anteriormente donatistas, indicio palpable de la debilidad que entonces aquejaba a la parte católica. Los acuerdos del sínodo [29] dan a entender que en primer lugar había que eliminar irregularidades en la propia Iglesia, como, por ejemplo, la frecuente y excesivamente larga ausencia de muchos obispos de sus diócesis. Pero lo decisivo fue sin duda el hecho de que el episcopado católico no poseyera precisamente entonces ninguna personalidad con gran fuerza de irradiación religiosa que hubiese posibilitado o facilitado a los donatistas su asentimiento interno a la unión. El sucesor de Grato en Cartago, el obispo Restituto, estaba además demasiado absorbido por la disputa en torno a las fórmulas de fe de Sirmio bajo el emperador Constancio, pues se le había confiado la dirección del sínodo de Rímini. En consecuencia, quedó poco consoli-

27. El decreto, cuyo texto no se conserva, viene documentado por la donatista *Passio Maximiani*, PL 8, 768, que reconoce también la fuga del clero donatista. Fuente principal, Optato, 3, 1.

28. El relato, con adornos legendarios, se halla en la citada *Passio Maximiani et Isaaci*, PL 8, 766-773.

29. Las actas del sínodo en Mansi III 349ss.

dada la posición de los católicos fuera de Cartago, como, por ejemplo, en Curubis y también en Tagaste, donde surgieron nuevas comunidades católicas [30]. Los donatistas se vieron muy poco perturbados en su propia zona de expansión, Mauritania y Numidia; pudieron edificar en Vegesela una gran basílica dedicada a su mártir Márculo, numerosos peregrinos frecuentaban el lugar de su ejecución, fortaleciendo allí sus esperanzas de un cambio de la situación [31]. A estas esperanzas contribuyó considerablemente el obispo Macrobio, cabeza de la comunidad donatista de Roma, que siendo presbítero de la Iglesia católica se había adherido al donatismo y después de la muerte de Donato en el destierro (hacia 355) escribió a los donatistas una carta de aliento; fue también el autor probable de la *Passio Maximiani et Isaaci*, que alimentó no poco la decisión de mantenerse firmes [32].

La esperanza de un cambio de la situación se vio cumplida con la elevación al trono del emperador Juliano el año 361. Inmediatamente se dirigieron al emperador tres de los obispos exiliados, rogándole en nombre de la jerarquía donatista que les permitiese a todos ellos regresar del destierro a África y diese orden de que les fuesen restituidas sus iglesias. Juliano dispuso que fuese restablecida la situación anterior, tal como había existido antes del decreto de unión del año 347 [33]. Los donatistas aprovecharon la recobrada libertad para un desquite, que a veces revistió formas espantosas. Vinieron a estar a la orden del día la expulsión de los católicos de sus propias iglesias, los malos tratos infligidos al clero, hasta la muerte en casos aislados, la profanación de la eucaristía católica, y el trato infamante a los donatistas pasados a la Iglesia católica [34]. Dado que muchos funcionarios paganos asistían impasibles a tales desafueros, ya que sabían que el emperador no tenía el menor interés en impedir disputas entre los cristianos, la minoría católica volvió a caer en un estado de desaliento y de resignación. Como entre los obispos regresados del exilio se contaba Parmeniano, hombre de grandes dotes, elegido cabeza suprema de los donatistas, la Iglesia donatista se encaminó rápidamente hacia un apogeo, en el que dio la sensación de haberse convertido en la única forma de confesión del cristianismo del norte de África.

30. *Gesta Collat. Cart.* 1, 187; AGUSTÍN, *Ep.* 93, 5.
31. Sobre las excavaciones de la basílica véase P. CAYREL y P. COURCELLE, MAH 51 (1934) 114-142, también ibid. 53 (1936) 166-183.
32. Sobre él GENADIO, *Script. eccles.*, PL 59, 1060, y *Passio Maximiani et Isaaci*, PL 8, 768.
33. OPTATO, 2, 16 17; AGUSTÍN, *C. litt. Petil.* 2, 97, 224; *Ep.* 93, 4, 12; 105, 2, 9.
34. OPTATO, 2, 16-19; 2, 21; 2, 24-26; 6, 2; 6, 5-7.

Florecimiento del donatismo bajo el obispo Parmeniano

Ya durante el período de exilio decretado por Constancio habían reconocido los obispos donatistas las relevantes cualidades de Parmeniano, puesto que, aun sin ser africano [35], lo habían designado como sucesor de Donato en Cartago. En pocos años se creó Parmeniano una posición que no dejaba asomar la menor duda sobre su autoridad dentro de la Iglesia donatista y mostraba que se hallaba a la altura de todas las situaciones que hubo de afrontar durante los 30 años aproximadamente que desempeñó su función. La atmósfera de política eclesiástica, favorable al donatismo bajo el emperador Juliano, contribuyó desde luego a facilitarle su adaptación al conjunto de quehaceres que se le planteaban, así como el hecho de que los sucesores de Juliano, debido al confusionismo arriano, tuvieran que concentrar su interés en las provincias orientales y europeas, le permitió dedicarse con relativa tranquilidad a la reestructuración de su comunidad. Sin embargo, las razones más profundas de sus innegables éxitos deben buscarse en sus dotes de carácter y de inteligencia. No son sólo los donatistas quienes elogian su seguridad en las decisiones, su fidelidad a las convicciones, su aversión a la intriga y a la brutalidad, reconociéndose en él a un hombre del justo medio en las concepciones específicamente donatistas [36]. Su talento de orador y de escritor *(eloquentia)* es reconocido explícitamente por san Agustín [37].

El nuevo jefe de los donatistas contribuyó también notablemente al auge de la literatura teológica, que coincide precisamente con el período del episcopado de Parmeniano. A su pluma se deben los *Nuevos Salmos*, sin duda cánticos rimados, destinados a hacer más fácilmente accesibles al pueblo sencillo de la Iglesia

35. OPTATO, *De schism. Donatist.* 1, 5, le echa en cara que como *peregrinus* no conoce los orígenes del cisma; procedía posiblemente de Hispania o de las Galias, ibid. 2, 7.
36. Los testimonios compilados por P. MONCEAUX, o.c. 5, 221ss.
37. *C. Crescon.* 1, 2, 3.

donatista las convicciones básicas de su confesión y que fueron populares hasta los tiempos de san Agustín [38]. Ya en los primeros años de su actividad emprendió una obra que llevaba probablemente como título *Adversus ecclesiam traditorum* y ofrecía en 5 libros una eclesiología complexiva y original de los donatistas. El empeño que puso en refutarlo Optato Milevitano permite entrever el efecto que produjo también entre los católicos [39]. Según Parmeniano se reconoce la verdadera Iglesia por el hecho de poseer un quíntuple dote en su calidad de Esposa de Cristo: la *cathedra*, es decir, la potestad de las llaves confiada a los obispos; el ángel que agita las aguas en el bautismo (Jn 5, 4); el Espíritu Santo; la fuente bautismal *(fons)*; el símbolo bautismal *(sigillum)*, sin el cual no es posible abrir la fuente bautismal. Ahora bien, dado que estos cinco dones sólo se hallan juntos, según Parmeniano, en la comunidad donatista, los católicos son ramas desgajadas del árbol de la Iglesia [40]. Parmeniano, remitiéndose a ojos vistas al *De unitate ecclesiae* de Cipriano, arguía que los católicos, al recurrir al poder civil contra los donatistas, habían traicionado automáticamente a la verdadera Iglesia y por tanto el retorno a ella exigía penitencia, que no era concebible si no eran rebautizados. Las crueldades que les reprochan los católicos —añade— no pueden compararse con el proceder violento de las tropas imperiales, sino que son legítima reacción contra los perseguidores de la Iglesia, aunque de ello sean responsables también algunos obispos [41].

Más importante fue la controversia que hubo de sostener Parmeniano con un miembro de su propia Iglesia, el teólogo seglar Ticonio [42], que debe ser considerado como uno de los más destacados escritores del donatismo. Sus estudios bíblicos le habían

38. Sin duda se refiere a ellos AGUSTÍN cuando en *Ep.* 55, 18, 34 habla de cánticos de los donatistas «que han nacido del arte humano».

39. El curso de las ideas de la obra, que no se ha conservado, sólo se puede colegir del *De schismate Donatistarum* de OPTATO.

40. OPTATO, 2, 6-8.

41. OPTATO, 2, 18 cita a este propósito las palabras de Parmeniano: *aliud sunt milites missi, aliud episcopi ordinati.*

42. Sobre él cf. E. DINKLER, en Pauly-Wissowa II 6, 649-656. GENADIO, *Script. eccles.* 18 menciona 4 escritos de él: 1. *De bello intestino;* 2. *Expositiones diversarum causarum;* 3. *Liber regularum;* 4. *Comentario al Apocalipsis.* El n. 3, una hermenéutica muy celebrada por Agustín, se ha conservado íntegro (ed. dir. por F.C. BURKITT, Cambridge 1894; el n. 4 se puede reconstruir a base de fragmentos (ahora PL Suppl 1, 621-652).

ayudado sobre todo a alcanzar una inteligencia más universal de la Iglesia que la que profesaba su propia comunidad. También los grupos cristianos no africanos eran Iglesia según Ticonio, aunque estuvieran en conexión con los *traditores* del norte de África. La sentencia bíblica sobre la cizaña que crece en medio del trigo lo indujo también a poner sobre el tapete el postulado donatista, según el cual la Iglesia donatista, en tanto que Iglesia de los puros, debe mantenerse alejada de todo contacto con los malos. La cristiandad debe más bien dividirse en dos partes mediante una escisión mucho más profunda, a saber, en el reino de Dios y el reino de Satán; a cuál de los dos reinos pertenezca cada cristiano de resultas de su propia voluntad de decisión, sólo se descubrirá el día del juicio [43].

Parmeniano refutó en una carta abierta las tesis peligrosas de Ticonio; según él, una mirada retrospectiva al donatismo muestra cómo efectivamente la entera cristiandad no donatista se había hecho culpable por su comunión con los *traditores*, de modo que sólo la Iglesia de los donatistas, en tanto que la Iglesia perseguida por los emperadores, es la única Iglesia pura, y también la única que se halla en posesión del verdadero bautismo de Cristo.

Más de 20 años más tarde escribió Agustín, a instancias de sus hermanos en el episcopado, una refutación de esta *Epistula Parmeniani*, lo cual prueba cuán marcado era todavía el influjo que de ella dimanaba. Por supuesto, Ticonio no abandonó sus ideas, por lo cual Parmeniano hizo que en un sínodo fuese excluido de la Iglesia donatista. Sin embargo, no se vieron satisfechas las esperanzas de algunos católicos, de que Ticonio abrazase la Iglesia católica [44]. Con la condenación de Ticonio perdió el donatismo la posibilidad de avanzar hacia una mayor amplitud teológica y se confinó en su estrechez sectaria, cuya fórmula de confesión quedó consignada en este lema: «Grande es la Iglesia de los númidas; nosotros somos los cristianos y sólo lo somos nosotros» [45].

43. Cf. J. RATZINGER, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius*, RevÉAug 2 (1956) 173-185; id., *Herkunft und Sinn der Civitaslehre Augustins*, «Augustinus Magister» II (1954) 965-979.

44. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 1, 1, 1; *Doctr. christ.* 3, 30; cf. L.J. VAN DER LOF, *Warum wurde Tyconius nicht katholisch?*, ZNW 57 (1966) 260-283.

45. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 1, 2, 3; *Sermo* 46, 16, 40.

Dos acontecimientos ocurridos bajo Parmeniano muestran cómo la relación con el Estado romano, necesariamente inficionada por la concepción de la «Iglesia» donatista «de los perseguidos», dio lugar finalmente a reiteradas reacciones perjudiciales para ella misma. Cuando asumió Valentiniano el gobierno del imperio (365), Romano fue nombrado *comes Africae*, hombre cuya propensión a la corrupción y a la codicia no perdonó ni siquiera a la provincia de Mauritania, preponderantemente donatista [46]. Como entonces se le opusieran los circunceliones y cometieran por su parte graves excesos, diez obispos donatistas, guiados por Rogato de Cartenna, elevaron solemnemente protesta contra ellos y al fin se separaron de los donatistas para realizar, como Iglesia de la no violencia, el ideal donatista [47].

Más graves consecuencias tuvo para la Iglesia donatista, sobre todo en Mauritania, su abierta simpatía por la rebelión contra Roma, que había dirigido el año 372 el cabecilla de tribu Firmo [48]. Los donatistas lo reconocieron como rey y le prestaron su apoyo con tanta mayor voluntad cuanto que Firmo había procedido duramente contra los rogatistas de Cartenna [49]. Roma no dejó impune la participación de los donatistas en aquella insurrección: ya en 373 prohibió el nuevo bautismo donatista y tras la sumisión de los rebeldes lograda por el general Teodosio, padre del futuro emperador, proscribió el culto donatista en las ciudades y en las comunidades rurales [50]; algunos jefes donatistas especialmente comprometidos hubieron de marchar al exilio, entre ellos el obispo Claudiano, que asumió la dirección de la comunidad donatista de Roma. Un nuevo edicto imperial del año 377, que volvió a poner en vigor todas las leyes dictadas anteriormente contra los donatistas [51], habría podido ser desastroso para ellos, pero el encargado de su ejecución, el vicario Flaviano, sucesor de Teodosio, que había caído en desgracia, era a su vez donatista [52] y aplicó remisamente las medidas prescritas.

46. AMIAN. MARCEL. 29, 5.
47. AGUSTÍN, *Ep.* 93, 11, 49, a Vicente, conocido de su juventud, que más tarde fue obispo de estos rogatistas.
48. Véase Pauly-Wissowa 6, 2383.
49. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 1, 10, 16; *C. litt. Petil.* 2, 83, 184.
50. Cod. Theod. 16, 6, 1; 16, 5, 4.
51. Ibid. 16, 6, 2.
52. AGUSTÍN, *Ep.* 87, 8.

Así, los últimos quince años de funciones de Parmeniano constituyen el período de máximo apogeo de la Iglesia donatista. Tanto el número de sus miembros como su importancia en la conciencia pública la habían transformado abiertamente en la más fuerte confesión cristiana, frente a la que el grupo católico daba la sensación de ser una mera secta sin trascendencia. También los obispos católicos de la época eran, en comparación con Parmeniano, figuras insignificantes y difuminadas. Sobre Restituto de Cartago pesaba la losa de haber fallado en Rímini (359), su sucesor Genetlio cuidaba meticulosamente de esquivar todo posible conflicto con el donatismo, y su Iglesia producía el efecto de una minoría intimidada. Esta irrelevancia de los católicos hizo incluso que amainase la animosidad de los donatistas, que llegaron a mostrar cierto aire protector para con un adversario definitivamente dominado. Los contactos entre los miembros de ambas confesiones se fueron normalizando y hasta había donatistas que se interesaban, a veces en una forma francamente pacífica, por el reclutamiento de católicos para su comunidad [53].

Un cambio en esta situación general tan favorable para el donatismo sólo se produjo en los primeros años de la última década del siglo IV, cambio condicionado principalmente por dos factores, uno de orden personal y otro de índole política. Después de la muerte de Parmeniano se confió a Primiano [54] la dirección de la Iglesia donatista. Esta elección fue un grave desacierto. En efecto, con él sucedió al prudente Parmeniano un representante de un grupo extremo que incluso personalmente propendía al radicalismo, halagaba demagógicamente los instintos de las masas y para lo religioso sólo poseía una sensibilidad atrofiada. Su gobierno autoritario no tardó en suscitar contradicción, uno de cuyos portavoces fue su propio diácono Maximiano, descendiente del gran Donato. Un grupo de oposición formado por 43 obispos acusó de graves faltas a Primiano en un sínodo y le pidió cuentas del desempeño de su cargo. Como Primiano desatendiera tales exigencias, fue depuesto por un nuevo sínodo el año 393, en el que estaban representados un centenar de obispos, en todo caso la

53. AGUSTÍN, *Ep.* 33, 5; 35, 2; *De bapt.* 2, 7, 10.
54. Sobre él P. MONCEAUX, o.c. 6, 111-147; AGUSTÍN lo juzga con una severidad nada común, cf. *Enarr. in ps.* 36 *sermo* 2 y 3.

cuarta parte del episcopado donatista [55]. Entonces se aprestó Primiano al contraataque contra los maximianistas, empleando sin escrúpulos todos los medios de calumnia y de violencia, incluso los del poder civil, pero sobre todo el de los circunceliones. Luego, tras tal intimidación, en el sínodo de Bagai de 394 hizo excomulgar a Maximiano, que entre tanto había sido consagrado obispo, y logró que fuese expulsado de su domicilio por las autoridades y que su iglesia episcopal fuese reducida a escombros y cenizas [56]. A similar presión fueron sometidos también los adeptos de Maximiano, y así se fueron sometiendo uno tras otro. El duro régimen de Primiano dejó en muchos donatistas una sensación deprimente y facilitó a algunos el paso ulterior a la Iglesia católica.

Un efecto también negativo partió de una segunda personalidad del episcopado donatista, Optato, elegido el año 388 obispo de Tamugadi (Timgad, en el sur de Mauritania) [57]. En él confluían un fanatismo religioso combativo y una fuerte propensión a la representación principesca. El aniversario de su consagración episcopal era siempre para él un pretexto para dar una fastuosa recepción, en la que recibía el homenaje de sus colegas y del pueblo que le era devoto [58]. El marco apropiado para ello lo ofrecía la gran basílica construida probablemente por él sobre una colina de la ciudad, con un amplio atrio y un baptisterio ricamente decorado; esta basílica era para los donatistas de entonces el símbolo de su fuerza, y una inscripción en mosaico proclamaba la gloria de su constructor [59]. Bajo Optato se convirtieron los circunceliones en una tropa paramilitar [60], que estaba siempre pronta para intervenir a las órdenes del obispo y durante un decenio fue el terror de los terratenientes del sur de Numidia y en particular de los católicos.

El paso más fatal de su carrera lo dio Optato cuando se alió

55. AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 36 *sermo* 2, 19-21; 55 obispos suscribieron el decreto de deposición, pero cf. AGUSTÍN, *C. Crescon.* 4, 6, 7: *centum vel amplius tunc episcopi.* El juicio sobre Primiano: PL 11, 1183-1189.

56. Acuerdos del sínodo de Bagai: ibid. 1189-1191; cf. AGUSTÍN, *C. Crescon.* 4, 58, 69.

57. Sobre los monumentos cristianos conservados cf. P. MONCEAUX, *Timgad chrétien*, París 1911; CHR. COURTOIS, *Timgad, antique Thamugadi* (1951).

58. AGUSTÍN, *C. litt. Petil.* 2, 23, 53; *Ep.* 108, 5.

59. Sobre el mosaico cf. E. ALBERTINI, CRAIBL 1939, 100ss.

60. AGUSTÍN, *C. ep. Parmen.* 1, 11, 17; 2, 2, 4.

con el númida Gildo [61], hermano del rebelde Firmo, al que el emperador Teodosio había nombrado en 386 *comes Africae*, sin duda porque, debido a sus estrechas relaciones con la corte — la hija de Gildo, Salvina, se había unido en matrimonio con un miembro de la familia imperial —, creía poder contar con su lealtad. Su posición se reforzó todavía más cuando fue nombrado *magister utriusque militiae* en África. Sin embargo, también Gildo fue cediendo poco a poco a la tentación de crearse en África un poder independiente de Ravena. Creyó que el mejor medio de lograrlo era el de unirse más estrechamente con Bizancio, desde donde era más difícil controlarle que desde Italia. Ya no es posible establecer hasta qué punto participara también Optato en estos planes. Sin embargo, se le debe considerar como el promotor intelectual de una estrecha colaboración entre los primianistas y Gildo, lo cual le dejaba las manos libres para hacer volver a la Iglesia donatista a los maximianistas todavía recalcitrantes, utilizando para ello sus propios métodos (397) [62]. Desde entonces quedó ligado incondicionalmente a Gildo, incluso cuando éste en 397 se declaró en abierta rebelión contra Ravena, al suspender la exportación de grano a Italia.

Estilicón se hizo inmediatamente cargo de la gravedad del peligro, pero recurrió astutamente al expediente de colocar a Mascazel, hermano de Gildo, a la cabeza de las tropas expedidas a África, ya que una contienda familiar los había convertido en enemigos declarados [63]. Ahora bien, dado que entonces se fueron acumulando los actos de violencia contra los católicos hasta tal extremo que el emperador hubo de conminar con la pena de muerte a los saqueadores de las iglesias de Numidia [64], la empresa militar contra Gildo y Optato tomó también un cariz de política eclesiástica. Las tropas romanas lograron atraer a Gildo a las proximidades de Theveste, donde sus contingentes fueron aniquilados (primavera de 398). Pocas semanas después los dos protagonistas de la intentona, que se habían dado a la fuga, cayeron en manos de los romanos y fueron ejecutados como

61. Sobre la rebelión de Gildo véase H.-J. DIESNER, «Klio» 40 (1962) 178-186.

62. AGUSTÍN, *C. Crescon.* 3, 60, 66; 4, 25, 32.

63. OROSIO 7, 36; CLAUDIANO, *De bello Gildonico*, cf. O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* 5 (reimpr. Stuttgart 1966) 286ss.

64. Cod. Theod. 16, 2, 31.

rebeldes. Con todo, el pueblo sencillo de la Iglesia donatista miró como mártir a Optato, al que veneraban entusiásticamente, mientras que sus hermanos en el episcopado pusieron el mayor empeño en desentenderse de él [65].

Esta derrota inició al mismo tiempo la decadencia del prestigio donatista en el norte de África. El objetivo —así como los medios— de crear una Iglesia «nacional» en territorio norteafricano liberado del yugo romano con la ayuda de rebeldes indígenas, se reveló definitivamente una pura quimera. Asimismo se había puesto de manifiesto lo problemático y estéril de una actitud que en el poder del Estado romano veía fundamentalmente la fuerza del mal, por lo cual no podía hallarse una solución viable para la relación entre la Iglesia y el Estado. La Iglesia católica pudo, desde luego, tras aquel compromiso con los rebeldes de los donatistas, volver a apoyarse en gran escala en el favor del régimen imperial. Sin embargo, no podía contentarse sólo con esto. Para ganarse desde dentro a los humillados donatistas tenía también que hacerles patente la inconsistencia teológica de su posición. Hasta entonces habían faltado hombres que dispusieran de los presupuestos requeridos para esta empresa. Con la consagración de Agustín de Thagaste como obispo de Hipona se inició también en este punto el viraje decisivo.

San Agustín y el donatismo

Cuando el año 388 Agustín, tras una ausencia de cinco años, regresó a su ciudad natal, Tagaste, la escisión de la unidad de la cristiandad norteafricana en dos confesiones no le movió todavía a trabajar directamente por el restablecimiento de la unidad perdida. El centro de su pensamiento y de sus planes estaba aún demasiado ocupado por el ideal de una comunidad de vida ascética formada por algunas personas de iguales sentimientos. Sólo tras su consagración como presbítero de la Iglesia de Hippo Regius, que le confiaba la responsabilidad de los cristianos de la localidad, vino a ser también para él una misión personal buscar la solución del problema donatista. Para comprender a Agustín es de importancia capital hacerse cargo de que el motivo central de su compromiso personal en esta cuestión era su misión pastoral, sentida como grave responsabilidad, de conservar para la Iglesia las personas que le habían sido confiadas y de volver a ganar a los otros para esta Iglesia y para la verdad proclamada por ella. El deber pastoral es la verdadera clave para la inteligencia de la infatigable y múltiple actividad del obispo de Hipona, que durante casi treinta años consumió todas sus energías mentales y físicas, a veces hasta el agotamiento.

En primer lugar, Agustín estaba convencido de que el camino ideal para lograr el restablecimiento de la unidad religiosa era el de la palabra personal, tanto hablada como escrita, camino que además era el que más respondía a sus disposiciones personales. Una vuelta de los donatistas lograda por la fuerza y con medidas de violencia sólo habría llevado al seno de la Iglesia a *christiani ficti* (cristianos fingidos) [66], lo cual habría tenido además repercusiones perniciosas sobre el nivel religioso de la comunidad. Así, los primeros conatos de Agustín de entrar en contacto con los donatistas de su entorno próximo están sostenidos también por su fuerte convicción de la fuerza persuasiva de su palabra. Dondequiera que descubre la posibilidad de un diálogo personal o de una discusión objetiva sobre la cuestión de la separación, se presta con la mayor complacencia. Cuando siente que se evita el contacto con él por razón de su mayor cultura o de su talento oratorio, deja de buena gana a los donatistas la elección de interlocutor [67].

Sus cartas dirigidas a personalidades donatistas están animadas por una profunda seriedad religiosa e ignoran la menor palabra que pueda lastimar. Sin vacilar los interpela como hermanos, puesto que en la doctrina y en el culto tienen numerosos puntos de coincidencia con los católicos. A fin de quebrar el endurecimiento de los frentes propone dejar de lado los reproches estériles sobre cuestiones de segundo orden y buscar en cambio nuevos caminos [68]. Sin embargo, sus conatos, emprendidos con

65. Sobre la muerte de Optato, AGUSTÍN, *C. litt. Petil.* 2, 92, 209; es posible que Gildo se suicidara: *Chron, min.* 1, 298.

66. Véase *Ep.* 33 y 93, 17.

67. Ejemplos: *Ep.* 33 q 23 a los obispos donatistas Proculeyano y Máximo respectivamente, cf. también *Civ. dei* 22, 8 y *Ep.* 34,6.

68. *Ep.* 33, 1: *me sincero corde agere et cum tremore christianae humilitatis; Ep.* 23, 6: *tollamus de medio inania obiecta, quae iactari contra invicem solent.*

todo el ardor de su corazón, no tardaron en verse cubiertos por la escarcha de la decepción. Sobre todo quedaron sin resultado digno de mención en el caso de los obispos de la parte contraria; sólo algunos donatistas seglares prestaron atención a esta nueva voz procedente del campo católico y acudieron incluso a sus sermones [69].

El influjo más marcado de estos primeros pasos puede registrarse dentro de la comunidad católica, ya que, como se expresa Posidio, «gracias a este presente de Dios, comenzó a levantar nuevamente la cabeza la Iglesia católica de África, que hacía tanto tiempo yacía desgarrada, oprimida y abrumada frente a los poderosos herejes» [70].

Este relativo fracaso sólo sirvió a Agustín de estímulo para tentar nuevas posibilidades con vistas al cumplimiento de su misión interior, aunque sin abandonar nunca los conatos de diálogo con la otra parte. En adelante descubrió estas posibilidades en dos direcciones: él mismo debía dejar de circunscribir localmente sus iniciativas a Hipona y su entorno próximo e interesar al entero episcopado católico del norte de África en el desempeño del quehacer, y en segundo lugar había que situar en el primer plano la discusión de las cuestiones teológicas decisivas. Para el desempeño del primer quehacer era el colaborador ideal el obispo Aurelio [71], designado en 391 para la sede de Cartago, cuyas dotes de conducción de hombres y de organizador se acreditaron en un largo episcopado († hacia 430) y en una nunca perturbada amistad de toda la vida con Agustín. El segundo quehacer, el teológico, sólo un hombre podía intentar acometerlo en aquel tiempo en África del norte. Este hombre era el obispo de Hipona.

El lugar indicado para la discusión del problema donatista por el entero episcopado católico era la institución del sínodo episcopal norteafricano. Al obispo Aurelio corresponde el mérito de haber inoculado a éste nueva vida cuando en el primer sínodo convocado por él en Hipona (393) hizo tomar el acuerdo de que en adelante los obispos de todas las provincias norteafricanas se reunieran por lo menos una vez al año al objeto de mantener deliberaciones conciliares [72]. No cabe duda de que esta dirección firme y resuelta infundiría al episcopado, tras largos años de resignación, una nueva conciencia de su fuerza y de que al mismo tiempo haría posible a Agustín proponer a sus hermanos obispos su enfoque de los quehaceres y ganarlos para su punto de vista. Ya en Hipona se trató de la cuestión del paso a la Iglesia católica de obispos y presbíteros donatistas. Mientras que los sínodos anteriores se habían negado a aceptar a éstos en el clero católico con el rango que habían poseído anteriormente, ahora se acuerda hacer una excepción con los obispos que no hubieran practicado el segundo bautismo, o que quisieran pasarse con su misma comunidad a la Iglesia católica [73].

El sínodo de Cartago de septiembre de 401 dio un importante paso hacia adelante: deja al arbitrio del respectivo obispo la decisión sobre la aceptación de clérigos donatistas, aunque establece un nuevo criterio: «si ello parece provechoso para la *pax christiana*» [74]. Se acuerda además intentar ya el diálogo directo con los obispos y comunidades donatistas sobre una base más amplia y se encarga de ello a obispos escogidos que hayan de proceder *leniter et pacifice* (= con suavidad y pacíficamente). Se les sugiere que al hacerlo se ocupen especialmente de la escisión maximianista entre los donatistas mismos, porque aquí — se dice — se muestra la inconsecuencia de la dirección donatista, ya que el bautismo administrado por maximianistas disidentes había sido reconocido como válido al ser admitidos de nuevo en la comunión donatista [75]. No es difícil reconocer aquí la mano de Agustín, que también en otras circunstancias abogó por la posibilidad de decisión del respectivo obispo y dio constantemente una cierta preferencia a la argumentación con el cisma maximianista [76].

69. Posidio, *Vita Aug.* 9, 2, 10; Agustín, *Ep.* 76 y 105
70. Posidio, *Vita Aug.* 7, 2, 8.
71. Sobre él A. Audollent, DHGE 5 (1931) 726-738.

72. Los resultados de las deliberaciones de este sínodo se han conservado en el llamado *Breviarium Hipponense*, PL 56, 418-431 = Mansi III 917-924. Cf. Ch. Munier, *Cinq canons inédits du concile d'Hippone du 8 oct. 393*, RDC 18 (1968) 16-29. Bajo Aurelio se celebraron unos 20 sínodos: *Conc. Carth. a. 525*, Mansi VIII 643.
73. *Brev. Hippon.* II 37. Uno de los motivos de estas facilidades fue desde luego también la enorme penuria de sacerdotes entre los católicos, constantemente deplorada por los sínodos de entonces, cf. Aurelio en el sínodo de Cartago de junio de 401: *Cod. can. eccl. Afr.* 55-56.
74. Ibid., can. 68 *si hoc paci christianae prodesse visum fuerit.*
75. Ibid., can. 66 y 69.
76. Agustín, *Ep.* 245, 2; *C. Crescon.* 1, 4; *Retract.* 2, 26 29 35. Cf. A.C. de Veer,

El sínodo de Cartago de agosto de 403, estimulado sin duda por ciertos éxitos alcanzados —el año 402 regían comunidades católicas tres antiguos obispos donatistas[77]— acordó intentar un diálogo religioso al más alto nivel. Cada obispo donatista recibió su invitación, cursada por las autoridades públicas, a la que debían dar también su respuesta. En el formulario de la invitación encarece el sínodo la pureza de sus intenciones y ruega a los obispos de la parte contraria se dignen nombrar sus representantes en un sínodo convocado al efecto, con los cuales quería discutir *cum pace* la delegación católica todas las cuestiones relacionadas con la separación; no aceptar la invitación equivalía, se decía, a confesar la propia inseguridad en la materia[78]. Sn embargo, no se vieron cumplidas las grandes esperanzas del sínodo católico. Primiano de Cartago rechazó bruscamente la invitación con la fórmula genuinamente donatista: «Es contrario a la dignidad de los hijos de los mártires sentarse juntamente con los descendientes de los *traditores*», comunicó su postura a todos los obispos donatistas y se anticipó a la decisión de su propio sínodo, que rechazó rotundamente la invitación de los católicos[79].

La intensificada actividad católica y el éxito parcial que había conseguido desencadenaron además una nueva avalancha de actos de violencia de los donatistas, cuyas víctimas fueron primeramente obispos católicos, en especial los más activos, y por la otra parte clérigos donatistas pasados a la Iglesia católica. El amigo de Agustín, Posidio, fue asaltado y cruelmente maltratado en un viaje, mientras que un atentado proyectado contra Agustín no se llevó a efecto porque su cabecilla se extravió en el camino[80]. Fueron también objeto de malos tratos los obispos católicos Maximiano de Bagai y Servus de Thubursicu, y el padre de éste, anciano presbítero, que murió poco después de resultas de la agresión. Entre los clérigos donatistas de otrora perseguidos en esta ocasión se contaron los presbíteros Restituto y Marco, así como un diácono de la Iglesia de Urgis[81].

Cuando el sínodo episcopal católico reunido en Cartago en junio de 404 examinó la nueva situación, se acordó que ante tal empleo masivo de la violencia había que recurrir a la protección de la autoridad pública. Mientras que un grupo de obispos, más bien entrados en años, tenían por indicada la imposición de la unión mediante una ley imperial e invocaban en favor de ello los resultados favorables de anteriores medidas del gobierno —se pensaba sin duda en los edictos del emperador Constantino, de los años 347-348—, se impuso el punto de vista de la corriente representada por san Agustín, que se pronunció contra una prohibición radical del donatismo, exigiendo tan sólo que fuesen impedidos por las autoridades los actos de violencia, y que fuesen castigados aquellos obispos y clérigos donatistas cuya responsabilidad en tales actos pudiese ser comprobada. Este grupo estimaba que la base jurídica existía ya en la ley contra los herejes dictada por el emperador Teodosio el año 392 y que no se requería por tanto un nuevo edicto. Los obispos Teasio y Evodio, en calidad de delegados del sínodo, informarían al emperador sobre los incidentes de los últimos meses y solicitarían las necesarias medidas de protección[82]. Cuando la delegación llegó a Ravena, el emperador Honorio tenía ya tomada su decisión. Los obispos de Numidia, Maximiano y Servus, que acabamos de mencionar, le habían hecho una descripción tan impresionante de la situación, aludiendo a su propia suerte personal, que el 12 de febrero de 405 promulgó un edicto de unión[83], que iba mucho más allá de los deseos de los obispos: los donatistas quedaban equiparados en un todo a los herejes, porque enseñaban la necesidad de un nuevo bautismo e incluso lo practicaban. A esto respondían las severas sanciones impuestas: entrega de las iglesias donatistas a los católicos, prohibición de cualquier clase de reuniones, destierro de los obispos y clérigos contrarios a la unión.

L'exploitation du schisme maximianiste par s. Augustin dans la lutte contre le Donatisme, RechAug 3 (París 1965) 219-237.

77. AGUSTÍN, *Ep.* 69; *C. Crescon.* 2, 12.

78. El formulario de la invitación: *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 92 (Mansi III 791-794). Las medidas preparadas, ibid. can. 91. Los edictos de los funcionarios sobre el procedimiento de la invitación: *Gesta coll. Carth.* 3, 174; *Brevic. coll.* 3, 6.

79. La respuesta de Primiano, en AGUSTÍN, *C. part. Don. post gesta* 1, 1: *indignum est ut in unum conveniant filii martyrum et progenies traditorum.* Cf. también AGUSTÍN, *Enarr in ps.* 36 II 18.

80. POSIDIO, *Vita Aug.* 12; las dudas sobre la relación de Posidio son infundadas: H.-J. DIESNER, Stpatr 6, 4 (Berlín 1962) 350-355.

81. Sobre Maximiano, Servo y Restituto véase AGUSTÍN, *C. Crescon.* 3, 47 y 53; sobre Marcos, AGUSTÍN, *Ep.* 105, 3.

82. Las deliberaciones del sínodo: *Cod can. eccl. Afr.*, can. 93, cf. la relación de AGUSTÍN, *Ep.* 185, 7, 25.

83. Cod. Theod. 16, 5, 37 38; 16, 6, 4 5.

La negligencia de los funcionarios en la ejecución del edicto sería sancionada con penas pecuniarias.

En Cartago se actuó sin demora: Primiano partió para el exilio y con él también el obispo Petiliano de Cirta. Pero entonces se dirigieron por su parte a Ravena y sorprendentemente se declararon dispuestos a entablar un diálogo religioso con un obispo católico, sobre cuyo resultado había de juzgar el *praefectus praetorio*[84]. En las provincias en cambio se levantó por todas partes una fuerte oposición de los donatistas, ante la cual se retrajeron con frecuencia los funcionarios, de modo que Honorio hubo de exigir insistentemente la ejecución del edicto de unión mediante una serie de decretos[85]. Las repercusiones fueron muy variadas según las localidades; donde las conversiones eran numerosas, había razones para dudar de su sinceridad[86].

La caída de Estilicón (408), al que los donatistas imputaban una parte considerable de la política de opresión del emperador, despertó en ellos la esperanza de un cambio de la situación. Se propaló la noticia de que habían sido derogadas las disposiciones del año 405, y los donatistas intentaron recobrar por la fuerza las posesiones y el prestigio de que habían sido privados por la ley. Una vez más Aurelio de Cartago hubo de implorar ayuda en Ravena, y entonces se notificó claramente a los donatistas que las leyes de 405 se mantenían en todo su vigor[87]. El recién nombrado procónsul Donato las interpretó con sumo rigor e incluso proyectó fulminar la pena de muerte, contra lo que Agustín protestó sin demora[88]. Sólo cuando Donato fue reemplazado por el pagano Macrobio amainó la presión sobre los donatistas, y a comienzos del año 410 un edicto imperial para África del norte disponía sorprendentemente que cada cual era libre de optar por uno u otro culto cristiano[89]. Ahora bien, esta declaración de

84. AGUSTÍN, *Ep.* 88, 10, *Brevic. coll.* 3, 4; *Gesta coll. Carth.* 3, 141.
85. Cod. Theod. 16, 5, 39, 41 y 43; cf. *Cod. can. eccl. Afr.* can. 94.
86. AGUSTÍN, *Ep.* 185, 30: *plurimi simulando communicaverunt.*
87. Cod. Theod. 16 5, 41 44 46.
88. *Ep.* 100, 2.
89. Esta disposición falta en el *Cod. Theod.*, pero fue dictada con toda certeza y se explica por la difícil situación de política interior de los años 409-410, que forzó al emperador a adoptar, siquiera fuera pasajeramente, una actitud tolerante. Véase *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 108; AGUSTÍN, *Ep.* 108, 6, 19. Sobre toda la cuestión, A.C. DE VEER, *Une mésure de tolérance de l'empereur Honorius*, RÉB 24 (1966) 187-195.

tolerancia fue derogada ya en agosto del mismo año a ruegos de una delegación de obispos católicos, que presentó al emperador los puntos de vista y los deseos del episcopado católico tocante a un amplio y definitivo diálogo religioso de ambas confesiones[90].

Luego, el 14 de octubre de 410, encargó el emperador oficialmente al senador Marcelino la preparación y organización de dicha conferencia y al mismo tiempo lo designó como presidente y árbitro de la misma[91]. Esta vez difícilmente podían sustraerse los donatistas, ya que ellos mismos habían solicitado tal diálogo dos años antes. Finalmente parecía cumplido el deseo concebido hacía años y propuesto infatigablemente por Agustín.

Ahora bien, ¿no hacía ya tiempo que Agustín había abandonado la idea de una discusión pacífica sobre la vuelta a la unión, puesto que había ido poco a poco mitigando su repulsa a una solución impuesta por la fuerza, hasta dar al fin su asentimiento al recurso a los poderes públicos? Toda toma de posición sobre la actitud de Agustín en esta materia ha de partir del hecho innegable de que él mismo reconoce reiteradamente y sin ambages una modificación de sus puntos de vista[92]. Con no menor claridad se expresa sobre los motivos que habían acarreado tal cambio. Uno de ellos era la visión realista adquirida en la vida cotidiana, con frecuencia terriblemente dura, según la cual tanto la vida de los católicos particulares como la libre proclamación de la *veritas catholica* sólo así podía ser salvaguardada contra los asaltos donatistas. Muchos donatistas, creía también Agustín, sólo tendrían la posibilidad de decidirse libremente si se veían librados de la presión a que están sometidos por sus propias autoridades. Además —añade—, los ejemplos que le habían puesto ante los ojos sus colegas lo habían convencido de que la legislación oficial del pasado había dado motivo de reflexión a numerosos donatistas, que luego se habían vuelto católicos de convicción. Y, aña-

90. *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 107*b*; *Cod. Theod.* 16, 5, 51; *Gesta coll. Carth.* 1, 4, 5.
91. Cod. Theod. 16, 11, 3.
92. Por ejemplo, *Ep.* 93, 5, 16-17: *mea primitus sententia non erat nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus.* Cf. también *Retract.* 2, 21; *Ep.* 185, 25; *C. Crescon.* 3, 48, 53.

de al fin, había acabado por ver claro que en la situación africana concreta no se trataba ya de un mero cisma, sino de una herejía, que se manifestaba con la mayor claridad en la doctrina donatista del bautismo, según la cual la eficacia de este sacramento no depende ya de Cristo, sino de la cualidad moral del bautizante [93].

Para con esta herejía hay por tanto que aplicar las leyes que el Estado regido ahora por emperadores cristianos ha dictado para tales casos, aunque con la restricción de que en su aplicación quede siempre salvaguardada la *caritas christiana* y sin que se pueda nunca imponer la pena de muerte [94]. Estas leyes, dice Agustín, son siempre sentidas como coacción por aquellos que son alcanzados por ellas; sin embargo, hay que atender también al fin que persiguen; éstas querían conducir al bien, a la salvación; y así como hay una clase de persecución que retrae del error, hay otra que precipita en el error. Hay una persecución como la que según el Evangelio practican los criados a los que envía su amo por los caminos y los cercados para «forzar a entrar» a los pobres (Lc 14, 23), o el pastor que «persigue» a la oveja perdida, la vuelve al redil, siquiera sea contra su voluntad, y de esta manera la salva (Mt 18, 12-14). «¿Por qué no habría la Iglesia de forzar a volver a casa a sus hijos extraviados cuando hijos extraviados llevan a otros por la fuerza a la perdición?» [95].

Se comprende que esta actitud de Agustín y su motivación sea el rasgo de su acción que hoy tropieza con la mayor contradicción: la idea moderna de la tolerancia formulará siempre reservas ante tal actitud. Por supuesto, quien rechace de plano la figura de Agustín, también en este punto le atribuirá «manos sucias», y aquel a quien no sean simpáticos los católicos del norte de África del siglo IV, sólo verá en el comportamiento de Agustín una artimaña bien preparada, como en su empleo magistral de las reglas de la retórica clásica en la polémica literaria sólo verá

93. Agustín razona reiteradamente su cambio de postura, y con mayor detenimiento en las dos cartas 93 y 185.

94. *Ep.* 110, 1; 133, 1; 134, 2; 153.

95. *Ep.* 185, 6, 23: *cur non cogeret ecclesia perditos filios ut redirent, si perditi filii coegerunt alios ut perirent?* Acerca del sentido agustiniano del *cogite intrare* por contraposición al *compelle intrare*, y acerca de *persecutio* en el sentido del francés *poursuite*, cf. las observaciones filológicas de A. MANDOUZE, *S. Augustin* 348s y nota.

un truco barato, sin preocuparse por aducir una documentación concreta y precisa en apoyo de tales valoraciones [96].

La verdadera cuestión es si la justificación que hace Agustín del recurso a medidas coercitivas por parte del Estado no tuvo efectos contraproducentes en épocas sucesivas y sirvió de álibi o de pretexto para su comportamiento a grupos religiosos de tiempos posteriores y de las más variadas tendencias. Cierto que no se podrá ver en él el primer teórico de la inquisición [97], puesto que lo que quería Agustín no era, ni mucho menos, elaborar una solución académica, abstracta, valedera y aplicable para todos los tiempos, de la cuestión relativa a la licitud de la coerción religiosa, sino que lo que quería era hallar una salida de una situación increiblemente compleja, que lo atormentaba lo indecible y a la que tenía que enfrentarse a diario. En cambio, sí habrá que decir que Agustín no pensó en las consecuencias teoréticas que en una situación diferente podrían deducirse de sus reflexiones concretas [98].

Tampoco se percató Agustín de que la colaboración con aquel Estado que se hallaba bajo régimen cristiano — cuya problematicidad bajo otros aspectos advirtió él perfectamente — en el África septentrional de su tiempo tenía que tener también necesariamente carácter político (asegurar el control político y económico del país sobre el trasfondo de la unidad confesional), y efectivamente lo tenía a los ojos de los donatistas.

Así, debido a esta imbricación de intereses confesionales y políticos, el objetivo puramente religioso de Agustín se vio ya durante su misma vida gravado con una fuerte hipoteca y luego, en siglos posteriores, siguió actuando bajo la forma de agustinismo político [99]. La actitud de Agustín se ha querido explicar por su falta de visión de la cualidad y alcance político incluso de cuestiones religiosas. Desde luego, esta explicación tiene algo de verdad, pero en todo caso no pasa de la superficie. Si se leen

96. Cf. una compilación de tales apreciaciones en A. MANDOUZE, o.c. 337 y 353, y la nota.

97. P. BROWN, *St. Agustine*, Londres 1967, p. 240, ibid. 235.

98. Véase últimamente H. MAISONNEUVE, *Croyance religieuse et contrainte. La doctrine de s. Augustin*, MSR 19 (1962) 49-68, sobre el influjo de Agustín en el *Decretum Gratiani* en las causae 23 y 24 sobre la represión de la herejía.

99. Cf. A. MANDOUZE, *L'Afrique chrétienne, le Donatisme et s. Augustin*, «Cahiers de la Pierre-Qui-Vire» n.º 17 (París 1967) 279-297.

con imparcialidad los escritos antidonatistas de Agustín dejándose penetrar por la impresión de conjunto, si se examina su correspondencia en esta materia y todavía más sus sermones, difícilmente se podrá dejar de oír aquí la voz de un hombre que estaba tan movido y hasta hostigado por la responsabilidad religiosa de hacer volver a la *ecclesia* una a los hermanos extraviados [100], que ante esta consideración pasaban a segundo término todas las demás.

El diálogo religioso de Cartago (411) y sus consecuencias

Mientras que el rescripto imperial que ordenaba la celebración del diálogo religioso se expresaba sobre los donatistas en una forma muy poco conciliante, las medidas que adoptó en su preparación el notario Marcelino muestran claramente el empeño en ganar para la participación en el diálogo al mayor número posible de obispos donatistas. En su escrito [101], con el que se invita a Cartago para el 1.º de junio de 411 a todos los obispos de ambas confesiones, asegura a los donatistas que pronunciará su dictamen con la mayor imparcialidad. Ellos pueden por su parte designar todavía un segundo árbitro y se les da la garantía de que una vez terminada la conferencia podrán regresar a sus sedes sin ser molestados.

Hasta que se pronuncie el veredicto serán suspendidas todas las medidas de coacción contra los herejes donatistas, para lo cual se cursan las correspondientes instrucciones a las autoridades locales.

El eco que halló este escrito fue muy estimulante para Marcelino. El primado donatista Primiano no sólo anunció su participación personal en la conferencia, sino que además requirió con una encíclica a los obispos donatistas a acudir en el mayor número posible a Cartago [102]. Pocos días antes de la inauguración de la conferencia pudo presentar Marcelino a los dos grupos un detallado orden del día, solicitando de ellos su aprobación y el despacho de los procedimientos de preparación que en él se pro-

100. De manera especialmente impresionante en *sermo* 46.
101. *Gesta coll. Carth.* I 5; I 4, el rescripto imperial.
102. Ibid. II 50; la encíclica, mencionada por AGUSTÍN, *Ad donat. post coll.* 24, 41.

ponían [103]. Por cada grupo se habían previsto siete oradores que habían de elegirse antes del comienzo de la conferencia y que dispondrían de otros tantos asesores. Las actas de los debates, para cuyo registro estaba previsto un equipo de taquígrafos [104], serían redactadas por cuatro representantes de cada una de las partes y quedarían expuestas en carteles. No hubo respuesta de los donatistas [105] tocante al orden del día, pero criticaron en cambio la decisión de que sólo fuesen admitidos a las deliberaciones los representantes elegidos y no todos los obispos presentes; sin embargo, eligieron los delegados previstos por Marcelino.

Los católicos no sólo dieron su asentimiento sin reservas al orden del día, sino que además se comprometieron a dejar a los donatistas en sus sedes episcopales, caso que el resultado de la conferencia fuese negativo para ellos; si la decisión fuera favorable para los católicos, los obispos donatistas conservarían su rango y su cargo, caso de incorporarse a la Iglesia católica [106]. Saltaba a la vista su empeño en crear una atmósfera propicia para las deliberaciones; Agustín rogó en algunos sermones a los católicos de Cartago que se abstuviesen de toda manifestación y apoyasen con sus oraciones el proyecto de la conferencia de unión [107].

Contrariamente a los donatistas, los católicos publicaron su *mandatum*, el texto con los nombres de sus delegados, juntamente con las instrucciones impartidas a éstos [108], en las cuales quedaba marcada claramente la línea a que querían atenerse en las discusiones. La cuestión central sería en todos los casos la de la verdadera Iglesia, de la que había que separar netamente cuestiones de detalle, como, por ejemplo, «el caso Ceciliano». Para la argumentación teológica se había añadido ya un catálogo de textos de la Biblia, que sin duda había sido compilado por san Agustín.

Las acusaciones que eran de prever por parte donatista acerca del reconocimiento del bautismo de los herejes por los católicos, acerca del recurso a la autoridad pública en la lucha contra los

103. *Gesta coll. Carth.* I 10.
104. Sobre esto E. TENGSTRÖM, *Die Protokollierung Collatio Carthaginiensis*, Goteborg 1962.
105. *Gesta Coll. Carth.* I 14.
106. Ibid. I 16; AG., *Ep.* 128 1; *Brevic. coll.* I 5. Agustín logró obtener el consentimiento de todos los obispos católicos menos dos: *Gesta cum Emer.* 6.
107. *Sermo* 357 y 358.
108. *Gesta coll. Carth.* I 55

donatistas, serían refutadas en cada caso mediante referencia al análogo comportamiento de los donatistas con ocasión del cisma maximianista y bajo el reinado del emperador Juliano. En cuestiones de hechos históricos como, por ejemplo, si Ceciliano o su *consecrator* Félix habían sido *traditores*, se aportarían los documentos de los archivos oficiales, que también había recogido diligentemente Agustín. Todo conato de los donatistas de desviarse a la discusión de cuestiones particulares de segundo orden sería soslayado de antemano con el imperativo, dictado imperturbablemente, de centrarse en el punto crucial de la conferencia: la verdadera Iglesia.

Cuando el 1.° de junio inauguró Marcelino la conferencia en las Termas de Gargilio, sólo comparecieron por parte católica sus 18 delegados, mientras que por los donatistas asistió el entero episcopado presente en Cartago [109]. Su táctica fue desde un principio la de diferir o esquivar la discusión de las cuestiones teológicas fundamentales, suscitando a este objeto nuevas y nuevas cuestiones formales de procedimiento, a las que en un principio se avino Marcelino con gran paciencia. Así transcurrieron los dos primeros días de sesiones, tras los cuales fue interrumpida la conferencia a fin de dar tiempo a los donatistas para estudiar el *mandatum* católico, cuya refutación sistemática tenían ellos intención de elaborar [110]. Cuando al reanudarse los debates el 8 de junio pidieron que fuese leída y discutida inmediatamente su refutación, reconoció sin demora Agustín que había llegado su propia oportunidad y apoyó la solicitud, porque con ello se le ofrecía la posibilidad de proceder exactamente conforme al esquema trazado por él y de presentar en una exposición coherente el punto de vista católico en todos los puntos de importancia [111]. Su soberano dominio de la materia, su seguridad en el recurso a la Biblia, su exacto conocimiento de los documentos, su prontitud para la réplica a los reparos de los donatistas, lo constituyeron en la figura dominante de aquel día. Ya muy entrada la noche cerró Marcelino el debate y notificó el veredicto, según el cual los donatistas habían sido refutados por los católicos *omnium documentorum manifestatione* [112]. Pocos días después volvió a hacer público el resultado de la conferencia en forma de un edicto que el 30 de enero de 412 fue confirmado con un rescripto del emperador Honorio [113].

109. Ibid. I 2.
110. Ibid. II 12; III 258.
111. Ibid. III 260-261. *Brevic. coll.* 3, 15 inserta la intervención de Agustín.

Los obispos donatistas no tardaron en interponer recurso de apelación cerca del emperador contra la sentencia pronunciada, alegando sobre todo que Marcelino no sólo había incurrido en varios defectos de forma, sino que además se había hecho culpable de parcialidad y hasta de soborno [114]. No obstante, las autoridades públicas desestimaron el recurso y sacaron fría e inexorablemente las consecuencias del veredicto. Marcelino dispuso además que todos los clérigos donatistas que todavía recusaban la unión dejasen inmediatamente sus iglesias a los católicos, que fuesen disueltas las agrupaciones de circunceliones y en adelante fuesen vedadas todas las reuniones de los donatistas [115]. El rescripto imperial de 412 volvió a poner en vigor todas las anteriores prohibiciones, fulminó graves penas pecuniarias a los recalcitrantes, en ocasiones incluso hasta la confiscación de toda su hacienda, y conminó el destierro de suelo africano al clero contrario a la unión [116]. Algunos católicos estaban totalmente de acuerdo con que las leyes fuesen aplicadas con todo rigor, diciendo que entonces la suavidad equivalía a negligencia o debilidad. Una vez más se constituyó Agustín en portavoz de la *mansuetudo catholica*, que prohibía sobre todo la aplicación de la pena de muerte. También entonces propugnó resueltamente un proceder mitigado, hasta el punto de que tuvo que justificarse ante el reproche que se le hacía de favorecer francamente a los donatistas, para los que reclamaba la impunidad [117].

Si bien Agustín podía atribuirse el influjo decisivo en el resultado favorable para los católicos que se había logrado en el diálogo religioso, en modo alguno hizo alarde de triunfo personal. Es cierto que en una ocasión habla de *evidentissima victoria*

112. Según AGUSTÍN, *Brevic. coll.* 3, 43; no se ha conservado el texto de la sentencia de Marcelino.
113. El edicto, al final de los *Gesta coll. Carth.*, en PL 11, 1418-1420; el rescripto imperial en Cod. Theod. 16, 5, 52.
114. AGUSTÍN, *Ad donat. post coll.* 1; 16; 57; 58; *Gesta cum Emer.* 2; 3.
115. Texto en la llamada *sententia cognitoris:* PL 11, 1418-1420.
116. Cod. Theod. 16, 5, 52.
117. *Ep.* 139, 2; 153.

nostra, pero con ello se refiere al triunfo de la *catholica veritas*. Cuando luego se iniciaron las conversiones en masa y se le tributaron a él elogios como autor de tales éxitos, los rechazó fríamente diciendo: *non sunt haec opera nostra, sed Dei* [118]. Además no se hace la menor ilusión sobre la calidad de determinadas conversiones, por lo cual recalca ahincadamente el deber de los obispos de procurar con su esfuerzos pastorales la transformación interna de los donatistas y su vuelta sincera a la unidad católica, como lo intenta él ejemplarmente en sus sermones [119].

Sin embargo, una minoría sigue todavía largo tiempo refractaria a la unión. De ella forman parte sin duda la mayoría de los obispos donatistas —que según Agustín eran los verdaderos *victi* en el diálogo religioso— a los que sigue acusando severamente, estableciendo una clara distinción entre ellos y la gran masa del pueblo donatista cristiano, así como al desdichado resto empedernido de los circunceliones, que todavía hacia 420 amenazaban con el suicidio si se los quería inducir con la fuerza a adherirse a la Iglesia católica [120]. Hacia el 418 más de 30 obispos donatistas se reunían en Numidia y llegaron a consagrar nuevos obispos [121].

La pervivencia de un inconmovible resto donatista viene atestiguada por toda una serie de disposiciones imperiales que siguen al edicto de 412 y se extienden hasta el momento de la invasión de los vándalos; en ellas se requiere reiteradamente a los respectivos funcionarios a ejecutar con rigor las medidas dictadas, bajo la amenaza de ser ellos mismos sometidos en caso contrario a la rendición de cuentas [122].

El año 420 publica Agustín su último escrito antidonatista, después del cual este tema aparece ya sólo esporádicamente en su correspondencia, mientras que en sus sermones no asoma en absoluto; también desde 418 desaparece durante decenios del orden

118. *Ep.* 141, 1 y 3; 142. Las «conversiones» en masa ep. 185, 3: *liberantur per illas leges .. fundi, pagi, vici, castella, municipia, civitates.* 185, 7: *multi... correcti sunt et cotidie corriguntur.* Cf. también *Sermo* 359, 7; POSIDIO, *Vita Aug.* 13.

119. *Ep.* 185, 8; *Sermo* 112; 137-38; 197; 296; 359; además una serie de las *Enarr. in ps.*

120. Su escrito *Contra partem Donati post gesta* es un implacable alegato contra el episcopado donatista, al que trata de aislar del pueblo. Los circunceliones: *Ep.* 204.

121. *Contra Gaudent.* I 37, 47-48.

122. Cod. Theod. 16, 5, 54-56; 63-65.

del día de los sínodos de obispos norteafricanos [123]. Agustín se veía por fin liberado del mayor quehacer pastoral y de la más agobiante responsabilidad que le había impuesto el cargo episcopal.

Al desempeño de la misión pastoral práctica, de reconquistar la unidad de la cristiandad de África septentrional, se añade en no menor medida la mies teológica resultante del enfrentamiento con el donatismo, que quedó recogida en los escritos antidonatistas de Agustín [124]. Concretamente se trata en primer lugar del definitivo esclarecimiento de la relación entre sacramento y ministro, y luego de una inteligencia profundizada de la esencia y misión de la Iglesia. La práctica donatista de rebautizar partía de un concepto del sacramento que hacía depender su eficacia de la «pureza» del ministro. Para Agustín significaba esto «poner la esperanza en un hombre» y no en Cristo, *auctor* de los sacramentos y cuyos solos méritos les confieren eficacia. El que bautiza no es por tanto Pedro o Juan, ni tampoco Judas, sino que el que bautiza es siempre Cristo [125]. La interna pureza y santidad del sacramento no puede ser afectada por la santidad ni tampoco por la impureza del ministro, no es nunca realzada ni mermada por éstas [126]. Dado que Agustín distingue además entre el acto sacramental que efectúa el ministro y la gracia salvífica del sacramento, que sólo confiere el Espíritu Santo operante en la Iglesia de Cristo, puede reconocer la existencia y validez de los sacramentos administrados por herejes y cismáticos, aunque dichos sacramentos no produzcan su eficacia salvífica, ya que ésta se halla ligada a la presencia del Espíritu Santo, la cual a su vez sólo se da en la verdadera Iglesia. Una vez que el que ha sido bautizado fuera de la única Iglesia se incorpora a ésta por la imposición de las manos, tiene participación en la unidad operada por el Espíritu Santo y consiguientemente también en la gracia del sacramento vinculada a dicha unidad [127]. Cierto que Agustín desarro-

123. El último escrito: *Contra Gaudentium;* las últimas cartas: *Ep.* 108 y 109 de 423. El sínodo de 1.º de mayo de 418 se ocupa al final de la reorganización de las diócesis norteafricanas, que se había hecho necesaria: *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 117-124.

124. Véase la compilación por Y. CONGAR, BiblAug 28 (1963) 86-124.

125. Reiterado con múltiples variaciones: *C. ep. Parmen.* II 15, 34; *C. litt. Petil.* I 9, 10; *In ev. Joh. tract.* 5, 18; 6, 8; 15, 3.

126. *De bapt.* III 10, 15; IV 21, 28.

127. De bapt. V 23, 33; *C. ep. Parmen.* II 13, 18; *Sermo* 269, 2.

lló estas distinciones y principios especialmente a propósito del sacramento del bautismo, pero los extiende también a los demás sacramentos, principalmente al sacramento del orden y al de la eucaristía. Con esto quedaba superada definitivamente en la teología la inteligencia del sacramento defendida por Cipriano.

Agustín enriqueció la doctrina de la Iglesia mediante nuevas y profundas intuiciones a las que llegó gracias a su distinción entre la *ecclesia* tal como es ahora y la *ecclesia qualis futura est* [128]. Mientras que los donatistas se entendían a sí mismos como la Iglesia de los puros, sin mancha ni arruga, Agustín reconoce que en la Iglesia tal como es ahora viven juntos buenos y malos hasta el juicio final, en el que se producirá la separación definitiva. Se puede pertenecer a la Iglesia *corpore* y también *corde;* en el primer caso se posee la *communio sacramentorum,* pero no se posee la *societas sanctorum* o *Spiritus,* por lo cual tampoco se posee la *pax,* la *unitas,* la *caritas,* que son precisamente dones de este Espíritu. La Iglesia es la comunidad de los que han oído o han de oír en el futuro la llamada de Dios en Cristo, pero la unidad interna de esta Iglesia sólo viene a ser plena realidad por la *pax* que opera en ella el Espíritu Santo. Así como el Espíritu es el vínculo entre Padre e Hijo y así consuma la comunión de los tres en la unidad, así es también el vínculo que constituye a la Iglesia en la «comunión de los santos» [129].

Con este enfoque de la Iglesia vuelve Agustín a superar a Cipriano, que veía en la comunión de los obispos el fundamento de la unidad, y corrige la sobreestimación eclesiológica del cargo episcopal de los donatistas, en cuanto que éstos veían en sus titulares, como administradores de los sacramentos, también a los administradores de los respectivos dones de gracia, por lo cual los llamaban padres espirituales en sentido pleno. Para Agustín en cambio es la Iglesia la madre espiritual de los creyentes y, en cuanto tal, titular del poder de las llaves y de la infalibilidad [130].

Para hacer todavía más palpable la realidad de esta *mater ecclesia,* gusta Agustín de recurrir especialmente a la imagen de

128. *Brevic. co.* III 10, 20; *Retract.* II 44, 2.
129. Véase Y. CONGAR, o.c. 100-103 y HDG III (1971) 3-6.
130. Cf. P. RINETTI, *Sant'Agostino e l'Ecclesia mater* = Augustinus Magister II 827-835.

la *columba* [131], cuyo simbolismo utiliza con tanta frecuencia la Escritura cuando habla de paz, de pureza, de fidelidad y del Espíritu Santo. Ahora bien, Agustín profundiza y enriquece el contenido de símbolo de la palabra cuando llama *columba* a la Iglesia misma y ve en esta paloma la única y fiel *sponsa Christi,* la inocente y pura, que gime por sus miembros pecadores y gimiendo llama a aquellos que están separados de ella, y que recibió el Espíritu Santo para dar por él la *pax* a todos sus miembros. Sólo el que posee esta *Pax columbae* opera su salvación, y así Agustín se adhiere, profundizándola, a la sentencia de Cipriano *extra ecclesiam nulla salus.* Introduce así en su eclesiología profundizada los planteamientos válidos de la inteligencia cipriana de la Iglesia [132], sólo que en los días de Agustín no había por parte donatista ningún teólogo que reconociera y aprovechara estas ideas y consiguientemente contribuyera de manera menos dolorosa a la reconquista de la *pax ecclesiae* en la cristiandad norteafricana de aquel entonces.

XII. Pelagio y sus consecuencias

FUENTES: A. BRUCKNER, *Quellen sur Gesch. des pelagianischen Streites,* Tubinga 1906. Síntesis de bibliografía pelagiana en J. MORRIS, en JThS NS 16 (1965) 26-60. Catálogo de los escritos auténticos y dudosos de Pelagio en A. HAMMAN, en PL suppl. 1,1101-09. PELAGIO, *Expositiones in epistulas Sancti Pauli,* pub. por A. SOUTER, en TSt 9, 1-3, Cambridge 1922. 1926, 1931, texto del mismo en PL supl. 1. 1110-1374; *Libellus fidei ad Innoc.,* en PL 45, 1716-18; *Epistula ad Demetriadem,* ibid. 30, 15-46. Fundamental para la cuestión de la autenticidad, G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme,* Lausana 1943; id., *Essai sur le style et la langue de Pélage,* Friburgo 1947; id., en RÉL 29 (1951) 284-294; R.F. EVANS, *Four Lettres of Pelagius,* Londres 1968. JULIÁN DE ECLANO, *Commentarius in prophetas minores tres,* en PL 21, 950-1104; *Expositio libri Job,* en PL supl. I, 1573-1679. *Escritores antipelagianos:* JERÓNIMO, *Dialogi contra Pelagianos,* en PL 23, 495-590; *Ep. 133,* en CSEL 56, 241-260; OROSIO, *Liber apologeticus contra Pelagianos,* en CSEL 5, 603-664; MARIUS MERCATOR, *Commonitorium y Super nomine Caelestii,* en ACO I, 5, 5-23 65-70; AGUSTÍN, en CSEL 42 y 60 rec. C.F. VRBA y I. ZYCHA, Viena 1902, 1912; PL 44-45; S. KOPP - A. ZUMKELLER, *Aurel. Augustinus, Schriften gegen die*

131. Los comprobantes de *columba* = *ecclesia,* en BiblAug 28 (1963) 104-109 nota.
132. Sobre esto F. HAMER, *Le baptême et l'église,* «Irénikon» 25 (1952) 263-275.

Semipelagianer, Wurzburgo 1955; A. ZUMKELLER, *Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer* I-II, Wurzburgo 1964-71. «Bibliothèque Augustinienne» reúne en 4 vol. los escritos sobre la gracia, surgidos de la crisis pelagiana (vol. 21 y 22, París 1966 y 1975), de las primeras polémicas con Julián (vol. 23, París 1974) y los escritos contra los semipelagianos (vol. 24, París 1962). Un compendio muy útil de textos agustinianos sobre la doctrina de la gracia, con trad. franc., puede hallarse en J. CHÉNÉ, *La théologie de s. Augustin. Grâce et prédestination,* Le Puy - Lyón 1962.

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre Pelagio:* A.-J. GAUDEL, en DThC 12, 382-406; R. HEDDE - E. AMANN, *Pélagianisme,* ibid. 12, 675-715; E. DINKLER, en PAULY-WISSOWA 19, 226-242; G. DE PLINVAL, véase *Fuentes;* J. RIVIÈRE, *Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption,* en RHE 41 (1946) 5-43; J. FERGUSON, *Pelagius,* Cambridge 1956; T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius,* Uppsala 1957; S. PRETE, *Pelagio e il Pelagianismo,* Brescia 1961; R.F. EVANS, *Pelagius,* Londres 1968; P. BROWN, *Religion and Society in the Age of St. Augustine,* Londres 1972, 183-226; *Sobre Julián de Eclano:* A. HAMANN, en PL supl. 1, 1571-1572; G. BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos,* Roma 1958; R. REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe,* en RSR 52 (1964) 42-84 233-247. *Sobre Agustín:* los apartados en la bibliografía agustiniana de C. ANDERSON y T. BAVEL (cf. cap. XI) y en «Bibliothèque Augustinienne», t. 21, 22, 23 y 24, cit. antes; N. MERLIN, *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce,* París 1931; Y. DE MONTCHEUIL, *La polémique de s. Augustin contre Julien d'Éclane,* en RSR 44 (1956) 191-218; A. GUZZO, *Agostino contro Pelagio,* Turín 1958; H. ULBRICH, *Augustinus Briefe zum pelagianischen Streit,* tesis. Gotinga 1958, extracto en RevÉAug 9 (1963) 51-75 235-258; J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* I, Basilea 1960; J. CHÉNÉ, *Les origines de la controverse semi-pélagienne,* en ATh 13 (1953) 56-109; RSR 43 (1955) 321-341; N.K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres 1955, 170-239; F.J. THONNARD, *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner,* en RevÉAug 9 (1963) 259-287; id., *La prédestination augustinienne, sa place en philosophie augustinienne,* ibid. 10 (1964) 97-239; M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez s. Augustin,* París 1964; id., *Libre arbitre, liberté et péché chez s. Augustin,* Lovaina 1968; J.M. LIST, *Augustine on Free Will and Presdestination,* en JThS NS 20 (1969) 420-447. Los capítulos correspondientes en los libros sobre Agustín (cf. cap. VII) de G. BONNER 317-393, P. BROWN 340-407 y A. MANDOUZE 391-453; E. TESELLE, *Augustine the Theologian,* Londres 1970; G. BONNER, *Augustine and Modern Research on Pelagianism,* Villanova 1972.

El ideal moral del círculo de Pelagio

Las fuentes no dicen cuándo ni por qué motivos el britano Pelagio [1] abandonó su patria y se dirigió a Roma, donde desde por los años 390 vivía como asceta cristiano, aunque sin pertenecer a una comunidad monástica en sentido estricto. En los mismos círculos de la comunidad cristiana romana, en los que en tiempos del papa Dámaso había Jerónimo hecho propaganda con éxito y sin contradicción en favor de la forma de vida ascética, alcanzó Pelagio gran prestigio y logró congregar en torno a sí a un grupo de personas de iguales sentimientos e ideas, entre las que se contaba un abogado, Celestio [2], que pronto sería ardiente y hábil propugnador de los principios de su maestro.

Como razón decisiva del alto predicamento de Pelagio en determinados grupos de la clase alta romana convertida al cristianismo hay que mencionar la seria autenticidad e integridad con que aquel asceta vivía a la vista de todos conforme a sus exigencias morales. A ello se añadía su talento nada común para atraer a las gentes, las sugestivas pinceladas con que describía su ideal de palabra y por escrito [3]. Cierto que de sus numerosos escritos sólo se han conservado tres, cuya autenticidad no deja lugar a duda, a saber, un sucinto comentario a las 13 cartas de san Pablo, un tratado ascético muy sugestivo incluso bajo el aspecto formal, dirigido a la romana Demetria, de la casa de los Anicios, y su profesión de fe para el papa Inocencio I. Sin embargo, en base a nuevas investigaciones se le pueden atribuir hoy con gran probabilidad otros cuatros escritos breves, mientras que una serie de otros textos, las más de las veces en forma de cartas, proceden, si no directamente de su inmediato círculo de discípulos, sí al menos del mundo de ideas pelagiano [4]. Para el conocimiento de

1. La mayor parte de las fuentes designan a Bretaña (Inglaterra) como su patria: AGUSTÍN, *Ep.* 186, 1; OROSIO, *Apol. c. Pel.* 12, 3; M. MERCATOR, *Common.* 1; sólo JERÓNIMO, *In Hierem.* prol. y 3, 1 señala Irlanda.

2. Véase G. BARDY, *Célestius,* DHGE 12 (1953) 104-107.

3. Las dotes de escritor de Pelagio son reconocidas tanto por JERÓNIMO, *Dial, c. Pel.* 3, 16, como por AGUSTÍN, *De pecc. orig.* 24.

4. Probablemente auténticos: 1) *De vita christiana,* PL 40, 1031-46; 2) *De divina lege,* PL 30, 105-116; 3) *Ep. de virginitate,* CSEL 1, 224-250; 4. *Ep. ad Celantiam,* CSEL 56, 329-356 (= JERÓNIMO, *Ep.* 148). Catálogo de los restantes escritos «pelagianos» en S. HAMMAN, PL Suppl 1, 1104-09 1679-83, y S. PRETE, *Pelagio* 192s.

tales escritos aprovecha, naturalmente, también la literatura antipelagiana, en primera línea la de Agustín y muy en particular su relación *De gestis Pelagii* hasta el año 417 y algunas de sus cartas, como también, aunque leídos con ojo crítico muy avizor, los escritos de Jerónimo, de Orosio y de Mario Mercator. De esta literatura resulta, poco más o menos, el siguiente cuadro.

El objetivo fundamental de Pelagio y de sus adeptos se halla contenido en una breve fórmula en la carta de un hombre que hacía poco que se había adherido al movimiento; ahora sabe *quomodo verus christianus esse possim* [5]. Este genuino cristianismo pleno lo entienden los pelagianos como lo contrario a aquella actitud característica de la vida de numerosos cristianos «del montón» y cristiano a medias hacia fines del siglo IV en las comunidades cristianas mayores, y en este caso principalmente de Roma. Muchos de ellos vivían con demasiada seguridad, como si la mera recepción del bautismo fuese ya garantía de salvación. Otros excusaban su minimalismo moral diciendo que en medio de las seducciones de la vida cotidiana es prácticamente imposible evitar el pecado, mientras que otros pensaban que la exigencia de una vida cristiana sin pecado, perfecta, sólo reza con una minoría selecta [6].

A esta resignación letárgica contraponían Pelagio y su círculo un ideal moral que estaba marcado por un fuerte optimismo en la estimación de la naturaleza humana y de sus capacidades y por la consiguiente llamada dirigida a la capacidad de esfuerzo y de realización de la voluntad humana [7]. Sólo se asegurará la salvación el cristiano que cumpla los *mandata* de Dios poniendo en juego todas sus energías. Dios ha dado al hombre tal capacidad, ya que ha equipado a la naturaleza humana con la voluntad libre y con el don del discernimiento del bien y el mal, dones que representan una, por así decirlo, *naturalis sanctitas*, que a más de un filósofo pagano había capacitado ya para altas realizaciones morales. Además, a los cristianos en especial ofrece Dios en la vida modélica de las grandes figuras bíblicas, pero sobre todo en la vida ejemplar de Cristo, una ayuda de gracia que los espolea a

5. *Ep. Honorificentiae tuae* 2 (PL Suppl 1, 1691).

6. La crítica del fracaso de numerosos cristianos en la vida cotidiana recorre la entera literatura pelagiana, cf., p. ej., *Ep. ad Demetr.* y *De vita christiana.*

7. Expresado con especial claridad por Pelagio mismo: *Ep. ad. Demetr.* 2; cf. R. PIRENNE, *La morale de Pélage*, Roma 1961.

la «justicia perfecta» [8]. Juntamente con el ejemplo de Cristo se hace además referencia a la recompensa celestial que aguarda al cristiano tras una vida perfecta. Éste es el distintivo de la predicación pelagiana, que anima a poner efectivamente en juego las facultades dadas en la naturaleza humana para el logro de la alta meta de la perfección, y a la vez hace con frecuencia llamamiento a los sentimientos de orgullo, de satisfacción de sí y de gloria que proporciona el hecho de haber alcanzado la meta [9]. El *verus christianus*, sin embargo, no sólo cumple sin compromiso ni medias tintas todo *praeceptum Dei* —la distinción entre preceptos de mayor o menor peso le es tan poco simpática como la distinción entre pecados leves y graves—, sino que se demuestra tal precisamente en la afirmación resuelta de determinadas actitudes, que el Evangelio celebra como signos de la perfección. *Continentia, castitas* y *paupertas* son para Pelagio ideales que él no espera sólo de una minoría selecta, sino que en definitiva quiere ver realizados por todos los cristianos [10]. Con esto el movimiento pelagiano se acerca en cierto sentido al rigorismo moral de un Novaciano, pero contrariamente a éste, se abstiene de dar a sus adeptos una estructura y una organización propias. Así como él mismo no ingresa en el clero ni se incorpora en calidad de monje a esta o aquella comunidad monástica, así cada uno dentro de la Iglesia debe actuar y preconizar el programa de un cristianismo auténtico [11].

El pelagianismo se presenta por tanto primeramente como un movimiento de reforma que entiende el cristianismo como una suma de altos y altísimos imperativos morales que cada cristiano está llamado a realizar en constante actividad ascética. El conjunto de estos preceptos morales, la ley de Dios, lo halla él en la Sagrada Escritura, que se debe conocer y meditar constantemente [12]. Por tanto, si bien el pelagianismo no es en primer término un sistema doctrinal teológico, presupone sin embargo algunas concepciones teológicas que se van perfilando más y más en el trans-

8. *Ep. ad Demetr.* 3-7; 8: *illius (= Christi) exemplo ad perfectam iustitiam incitati meliores illis esse debemus qui ante legem fuerunt.*

9. *Magnitudo praemii: Ep. ad Demetr.* 9-11; la *gloria* ibid. 22.

10. La *ecclesia sine vitio et macula: De div. lege* 1. La obligación de todos los cristianos a llevar esta vida: ibid. 7; la igualdad de todos los mandamientos: ibid. 16.

11. *De div. lege* 9: *ego te christianum volo esse, non monachum dici et virtutem propriae laudis possidere magis quam nomen alienum.*

12. *Ep. ad Demetr.* 23.

curso de la discusión ulterior. Entre estas ideas se cuenta una determinada apreciación del pecado de Adán, que era sólo una culpa personal y sólo podía influir negativamente en la humanidad como ejemplo de desobediencia al precepto de Dios. La voluntad libre del hombre se conservó sin menoscabo y cada hombre puede, incluso después de la caída de Adán, evitar el pecado en virtud de su libre decisión frente al bien y al mal [13]. Del mismo modo, la gracia que Dios otorga por Cristo, se entiende principalmente como el ejemplo positivo de una vida cristiana que espolea sin cesar a los discípulos de Cristo a imitarlo en el cumplimiento de los *mandata Dei*. El bautismo sólo borra el pecado personal, por lo cual el bautismo de los niños no puede decirse que sea de absoluta necesidad para la salvación. También la eficacia de los sacramentos y la necesidad de la oración para la estructuración cristiana de la vida quedan desvalorizadas en el movimiento pelagiano a favor de los logros morales conseguidos por las propias fuerzas.

El movimiento reformatorio de Pelagio y de los suyos halló desde los principios un eco considerable. Primeramente fue la impresión de conjunto de su fuerte personalidad la que, sobre todo en Roma, aseguró gran éxito a su programa, no obstante alguna contradicción. Claro indicio de su prestigio es la circunstancia de que la distinguida *gens Anicia* cuente a Pelagio entre los tres miembros de la cristiandad latina de entonces (los otros dos son Jerónimo y Agustín), de los que se solicita un escrito ascético cuando toma el velo una mujer de dicha estirpe, Demetrias [14].

También para muchos obispos de la época su primera impresión fue positiva; Agustín reconoce siempre el gran prestigio ascético de que gozaba Pelagio. Para la difusión de las ideas pelagianas de reforma desplegó especialmente Celestio una asidua propaganda; así no tarda en surgir toda una red de grupos pelagianos que mantienen contacto entre sí mediante una animada correspondencia, en la que —por lo menos lo que de ella se ha conservado— se advierte una extraña propensión al anonimato. Especial éxito se alcanzó en Sicilia, donde hacía tiempo que actuaba Celestio;

13. Véase la *Ep.* (anónima) *de possibilitate non peccandi*, (PL Suppl 1, 1457-62).

14. La ya mencionada *Ep. ad Demetr.* de Pelagio, las respuestas de Jerónimo y Agustín son *Ep.* 130 y 150 respectivamente.

pronto aparecen adeptos del movimiento en África septentrional, del mismo modo que los hay en el sur de Italia, en Campania, así como al norte, en Aquilea, y en Hispania, las Galias e Irlanda. En Oriente se formó desde fechas tempranas una cabeza de puente en Rodas y pronto el movimiento alcanzó a Palestina y las ciudades de Éfeso y Constantinopla [15].

La discusión intraeclesial sobre el pelagianismo

Los reparos contra las ambiciosas ideas de reforma de los pelagianos se exteriorizan al principio más en la forma de una desazón difusa y concretamente más en los círculos seglares que en la Iglesia oficial. Pelagio tuvo que defender en Roma su programa en discusiones a veces tempestuosas, pero sus interlocutores nos son desgraciadamente desconocidos. En Sicilia, las exigencias radicales del ideal pelagiano sobre todo respecto de la pobreza, con sus consecuencias sociales, provocaron inquietudes entre los cristianos ricos de la isla. En África septentrional fueron las tesis de Celestio sobre el bautismo de los niños las que suscitaron la oposición de muchos cristianos. Aquí se produjo una primera toma de posición de la Iglesia oficial a través de la intervención del diácono milanés Paulino, que presentó cerca del obispo Aurelio de Cartago una acusación formal contra Celestio (411). Éste, ante la pregunta directa de un sínodo [16] sobre qué pensaba de un pecado de Adán heredado también por los niños y por tanto de la necesidad del bautismo también para éstos, se negó a dar una respuesta clara, por lo que tuvo que renunciar a su intención de ser acogido en el clero de Cartago y partió para Éfeso, donde recibió las órdenes sagradas [17]. No obstante, las discusiones siguieron su curso, de modo que Agustín, que no había tomado parte en el sínodo, en 413 pronunció dos sermones sobre la importancia del bautismo de los niños, aunque

15. Sobre la expansión del movimiento véase S. PRETE, *Pelagio* 20-27.

16. Sobre el sínodo de 411 refiere Agustín a la vista de las actas: *De gratia Christi* 2, 2-4; cf. *De gest. Pel.* 11, 23 y *Ep.* 157, 22. La fecha exacta del sínodo, antes o después de la conferencia con los donatistas de 411, no consta con certeza, cf. J.H. KOOPMANS, VigChr 8 (1954) 149-153, y F.-R. REFOULÉ, RevÉAug 9 (1963) 41-49.

17. M. MERCATOR, *Common. s. nom. Cael.* 2; cf. S. PRETE, *Mario Mercatore polemista antipelagiano*, Turín 1958.

al mismo tiempo rogó expresamente que no se considerase sin más como herética a la parte contraria [18].

Ya un año antes (412), a ruegos de su amigo el *comes* Marcelino, se había expresado sobre el bautismo de los niños en un escrito *ad hoc (De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum)*, dando a la vez a entender que la doctrina moral pelagiana era según él una amenaza contra verdades centrales de fe sobre la gracia de Cristo, cuya inteligencia había alcanzado él en un incesante esfuerzo en el que se apreciaban claramente las huellas de su itinerario religioso personal. En su escrito se abstenía de toda polémica personal contra Pelagio, cuyo comentario a las Cartas de san Pablo había entre tanto leído y cuya deficiente exposición de la Carta a los Romanos había descubierto inmediatamente con mirada certera. Su preocupación iba en aumento a medida que llegaban a sus manos piezas de la literatura pelagiana. Un cristiano de Siracusa de Sicilia lo había informado sobre la actividad de los pelagianos en la isla y le había presentado cinco de sus tesis para que se pronunciase sobre ellas [19]. Agustín trató de tres de éstas por extenso en un circunstanciado escrito de respuesta: la pretendida capacidad del hombre, de alcanzar «la justicia» por sus propias fuerzas; la negación de la culpa hereditaria en los niños, que le dio pie para una luminosa exégesis de Rom 5, 12, y la sistemática obligación de todos los cristianos a renunciar a cualquier género de riqueza [20].

Dos obispos, cuya patria exacta nos es desconocida, le habían enviado un tratado que llevaba por título *Definitiones Caelestii* y que también procedía de Sicilia. Agustín no estaba absolutamente cierto de que Celestio fuese su autor, aunque la forma de la argumentación así parecía sugerirlo. Con concisión y precisión refutó Agustín una tras otra las tesis del tratado y dio luego su interpreación de los textos de la Escritura *(testimonio)* con que el autor trataba de respaldar la doctrina moral pelagiana. *(De perfectione iustitiae hominis).*

Con especial esmero estudió luego a fondo un escrito redactado por Pelagio mismo, cuyo objetivo fundamental era el de mos-

18. AGUSTÍN, *De gest. Pel.* 11, 25, son los sermones 293 y 294.
19. *Ep.* 156 entre las cartas de AGUSTÍN.
20. *Ep.* 157, *ad Hilarium.*

trar la elevada dignidad natural y moral de la naturaleza humana; según él, ésta se hallaba a veces sujeta a algunas faltas más o menos casuales en la vida de todos los días, pero por principio era capaz de la *impeccantia* si el hombre cumplía dos prerrequisitos: 1) llegar a convencerse de que Dios le ha otorgado el don inalienable de la voluntad racional dotada de libertad de decisión, y 2) hacer uso resuelto de este don de gracia. Dos discípulos de Pelagio, Timasio y Jacobo, habían enviado a Agustín este escrito *De natura* de su maestro, con la esperanza de que él, con un juicio esclarecedor y penetrante, pudiera quizá hacer posible una aproximación o conciliación de las posiciones contrapuestas. En su respuesta *(De natura et gratia,* 415) silencia Agustín con delicadeza el nombre del autor, aunque precisamente tal escrito —como él mismo dijo— le había abierto los ojos, haciéndole ver el gran peligro que esta doctrina entrañaba sin remedio para la salvación de los cristianos [21]. Agustín se muestra en cambio inexorable en cuanto a la realidad discutida y pone al descubierto sin miramientos el error capital del «sistema» pelagiano: Alaba hasta tal punto la obra del Creador (de la naturaleza humana, en modo alguno debilitada por el pecado de Adán), que no hay la menor necesidad de Salvador [22]. Agustín contrapone su tesis de la *natura vulnerata, sauciata, perdita* que hace imprescindible una gracia sanante y salvadora, la *gratia Christi,* que el cristiano debe implorar incesantemente. La obra salvífica de Cristo viene socavada por Pelagio, que niega también de hecho la necesidad de la oración cuando asegura que las facultades naturales del hombre tienen la capacidad de alcanzar por sí mismas la salvación [23]. Con *De natura et gratia* ofreció Agustín la refutación más coherente de la idea pelagiana de la naturaleza humana y al mismo tiempo la explicación, durante mucho tiempo valedera, de la relación entre naturaleza y gracia. La amenaza contra la necesidad de la gracia la halla Agustín también en la *Epistula ad Demetriadem* de Pelagio, contra cuya tendencia pone ahincadamente en guardia [24].

El año 415 se desplazó a Palestina la discusión intraeclesial

21. *De gest. Pel,* 23, 47.
22. *De natura et gratia* 34, 39: *non debemus sic laudare creatorem, ut cogamur, immo convincamur dicere superfluum salvatorem.*
23. Ibid. 23, 47; 52, 60; 53, 62.
24. *Ep.* 188 *ad Iulianam.*

sobre la doctrina de Pelagio. En efecto, en 412/413 se había trasladado allá su autor y había trabado relaciones algo estrechas con el obispo de Jerusalén, Juan. Ya en la transición de 414 a 415 había atacado Jerónimo a Pelagio en forma poco feliz y había tratado de relacionar su doctrina moral con ideas sospechosas de Orígenes, de Evagrio Póntico, Joviniano y otros [25]. Luego, en el verano de 415, el presbítero español Orosio, que en su viaje a Palestina había visitado a Agustín, se apresuró a hacer públicos en Jerusalén los reparos que suscitaban en Occidente ciertas tesis de Pelagio y de sus secuaces, lo que provocó tal inquietud, que el obispo Juan convocó una asamblea para deliberar sobre el asunto (20-7-415). Y como Pelagio negase haber sostenido las tesis en la forma que le imputaba Orosio, decidió Juan que había que remitir el asunto a la Iglesia latina y que en Oriente se podía sobreseer la disputa [26]. Ahora bien, dos antiguos obispos galos, Heros de Arles y Lázaro de Aix, que por manejos eclesiásticos y políticos poco honrosos habían sido depuestos y desterrados a Oriente, formularon de nuevo cargos contra Pelagio y Celestio en un *Libellus*. Esta vez un sínodo de 14 obispos reunido en Dióspolis (Lydda) bajo la presidencia del metropolita Eulogio de Cesarea trató de esclarecer la cuestión [27]. En realidad, los dos acusadores no comparecieron personalmente en el sínodo (diciembre de 415). El *Libellus* contenía probablemente algunos extractos de los *Testimonia* de Pelagio, citas de sus cartas a Livania y algunas de las tesis de Celestio, ya anteriormente reprobadas en Cartago. Como también aquí explicara Pelagio las tesis que se le imputaban y les diera un sentido que pareció ortodoxo a los 14 obispos, y como se desentendiera claramente de las tesis de Celestio, decidió el sínodo que Pelagio «pertenecía a la comunión eclesiástica y cristiana» [28]. Pelagio vio en la sentencia del sínodo no sólo un triunfo

25. En su *Ep.* 133 *ad Ctesiphontem;* en su (más tardío) *Dial. c. Pel.* reitera estos reproches. Sobre Pelagio y el resurgir de las disputas origenistas véase R.F. EVANS, *Pelagius,* Londres 1968, p. 6-25.

26. OROSIO, *Liber apol. c. Pel.* 3-7; la exposición de Orosio está influenciada por su decepción por no haber sido condenado Pelagio, cf. G. DE PLINVAL, *Pélage* 275-278; la misma falta de tacto que en Jerónimo sugiere su burla por el aspecto exterior de Pelagio.

27. Las actas del sínodo no se han conservado, pero AGUSTÍN las conoció y se ocupa de ellas con cierto detalle en *De gest. Pelagii* (seguramente después de 416).

28. *De gest. Pel.* 20, 44.

personal sobre sus detractores, que inmediatamente hizo notificar en Occidente, sino también una aprobación positiva de su tesis, según la cual el hombre puede estar sin pecado y cumplir con facilidad los preceptos de Dios [29]. Los reparos, sobre todo los que habían sido formulados por Agustín, parecieron perder importancia tras la decisión del sínodo de Dióspolis.

La noticia de que Pelagio había sido rehabilitado por el sínodo episcopal de Dióspolis provocó en África un desconcierto muy comprensible. Agustín solicitó inmediatamente del obispo Juan de Jerusalén una copia de las actas sinodales, le envió al mismo tiempo el escrito *De natura* de Pelagio junto con su propia refutación y le recomendó con encarecimiento que no se dejara engañar por Pelagio [30]. De hecho Agustín no podía ya quitarse de la cabeza la sospecha de que Pelagio velaba en ciertas situaciones su verdadera convicción, sospecha que se vio reforzada aún más cuando descubrió graves contradicciones entre una relación de mano de Pelagio y el tenor mismo de las actas [31]. Todavía hoy no es posible dar una respuesta clara a la cuestión de si Pelagio desautorizó por propia convicción a Celestio o si en realidad estaba interiormente con él, pero al verse sometido a presión interpretaba sus propias formulaciones diferentemente de como las entendía en el fondo. Él mismo contribuyó a crear este problema con su propio comportamiento [32].

A Agustín le importaba en primer término comprobar si los 14 obispos de Dióspolis habían podido dar un sentido ortodoxo a las explicaciones de Pelagio y si por lo menos indirectamente reprobaban también las tesis de Celestio condenadas en Cartago; advirtió también ya desde el primer momento que se debería haber exigido de Pelagio, sin permitirle desviaciones, una definición exacta de los conceptos empleados por él, por ejemplo el de *gratia.* En consecuencia, él tenía que seguir ateniéndose a lo que de los escritos de Pelagio y de Celestio se podía recoger como su propia doctrina; y lo que de estos escritos se desprendía seguía es-

29. Ibid. 30, 54 cita Agustín de una carta de Pelagio después del sínodo: *quattuordecim episcoporum sententia definitio nostra comprobata est, qua diximus posse hominem sine peccato esse et dei mandata facile custodire, si velit.*

30. *Ep.* 179.

31. *De gest. Pel.* 31, 56 - 35, 60.

32. S. PRETE, *Pelagio* 102s.

tando en contradicción con la Escritura y con la convicción de fe de la Iglesia. En estas ideas se apoyaron también los dos sínodos del episcopado africano del otoño de 416 — uno de ellos en Cartago y el otro en Mileve — cuando reiteraron la sentencia que cinco años antes se había pronunciado contra Celestio. En escritos al papa Inocencio I le rogaban se dignara por su parte reprobar los errores pelagianos sobre la voluntad libre y sobre la suerte de los niños no bautizados [33]. Además, Agustín y algunos de sus amigos expusieron al papa sus preocupaciones por la creciente propagación de las ideas pelagianas, a las que no se podía poner un dique sino en el caso en que Roma misma con su autoridad apostólica forzara a Pelagio a revocar su escrito *De natura* o bien la doctrina en él contenida [34]. También entonces añadió Agustín un ejemplar de dicha obra y su escrito de refutación, que evidentemente consideraba como un análisis muy claro de las ideas pelagianas.

Inocencio respondió a los escritos africanos en enero de 417. Aprobó la doctrina de la gracia propuesta por el sínodo de Cartago; Pelagio y Celestio eran — se decía — *inventores vocum novarum* y debían ser excluidos de la comunión eclesiástica si seguían aferrados a sus errores: el papa poseía, sí, las actas sinodales de Diópolis, pero no podía formarse un juicio sobre lo que en ellas había de verdadero o de falso. Añadía que no veía la posibilidad de citar a Pelagio ante el tribunal romano; él mismo debía acudir por propia iniciativa para obtener la absolución; no cabía duda de que eran erróneas las doctrinas expuestas en el escrito *De natura* [35]. La ponderada y sensata postura del papa no respondió quizá en todos los aspectos a las expectativas del episcopado africano, pero en todo caso Inocencio había reprobado claramente las doctrinas de Pelagio, de modo que Agustín en su sermón de 23 de septiembre de 417, pudo decir, mirando retrospectivamente a la discusión anterior, que había llegado la respuesta de Roma, con lo cual había quedado liquidada la causa, pero «¡ojalá se acabe alguna vez el error!» [36]

33. *Ep.* 175 y 176 entre las cartas de Agustín. 34. AGUSTÍN, *Ep.* 177.

35. Las tres cartas de Inocencio I en AGUSTÍN, *Ep.* 181-183.

36. *Sermo* 131, 10: *iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur error.* Cf. K. ADAM, *Causa finita est*, en homenaje A. Ehrhard, Dusseldorf 1922, p. 1-23.

Cuando pronunció Agustín estas palabras se había producido en Roma un cambio radical. El papa Zósimo (417-418), sucesor de Inocencio, fallecido en marzo de 417, recibió una carta de Pelagio dirigida todavía a su predecesor, junto con una profesión de fe: una y otra tenían por objeto justificar su actitud y su doctrina anteriores. Poco después llegó también un escrito del nuevo obispo de Jerusalén, Praylos, que abogaba fervientemente en favor de Pelagio [37]. Luego de la muerte de Inocencio I, se presentó Celestio en Roma, donde entregó al papa un *Libellus* con una exposición de su doctrina, pidiendo a la vez que fuese revisado el juicio africano pronunciado contra él. En dos cartas al episcopado africano informó Zósimo sobre los hechos de Roma y las decisiones adoptadas por él [38]. Se consideraría rehabilitado a Celestio si sus anteriores acusadores, en el plazo de dos meses, no lograban demostrar en presencia de éste que su profesión de fe había sido fingida. La carta y la profesión de fe de Pelagio, se decía, lo habían justificado plenamente a los ojos del clero romano y resultaba incomprensible que un hombre de fe tan genuina hubiese podido ser calumniado de aquella manera. En África, se añadía, se había procedido con irreflexión y precipitadamente en la cuestión pelagiana.

Pese a todas las tentativas de interpretación [39], resulta difícil no admitir en Zósimo un exceso de confianza frente a las encarecidas protestas, siempre de un tenor genérico, de Celestio y de Pelagio. En África persistía la convicción de la peligrosidad de la doctrina pelagiana y desde luego se intentó ganar a la corte de Ravena para este punto de vista. Celestio por su parte no permaneció inactivo. Más infatigable que nunca y excesivamente seguro de su victoria, provocó en Roma nuevas discusiones que dieron lugar a desórdenes en la ciudad. Entonces promulgó Honorio, el 30 de abril de 418, un edicto que desterraba de Roma a Celestio y a Pelagio y prohibía la ulterior propagación de sus doctrinas. El prefecto de la ciudad dispuso además que nadie

37. La profesión de fe en PL 45, 1716-18. Fragmentos de la carta de Praylos en AGUSTÍN, *De grat. Christi et de pecc. orig.* II 19-22.

38. En la Coll Avell., n. 45, 46 = CSEL 35, 99-108.

39. Por ejemplo, F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, «Augustinus Magister» II (París 1954) 755-761. Reparos en contra, en G. DE PLINVAL, ibid. III 262.

osase ofrecer albergue al fugitivo Celestio [40]. Al mismo tiempo un sínodo cartaginés renovó los juicios pronunciados anteriormente contra los pelagianos y reprobó en ocho cánones sus errores principales [41]. Finalmente también el papa Zósimo, que ya antes se había distanciado de Celestio, formuló en una encíclica, la llamada *Epistula tractoria,* juntamente con la expresa aprobación de la actitud mantenida por los obispos africanos, la condenación definitiva, que debía ser suscrita por todos los obispos y publicada en todo el imperio, al igual que el edicto imperial [42]. Pelagio, que no tardó en ser expulsado de Palestina y condenado una vez más por un sínodo de Antioquía, terminó quizá sus días en un cenobio egipcio, mientras que Celestio, ora aquí, ora allá, siguió predicando la resistencia o bien reclamaba su readmisión en la comunión eclesiástica [43].

Julián de Eclano

En el grupo de los 18 obispos ítalos que se negaron a suscribir la *Tractoria* del papa Zósimo [44] se contaba también el joven obispo Julián de Eclano, de Apulia, que no tardó en constituirse en el jefe espiritual de los pelagianos. Julián, hijo del obispo Mémor [45] — miembro del grupo de amigos del círculo de Paulino de Nola —, casado con la hija del obispo Emilio de Benevento, era representante de la nobleza rural de Italia meridional que, después de abrazado el cristianismo, deseaba para sus hijos el cargo episcopal, conservaba ciertas formas de vida y de trato de su clase social y seguía teniendo en estima la literatura pagana.

El padre de Julián había procurado a su inteligente hijo una

40. Sobre los disturbios en Roma: PRÓSPERO, *Chron. ad a.* 418; el edicto de Honorio: PL 48, 379-386; la orden del *praefectus urbi* Volusiano: ibid. 408s.

41. Dz, n.º 222-230 († 101-108) (1 de mayo de 418).

42. Carta de Zósimo a los obispos africanos, de marzo de 418: Coll. Avell., n. 50; Fragmentos de la «Tractoria» en AGUSTÍN, *Ep.* 190, 23; PRÓSPERO, *Sed. apost. auctor.* 7; M. MERCATOR, ACO I 5, 66-68.

43. Sínodo de Antioquía: Mansi IV 296; Alusión a Egipto: ISIDOR. PEL., *Ep.* 314, y EUSEBIO, *Ep. ad Cyrill. Alex.*, CSEL 35, 114. Celestio: PRÓSPERO, *C. collat.* 21, 2.

44. Con el pelagianismo seguían simpatizando algunos obispos de las Galias; Pelagio tenía también adeptos en Bretaña y en los Balcanes. Edicto del emperador Valentiniano III, de julio de 425 (PL 48, 409); PRÓSPERO, *Chron. ad a.* 429, PL 54, 594 y 707.

45. AGUSTÍN, *Ep.* 101, va dirigida a él, que había solicitado el *De musica* de Agustín, para su hijo Julián, entonces diácono.

buena formación, que incluía no sólo el conocimiento del griego, sino también el estudio de la filosofía griega, de la que le interesaban especialmente las doctrinas estoicas y la lógica aristotélica [46]. Ya en fecha temprana se dejó ganar Julián por las doctrinas pelagianas, cuya aspereza ascética procuró suavizar notablemente. Su idea de la vida de Adán en el paraíso está marcada tanto por el estilo de vida de sus círculos como por las *Geórgicas* de Virgilio, que se complace en citar [47]. Su agudeza e ingeniosidad, su talento para formular dichos sarcásticos y su prontitud para la réplica en la discusión lo habían constituido en una figura destacada en la clase alta de Italia meridional y tras la desaparición de los anteriores líderes del pelagianismo lo predestinaban para paladín literario de los ideales del movimiento. Ahora bien, defender estos ideales equivalía no sólo a enfrentarse con Agustín, sino también a desvirtuar su teología.

Julián empleó para el logro de esta meta medios y métodos que con frecuencia producen penosa impresión, aunque es posible que en ello pueda también influir la oposición generacional. El joven Julián trata de desvalorizar sin el menor respeto las aportaciones de los mayores, procurando ponerlas en ridículo. Caracteriza la labor exegética de Jerónimo globalmente como pueril y falta de originalidad, diciendo que a duras penas se puede contener la risa [48]. Sus invectivas contra Agustín no conocían límites, ni los de la justicia ni los del decoro. Como los donatistas, no tenía reparo en señalar con el dedo a Agustín, trayendo a la memoria su vida anterior tachándolo de maniqueo no convertido, sugiriendo su procedencia de una familia de dudosa condición, calificando a sus adeptos de chusma y a él mismo de *patronus asinorum* [49]. En su lucha contra él recurrió incluso a los sentimientos nacionalistas romanos, pretendiendo que él mismo emprendía una nueva guerra púnica contra un peligroso grupo de africanos que querían imponer dogmas extraños a la Iglesia de Italia: se trataba por tanto de librar a esta Iglesia de la opresión de los bandidos afri-

46. GENNADIO, *De vir. ill.* 45; sobre la formación filosófica de Julián véase F.-R. REFOULÉ, o.c., con las restricciones de F.-J. THONNARD, RevÉAug 11 (1965) 296-304.

47. Cf., p.ej., AGUSTÍN, *Opus imperf. c. Jul.* 3, 129; 4, 38; 5, 11.

48. Noticia de G. MORIN, RBén 30 (1916) 4.

49. Las respectivas citas en G. DE PLINVAL, *Pélage* 355-360; *patronus asinorum:* AGUSTÍN, *Opus imperf.* 4, 46.

canos [50]. ¿Podía un italiano que se respeta aceptar una teología que provenía de un ambiente tan sospechoso?

Agustín se sintió muy afectado por la vehemencia de aquellos ataques personales y reaccionó tan polémicamente como no lo había hecho con ninguno de sus adversarios literarios. En esta conducta influía también sin duda su decepción personal ante el rumbo seguido por aquel hombre que, debido a sus relaciones de amistad con su padre, le merecía de antemano sus simpatías [51]. Cuando dice de Julián que es el arquitecto que ensambló en un sistema las ideas de Pelagio, se expresa sin duda irónicamente; pero su persistente empeño en refutar a aquel «joven» muestra que tenía su obra por digna de consideración, o por lo menos por peligrosa [52]. El hecho de que Agustín registrara textualmente en sus escritos de refutación los más crudos ultrajes proferidos por Julián, da a entender que en su mera publicación descubría ya una condenación de su autor.

Después de la publicación de la *Tractoria*, Julián hizo oír su inmediata protesta, afirmando que se había obtenido por extorsión la suscripción de la misma por los obispos, cuando lo indicado habría sido discutir la cuestión en un concilio [53]. En una especie de manifiesto, el grupo de resistencia pelagiano desarrolló un programa que incluía la defensa de la libertad de la voluntad al igual que la bondad esencial de la naturaleza humana, que según ellos está exenta de toda tara hereditaria; rechazaban la tesis de la parte contraria de un *peccatum naturae*, como un atentado contra la santidad del matrimonio, que en el fondo venía a ser una herejía maniquea. En otros lugares formulan sus tesis en *cinco alabanzas* que quieren proclamar: alabanza de la criatura, alabanza del matrimonio, alabanza de la ley, alabanza de la voluntad libre y alabanza de los santos [54].

Ahora bien, en un principio no tuvieron los pelagianos la menor posibilidad de propagar sus doctrinas y realizar su programa en Occidente, pues fueron sancionados con la deposición de sus cargos y el destierro. Julián se trasladó a Oriente y halló acogida cerca de Teodoro de Mopsuestia, donde se dedicó a sus trabajos literarios. Éstos consistían principalmente en la refutación del *De nuptiis et concupiscentia* de Agustín, al que dedicó dos trabajos voluminosos, los *Libri quattor ad Turbantium* (hacia 419) y los *Libri octo ad Florum* (hacia 421/422), conservados también en gran parte en el *Opus imperfectum contra Julianum* de Agustín [55]. El núcleo de la discusión lo constituye la cuestión del *peccatum originale* y de la *concupiscentia*, estrechamente ligada con él. Agustín había partido de la necesidad de redención de todos los hombres, tal como estaba expresada en la Escritura. Dado que los niños, pese a estar exentos de pecado, no están tampoco exluidos de esta necesidad de redención [56], ello sólo puede explicarse por el hecho de un pecado primigenio, el pecado de Adán, transmitido por él, como representante de la estirpe humana, a todos los descendientes. El hecho de este pecado primigenio, «original», lo halla Agustín expresado por doquier en la Sagrada Escritura, pero principalmente en Rom 5, 12, que él interpreta según el texto latino. La esencia del pecado de Adán la entiende como alejamiento del alma de Dios para volverse al mundo, como *amor sui*, que se manifiesta con la mayor fuerza en la *concupiscentia*, que a su vez se puede constatar de la manera más acusada en el apetito sexual. Que desde Adán es la humanidad una *massa peccati* necesitada de redención, se lo revela también la mirada a la situación concreta de la humanidad con su tremenda miseria — sin excluir a los niños inocentes —, un cuadro ante el cual es francamente un sarcasmo la antropología optimista de Julián de Eclano.

Julián, por su parte, fustigó la doctrina de Agustín del pecado original y de la concupiscencia, que con palabras inflamadas estigmatizó de maniqueísmo, sin darse cuenta de que la idea del pecado profesada por Agustín no era en modo alguno compatible con el concepto material de pecado de los maniqueos, y de que precisamente el dualismo maniqueo en conjunto era para Agustín la

50. Ibid. 1, 42, 1, 72; 3, 16; 6, 18; *Contra duas ep. Pel.* 3, 31.

51. *Contra Jul.* 1, 4, 12; *Opus imperf.* 50: *in disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione fallacissimus.*

52. *Contra Jul.* 6, 36; *Opus imperf.* 3, 169. Sobre los trabajos exegéticos de Julián véase, aparte de G. Bouwman (bibl.) G. de Plinval, *Julien d'Éclane devant la Bible*, RSR 47 (1959) 345-366.

53. Agustín, *Contra duas ep. Pel.* 2, 5; 4, 34; ACO I 2, 100.

54. El llamado «Manifiesto de Aquilea» en PL 48, 509-526; las cinco laudes en *Contra duas ep. Pel.* 4, 1.

55. Las citas de estos escritos, compiladas por A. Bruckner, *Julian von Eclanum*, Leipzig 1897; id., *Die vier Bücher Julians von Eclanum an Turbantius*, Berlín 1910.

56. *Sermo* 293, 11.

razón decisiva para romper con el maniqueísmo, aunque inconscientemente hubiera podido conservar de él algunas formas de pensar de impronta bastante anodina [57]. La antropología teológica de Agustín, en comparación con la concepción naturalista y racionalista de la naturaleza humana y de sus posibilidades, es de una profundidad religiosa incomparable, aunque también a veces de una sombría seriedad, especialmente en algunas formulaciones aisladas. Sin embargo, este rasgo pesimista fundamental no degenera en él en fatalismo desesperado, porque el cristiano Agustín está totalmente penetrado de la fe viva en la redención de Cristo, fe que se expresa en la oración y en la vida sacramental de la Iglesia, a la que él permanece íntimamente ligado, y que además Agustín, en tanto que pastor de almas, proclama lleno de esperanza a lo largo de los años en sus sermones a la comunidad cristiana de Hipona.

La decandencia del movimiento pelagiano era palmaria entre los años 420 y 430. En Occidente la corte de Ravena siguió manteniendo su oposición, no obstante la protesta de los afectados. Un grupo de los obispos depuestos, entre ellos Turbancio, suscribió por fin la *Epistula tractoria* [58]. Celestio y Julián intentaron en 429/430 lograr del emperador Teodosio II y del patriarca Nestorio que se ordenase una nueva investigación de su caso y su readmisión en la Iglesia, pero fracasaron ante la oposición del papa Celestino [59]. Para él la cuestión del pelagianismo estaba ya tan claramente zanjada por sus predecesores Inocencio y Zósimo, que no veía la menor razón para que volviese a ser tratada en el concilio de Éfeso. Sin duda por ello se leyeron en éste las actas romanas sobre la condenación de Pelagio y de Celestio, y el concilio dio su asentimiento sin nueva discusión [60].

Julián llevó en adelante una inquieta vida itinerante y el año 439 solicitó en vano del papa Sixto III (432-440) su reposición en su antigua diócesis de Eclano; más tarde fue de nuevo condenado

57. Cf. A. ADAM, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, ZKG 69 (1958) 1-25, con restricciones de W. GEERLINGS, ZKTh 93 (1971) 45-60.

58. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 18; AGUSTÍN, *Opus imperf.* 1, 1.

59. Nestorio, en dos cartas (ACO I 2, 12-15) dirigidas al papa Celestino solicita explicaciones sobre el asunto.

60. Véase J. SPEIGL, *Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus*, AHC 1 (1969) 1-14; sobre la cuestión de un eventual apoyo del pelagianismo por Nestorio y otros, véase M.-TH. DISDIER, *Le pélagianisme au concile d'Éphèse*, ÉO 34 (1931) 314-333.

por el papa León (440-461) y finalmente murió, después del 450, en Sicilia [61]. Desde entonces pervivieron ideas pelagianas subterráneamente en algunos lugares [62].

El agustinismo teológico hasta mediados del siglo V

En los últimos años de la vida de Agustín alcanza su doctrina sobre la gracia — fijada ya hacía tiempo en lo substancial — su forma definitiva y al mismo tiempo su formulación más extrema en lo relativo a sus aserciones sobre la predestinación y la voluntad salvífica de Dios. El motivo que le impulsó a estudiar repetidas veces ciertos aspectos de su doctrina de la gracia lo expone el mismo Agustín en una carta al presbítero romano Sixto [63], más tarde papa, en la que expone de forma esquemática su idea del carácter plenamente gratuito — de gracia — de toda justificación. Años más tarde desencadenó esta carta una animada discusión en el monasterio de Adrumeto, en la diócesis de Uzala, pues algunos monjes eran de parecer de que la doctrina de Agustín sobre la gracia indebida, gratuita, que no se podía merecer, suprimía la libertad de la voluntad e iba contra la enseñanza de la Iglesia, según la cual las buenas obras del hombre recibirían su recompensa el día del juicio [64]. La nueva toma de posición de Agustín, de quien se solicitó una opinión, acerca de este problema se halla en su escrito *De gratia et libero arbitrio*, cuya pieza central es la prueba de la absoluta necesidad de la gracia, y en la que se esclarece a continuación en qué sentido persiste efectivamente la voluntad libre, el libre albedrío bajo el influjo de esta gracia. Como un monje del monasterio concluyera de este escrito que a nadie se puede reprender por no cumplir los mandamientos de Dios, sino que únicamente se puede orar para poder cumplirlos, compuso Agustín un segundo escrito — *De correptione et gratia* — dirigido a los monjes de Adrumeto, en el que examina el problema

61. PRÓSPERO, *Chron, ad a.* 439; QUODVULTDEUS, *Dimidium temporis* 12, 3. Condenación de los pelagianos por León I, *Ep.* 2 y 18.

62. El papa Gelasio (496-498) a los obispos del Piceno: CSEL 35, 357-368; Bretaña: CONSTANTIUS, *Vita Germani* 4, 25; cf. también M. ABEL, *Le Praedestinatus et le Pélagianisme*, RThAM 35 (1968) 5-25.

63. *Ep.* 194 (fines de 418 — comienzos de 419).

64. Los pormenores se hallarán en las cartas 214 y 215 de Agustín, así como en la carta del abad de Adrumeto, Valentín, a Agustín, *Ep.* 216.

crucial de la gracia de la perseverancia; esta gracia causa indefectiblemente la salvación del que la recibe; pero aquel a quien se le niega permanece en la culpa de la caída. Ahora bien, dado que es un misterio insondable quiénes se cuentan entre los hijos de la promesa, todo cristiano puede y debe ser reprendido y exhortado a la observancia de los mandamientos.

Precisamente este escrito dio lugar a la última declaración de Agustín tocante al problema de la gracia. Dos de sus adeptos, Próspero e Hilario de las Galias [65], ambos seglares, le dirigieron cartas, en las que le informaban de que en el clero de allí y en particular entre los monjes se había levantado contradicción contra su doctrina de la separación de los hombres en elegidos y réprobos ya en la misma creación, doctrina que según ellos contradecía a la tradición cristiana, quitaba todo sentido al esfuerzo personal por la virtud y la penitencia y planteaba enormes dificultades a la proclamación cristiana en la predicación y en la catequesis. Añadían que estos círculos hacían notar además que Agustín proponía ahora una concepción nueva, puesto que anteriormente había enseñado que la elección se basaba en la presciencia divina, que el hombre podía llegar por sí mismo a la fe y que no era seguro que existiese un castigo eterno para los niños muertos sin el bautismo. Estimaban por tanto que se imponía una corrección de la doctrina que había propuesto últimamente, en el sentido de que había que atribuir a la voluntad natural del hombre el comienzo de la fe y la perseverancia en la gracia, que la predestinación depende de la presciencia de Dios y que, por tanto, el número de los elegidos no ha podido ser fijado inamoviblemente. El designio de la vocación, decían, debía entenderse en el sentido de que Dios llama a todos los hombres al sacramento de la regeneración, pero que sin embargo sólo quiere recibir en su reino a los bautizados [66].

Aunque Agustín pensaba «haber hecho ya lo suficiente en este asunto», se aprestó inmediatamente a responder a las dificultades de los masilienses, cosa que hizo en los dos tratados *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*, que constituyen una unidad y así fueron entendidos también por él mismo y por Próspero [67]. El primero se ocupa principalmente con el problema del comienzo de la fe, el segundo versa propiamente sobre la presdestinación. Agustín, sin asomo de polémica contra quienes piensan todavía de otra manera, pero con la mayor decisión en sus asertos, mantiene también aquí firmemente que la gracia sólo puede ser gracia si no está vinculada a ninguna prestación previa del hombre, por pequeña que sea, que es por tanto imprescindible incluso para el *initium fidei*, para la primera orientación del hombre a la fe y que luego, en tanto que gracia de la perseverancia, conduce a la consumación de la santificación. La gracia, muy lejos de suprimir la voluntad libre del hombre, es precisamente la que le confiere la primera cualidad, con la que elige y obra libremente el bien.

Esta radical gratitud y eficacia omnímoda de la gracia la enfoca sin embargo Agustín exclusivamente sobre el fondo de una misericordia divina con la humanidad perdida, que con todo sólo puede concebirse, en conexión con Rom 8, 29, como una elección que predestina a la salvación. Que esta predestinación sólo se extiende a un número reducido de personas fijado de antemano, le viene sugerido ya a Agustín por la experiencia de que sólo una minoría vive un verdadero cristianismo, y según él es una conclusión que se impone estrictamente por Mt 22, 14: *multi enim sunt vocati, pauci vero electi.* Por qué la llamada predestinante de la gracia viene dirigida a este alma y no a otras, es cosa que está encerrada en el misterio del designio divino. La condenación afecta a los réprobos no por un acto positivo de predestinación al pecado, sino de resultas de no haber sido elegidos. En su suerte se revela la justicia de Dios, puesto que no poseen el menor título a su misericordia. Dado que ningún cristiano tiene la menor certeza de haber sido elegido, cada uno puede y debe vivir con humildad en esperanza, oración y amor.

Este sistema, que da la sensación de un circuito sumamente cerrado, enfrentaba ineludiblemente a Agustín con la universal voluntad salvífica de Dios proclamada con términos inequívocos en

65. En AGUSTÍN, *Ep.* 225 y 226.

66. No se excluye que Próspero e Hilario propusieran ya en sus cartas por su propia cuenta conclusiones de la doctrina de los semipelagianos que no hubiesen sacado éstos todavía, cf. K. RAHNER, *Augustin und der Semipelagianismus*, ZKTh 62 (1938) 171-196.

67. Próspero los cita como los dos libros *De praedestinatione sanctorum: Pro Augustino responsiones*, PL 51, 187.

la Escritura — 1Tim 2, 4 —; a pesar de sus variadas tentativas de interpretación, no pudo resolver esta contradicción fundamental. Además, tampoco le fue posible razonar convincentemente su tesis — y aquí se revelaba otro punto débil de su doctrina de la predestinación — al decir que el reducido número de los elegidos fijado de antemano estaba determinado por el número total de los ángeles, que debía volver a ser completado con los predestinados a la salvación, una vez que había sido mermado por la caída primordial de los ángeles.

El agustinismo extremo, tal como estaba expresado en sus escritos tardíos, unió después de su muerte en un frente compacto a sus adversarios. Juan Casiano y Vicente de Lérins[68] se alzan resueltamente contra su doctrina y acaban por sostener teorías que a su vez insisten con exceso en la fuerza de la voluntad humana en la primera orientación hacia la fe. Con ello desencadenan una nueva defensa de la doctrina agustiniana de la gracia, cuyo paladín viene a ser el ya mencionado Próspero de Aquitania[69]. Su objetivo es, por una parte, explicar la teología de la gracia de Agustín mediante extractos de sus escritos *ad hoc (Liber sententiarum ex operibus s. Augustini,* o *Liber epigrammatum ex sententiis sancti Augustini)* y por otra mostrar los flacos de la doctrina «semipelagiana» de la gracia de Casiano y Vicente de Lérins *(Liber contra collatorem; Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum).* Sobre la cuestión de si Próspero mismo se desligó o no de Agustín en el transcurso del debate, es algo sobre lo cual no hay unanimidad de opiniones[70], tanto más cuanto que la cuestión está imbricada con la del autor del escrito *De vocatione omnium gentium*[71]. Quien lo atribuya a Próspero — por lo cual abogan las razones más poderosas —, tendrá que decir que este autor, no obstante su defensa sistemática de las posiciones fundamentales de Agustín, intentó de todas formas una

68. Juan Casiano en su *Collatio* 13, CSEL 13, 361-396; las *Obiectiones* de Vicente de Lerins combatidas por Próspero no se han conservado. Sobre la tendencia antiagustiniana de su *Commonitorium* véase E. Griffe, BLE 62 (1961) 81-104, y W. O'Connor, «Doctor communis» 16 (1963) 123-157.

69. Los escritos de Próspero en PL 51; un comentario con traducción inglesa de los escritos de defensa en favor de Agustín en ACW 32, Londres 1963, por P. de Letter.

70. La bibliografía sobre esta cuestión en R. Lorenz, *Der Augustinismus Prospers von Aquitanien,* ZKG 73 (1962) 217-252, 217, nota 1.

71. PL 51, 647-722: buen comentario por P. de Letter, ACW 14 (Londres 1952)

aproximación de los puntos de vista contradictorios, no sólo evitando ciertos términos agustinianos, como el de la *praedestinatio,* sino que además situó en primer plano deliberadamente formulaciones más mitigadas de Agustín sobre la relación entre la gracia y el libre albedrío y sobre la voluntad salvífica de Dios, que se hallan en sus escritos juntamente con aserciones del mayor rigor y a veces dan un matiz dialéctico a su doctrina de la gracia. Ya poco después de la muerte de Agustín había intervenido personalmente Próspero en su favor cerca del papa Celestino, intentando lograr que fuesen condenados sus adversarios. El papa se mostró dispuesto a tributar un elogio sumario a Agustín, pero se abstuvo de toda declaración sobre cuestiones particulares de la doctrina agustiniana de la gracia[72]. Es cierto que nunca se ha llegado al reconocimiento por la Iglesia del agustinismo rígido, pero éste ha tenido enormes consecuencias remotas, puesto que siempre ha tentado a algunos a escalar con el «doctor de la gracia» esas alturas, en las que sólo pocos pueden respirar sin asfixiarse ese aire tan sutil.

72. Celestino I, *Ep* 21, *ad episc. Gall.* (PL 50, 528-530).

Sección tercera

VIDA INTERNA DE LA IGLESIA

XIII. La actividad misionera

BIBLIOGRAFÍA: La bibliografía más importante en A. Seumois, *La mission chez les Pères*, en «Spiritus» 5 (1964) 215-219 y en K. Baus, *Erwägungen zu einer künftigen «Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike» (4.-6.Jh)*, en *Reformata Reformanda*, homenaje a H. Jedin, Münster 1965, 22-38. Falta una exposición completa de las fuentes para la historia de las misiones de este período, aun en las obras especiales de J. Schmidlin, Steyl 1925; S. Delacroix, *Histoire des Missions catholiques* I, París 1956; A. Mulders, *Missiegechiedenis*, Bussum 1957. W.H.C. Frend, *The Missions of the Early Church 180-700*, en «Misc. Hist. Eccl.» III (Lovaina 1970) 3-23 trata sólo de cuestiones especiales. Primeros esbozos de B. Kötting, *Christentum (Ausbreitung)*, en RAC II (1954) 1138-59. Son de importancia los artículos destinados a los diversos países en el RAC. K.S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* I, Nueva York 1937, 171-369 y los capítulos correspondientes en Fliche-Martin III, 1926, 216-224 489-504, IV, 1937, 321-336 497-534 (hasta el presente la exposición más fiable). La bibliografía sobre distintos países y provincias se citará en las notas correspondientes. *Sobre cuestiones de método de las misiones:* A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933; G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, París 1949; K. Aland, *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums*, Berlín 1961; Chr. Mohrmann, *Das Sprachproblem in der frühchristlichen Mission*, en ZMR 38 (1954) 103-111; J. Lécuyer, *Aspects missionnaires de l'initiation selon les Pères de l'église*, en NZM 15 (1959) 1-13; E. Lamirande, *Pentecôte et mission chez les Pères de l'église*, París 1964; P.P. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'empire, 311-476*, Roma 1972.

El giro de la política religiosa de los años 311-324 ofreció también al encargo misionero de la Iglesia posibilidades hasta

entonces desconocidas. Cierto que el número de los cristianos se había elevado considerablemente en el siglo III sobre todo en la zona oriental del imperio, en la que abundaban más las ciudades, así como también en el África septentrional romana. Sin embargo, en comparación con el conjunto de la población del imperio, seguían representando los cristianos una minoría, si bien nada despreciable. No obstante, la posición de despegue que se ofrecía ya para la conquista de la mayoría pagana entrañaba ciertos peligros tocante a la credibilidad de la confesión de fe cristiana. Uno de estos peligros era el de las conversiones por oportunismo, hecho casi inevitable de resultas de la afirmación y promoción del cristianismo por los emperadores, y no podía menos de lastrar a la Iglesia con no pocos cristianos de apariencia. Otro peligro, todavía más funesto por sus posibles consecuencias, era la tentación de emplear en las misiones, con la connivencia y hasta con la ayuda del Estado, medios y métodos con los que se quería lograr la profesión de cristianismo mediante la presión y la violencia, más que por la convicción.

Como veremos, la misión cristiana de este período no siempre logró sustraerse a este peligro. No obstante, los resultados de los esfuerzos de la Iglesia, prolongados durante cerca de un siglo, fueron palmarios: hacia mediados del siglo V se confesaban y se sentían cristianas las gentes del imperio romano, a excepción de algunos restos paganos, del grupo cerrado y coherente de los judíos, y de algunas tribus germánicas. Desgraciadamente ningún contemporáneo dejó consignado en una exposición *ad hoc* el transcurso y el carácter de este proceso de cristianización, por lo cual sólo es posible reconstruirlo a partir de numerosos detalles y hallazgos, y aun así sólo imperfectamente.

1. *La cristianización de la población del imperio* *

La misión de la Iglesia egipcia[1] se hallaba hacia el año 325 en una posición de despegue especialmente favorable, puesto

* De la misión más allá de los límites del imperio se tratará en el lugar correspondiente.

1. H. Leclercq, *Egypte*, DACL IV 2430-71; E. Hardy, *Christian Egypt*, Nueva York 1952, H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt*, Liverpool 1954.

que entonces, con sus 90 sedes episcopales en numeros redondos, había hallado ya su definitiva organización básica, a partir de la cual se podía emprender la cristianización de la población rural, pagana todavía en su mayoría [2]. En Atanasio nos encontramos ya con el dirigente de una Iglesia nacional, que desde la central alejandrina dirige la actividad misionera con la mira puesta en una meta clara y consciente. En una carta al obispo monje Dracontio, de Hermópolis parva (hacia 354-355), designa la actividad misionera entre los paganos como un quehacer eminentemente episcopal y abriga la esperanza de que la erección de aquel obispado acarree un número considerable de conversiones, tanto más cuanto que incluso los paganos habían dado esperanzas de conversión, caso que se les diera un obispo [3].

Atanasio acomete con resolución la cristianización del sur de Egipto, sobre cuya marcha él mismo se informa personalmente *in situ;* es probable que la fundación del obispado de Syene ocurriera con ocasión de una de sus «visitas apostólicas». Desde luego, la cristiandad todavía joven de la isla de Filé en el Nilo debe a su iniciativa su primer obispo. Cuando el inspector de las tropas en el alto Egipto, el cristiano Macedonio, le informó de que los cristianos que vivían en aquel centro de peregrinación, con su renombrado templo de Isis, no poseían siquiera una iglesia y sólo esporádicamente eran atendidos por el clero de Syene, designó Atanasio como obispo de Filé (Philae) precisamente a aquel oficial, que luego actuó allí con éxito durante largo tiempo e incluso ganó para la fe cristiana a Marcos, hijo del sumo sacerdote pagano [4].

Los éxitos de sus empeños misioneros forzaron a una decidida defensa de su fe a los círculos paganos de Alejandría, que en los años 360-390 estaban dirigidos por el neoplatónico Antonino y participaban activamente en el culto de Serapis y de Isis en Menuthis. Un choque sangriento entre cristianos y paganos de Alejandría, en el que no estaba exento de culpa el autoritario obispo Teófilo, se produjo el año 391 con ocasión de una procesión grotesca celebrada por los cristianos con objetos de culto paganos. Acto seguido hizo el emperador clausurar el gran templo de Serapis y entregarlo a los cristianos, que lo transformaron en iglesia cristiana; la misma suerte corrió más tarde el santuario de Isis en Menuthis [5].

El suceso más deplorable en el enfrentamiento entre el paganismo y el cristianismo en Egipto fue la muerte de la filósofa pagana Hipatea, que el año 415 fue atrozmente asesinada, tras haber sufrido graves injurias, por una chusma fanatizada, bajo la guía de un lector [6].

Al lado de los obispos desarrollan también su actividad misional en Egipto los monjes, que se aplicaba principalmente a la conversión de sacerdotes paganos, ya que ésta acarreaba por lo regular ulteriores conversiones. Un ejemplo poco confortante de celo misionero monástico es el ofrecido en la primera mitad del siglo v por el poderoso abad Shenute, director del monasterio blanco de Atripe, cerca de Ajmím (Sohag) en el alto Egipto. Shenute azuzó con fogosos discursos a los cristianos contra la minoría pagana todavía relativamente fuerte y participó él mismo con grupos de sus monjes en la destrucción de sus templos y en el saqueo de sus aldeas, echando así una grave sombra sobre la misión cristiana [7]. Misioneros ocasionales fueron los sacerdotes Protógenes y Eulogio de Edesa, que bajo el emperador Valente habían sido desterrados, por su fidelidad a Nicea, a la aldea de Antinoe en el alto Egipto, donde inmediatamente reunieron en torno a sí a los niños de los habitantes todavía en su mayoría paganos, les enseñaron a leer y a escribir en una como escuela de misión anticipada y al cabo de algún tiempo los bautizaron [8].

Acerca del éxito externo de la labor misionera de la Iglesia de Egipto podemos considerar como típicos los datos que poseemos

2. El número de unos 100 obispos del año 319 se mantiene constante, cf. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 50, que menciona con sus nombres a 91 obispos.

3. *Ep. ad Dracontium* 1 y 7 (PG 25, 523-534).

4. Sobre Syene, G. BARDY, DHGE IV 1319. Sobre Filé véase la *Vita* del monje Apa Aaron, ed. dir. por E.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts,* Londres 1915, CXLIV-CLVI, ó 432-525. Un obispo Marcos de Filé participa en el sínodo de 362 en Alejandría: PG 26, 808. Cf. además P. NAUTIN, *La conversion du temple de Philae en église crétienne,* CahArch 17 (1967) 1-43

5. R. HERZOG, *Der Kampf um den Kult der Menuthis = Pisciculi,* escrito de homenaje a F.J. DÖLGER, Münster 1932, p. 117-124; P. RÉMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme,* BullInstFrArchOr 51 (1952) 116-128. Sobre el fin del Serapeón véase J. SCHWARTZ, AmerStudPapyrol 1 (1966) 97-111.

6. Sócrates HE 7, 15, cf. K. PRÄCHTER, Pauly-Wissowa IX 1, 242-249.

7. *Apophthegm. Patrum,* n. 492 (el abad Macario); n. 1087, lat.: LEIPOLDT, *Schenute von Atripe* (TU 25, 1 Leipzig 1903) 175-182.

8. Teodoreto HE 4, 18, 7-12

sobre la ciudad de Oxirrinco. Hacia el año 300 había en ella, junto a una sinagoga y una docena de templos paganos, dos edificios para el culto cristiano; pero un siglo más tarde eran ya doce las iglesias cristianas, y su número fue en aumento hasta el siglo VI [9]. Poco después del año 400 sólo una minoría profesaba el paganismo en Egipto, y al cabo de otros 50 años se había consumado la cristianización del país. Es verdad que muchos de los nuevos cristianos se desentendían con dificultad de los influjos de su religión anterior. Todavía hacia el año 420 se ve el obispo Cirilo en la necesidad de poner reiteradamente en guardia en sus letras pascuales contra prácticas supersticiosas; sobre todo entre la población compesina sobrevivían pertinazmente la magia y la hechicería, como también algunos cultos específicamente egipcios, por ejemplo, la veneración del Nilo, que sólo fueron superados tras un laborioso proceso de «cristianización» [10].

El interés misionero de Atanasio se extendía más allá de las fronteras de Egipto, puesto que el año 350 consagró a Frumencio, originario de Tiro, obispo de una zona que hasta ahora se ha identificado unánimemente como Etiopía y su capital de entonces, Aksum [11]. Los hermanos Frumencio y Edesio, en viaje de regreso de la India, habían desembarcado en un puerto de la costa africana del Mar Rojo, de donde habían sido conducidos a la corte de Aksum, en la que pronto alcanzaron puestos de confianza. Mas tarde Frumencio, de regreso a la patria siria, señaló a Atanasio en Alejandría las posibilidades de una misión cristiana en el imperio de Aksum; acto seguido, Atanasio lo consagró obispo y volvió a enviarlo a Etiopía. Atanasio mismo confirma este caso en su *Apología a Constancio II*, donde reproduce una carta del emperador al rey de Etiopía, Ezana, en la que Constancio pedía que Frumencio fuese desterrado a Egipto para que el obispo (arriano) de Alejandría, Georgio, comprobase la legitimidad de su consagración y de su fe.

La acción de Frumencio quedó consignada también en la

9. H. RINK, *Strassen und Viertelsnamen in Oxyrrhynchos*, Giessen 1924, p. 44ss.

10. E. DRIOTON, *Cyrille et l'ancienne religion égyptienne*, «Kyrillianа» (Cairo 1944) 231-246; R. RÉMONDON, *Un papyrus magique copte*, BullInstFrArchOr 52 (1953) 157-161; A. HERMANN, *Der Nil und die Christen*, JbAC 2 (1959) 30-69.

11. G. LANCZKOWSKI, JbAC 1 (1958) 143-145; E. HAMMERSCHMIDT, *Die Anfänge des Christentums in Aethiopien*, ZMR 38 (1954) 281-294; A. DIHLE, JbAC 6 (1963) 67-69.

tradición etiópica, que le dio el nombre de *Abba Salama* (padre de la paz) y hace memoria de él en su sinaxario de 26 de hamlé (20 de julio). Esta actividad viene referida además por los historiadores bizantinos Teodoreto, Sócrates y Teófanes, mientras que sólo el arriano Filostorgio atribuye la primera misión entre los etíopes a su correligionario Teófilo, que por encargo del emperador Constancio II había actuado anteriormente en el Yemen [12]. La interpretación tradicional de las fuentes es preferible a la que se ha propuesto recientemente, según la cual Frumencio habría sido consagrado por Atanasio obispo para Indostán y no habría estado nunca en Aksum, mientras que el cristianismo sólo habría llegado a Etiopía en el segundo tercio del siglo V, concretamente en su forma monofisita [13]. Esta interpretación no puede explicar satisfactoriamente la carta del emperador Constancio al entonces soberano de Aksum ni tampoco, sobre todo, la tradición etiópica sobre Frumencio.

Un fuerte impulso proporcionó a la misión cristiana en Palestina [14] el emperador Constantino, que con su iniciativa de erigir y equipar iglesias cristianas en los lugares de más densa tradición de la historia judeocristiana, dio a la cristiandad de entonces clara y acusada conciencia de la tierra de origen del cristianismo. Sobre todo Jerusalén y su entorno próximo asumió a lo largo del siglo IV —tras una breve interrupción con la reacción del emperador Juliano—, con el número constantemente creciente de sus iglesias, monasterios, oratorios y hospicios, el carácter, también de cara al exterior, de una ciudad totalmente cristiana, dotada de una constante y creciente capacidad de atracción de los contingentes de peregrinos, algunos de los cuales se establecieron permanentemente en Palestina y contribuyeron no poco al fortalecimiento del cristianismo nativo.

También en Cesarea, sede de la administración civil, hubo ya en fecha relativamente temprana una nada exigua comunidad

12. Así Rufino HE 10, 9, que se remite también a la relación oral de Edesio; ATANASIO, *Apol. ad Constant.* 29-31; Teodoreto HE 1, 23; Sócr. HE 1, 19; THEOPH., *Chron.* 5, 13; Filostorgio HE 3, 6.

13. Así F. ALTHEIM - R. STIEHL, *Christentum am Roten Meer* I, Berlín 1971, p. 393-483.

14. H. LECLERCQ, *Palestine*, DACL XIII 755-767; F.M. ABEL, *Histoire de Palestine* II, París 1952.

cristiana venida del paganismo; la ciudad portuaria de Mayuma vino a ser ya bajo Constantino mayoritariamente cristiana [15]. En cambio, entre la población rural había hallado hasta entonces el cristianismo pocos adeptos, ya que el judaísmo se mostraba muy refractario a la misión cristiana. Las 18 cristiandades representadas en Nicea constituían sólo una minoría de la población global de aquellos obispados [16]. El obispo Asclepas, que tenía el cuidado de los cristianos de Gaza y de su entorno, sólo pudo establecerse en la ciudad tras la intervención de Constantino; hacia fines del siglo IV era todavía insignificante el número de los cristianos en esta zona y en las localidades costeras de Anthedon y Rafia [17]. En Tiberíades, Cafarnaúm, Nazaret y Diocesarea hizo erigir iglesias cristianas el judeocristiano José, ya que allí existían verdaderamente pocos cristianos. La violenta avalancha anticristiana en las provincias palestinesas bajo el emperador Juliano revela la pertinaz resistencia de judíos y paganos con que tropezó allí la misión [18]. En la región de la antigua Edom se menciona en la época de Nicea como primera sede episcopal Aila (Aqaba) en el borde septentrional del golfo del mismo nombre; por el mismo tiempo existía también una comunidad episcopal en la antigua ciudad nabatea de Petra.

Otras dos sedes episcopales se pueden señalar en el margen meridional del Mar Muerto en base a las listas de los participantes en los concilios de Éfeso y de Calcedonia; en Calcedonia estuvo también presente un obispo de la isla de Yotabe (Tirana) en el golfo de Aqaba. Al patriarcado de Jerusalén pertenecían dos comunidades en la zona de Moab: Areópolis, cuyo obispo Anastasio se halló en Éfeso en 449, y Kharacucoba, atestiguada por el mapa en mosaico de Madaba [19].

También en Palestina actuaron los monjes como misioneros;

15. F.M. ABEL, *Jérusalem*, DACL VII 2311-34; JERÓNIMO, *Ep.* 46, 11; CL. KOPP, *Pèlerinages aux lieux saints*, DBSuppl 7, 589-605; A. NEGEV, *Césarée maritime*, «Bible et Terre Sainte» 41 (1961) 6-15; Maiuma: Sozóm. HE 2, 5, 7-8; 5, 3, 6-7.

16. E. HONIGMANN, *La liste originale des Pères de Nicée*, Byz 14 (1939) 17-76.

17. EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 38; MARC. DIAC., *Vita Porph.* 19; Sozóm. HE 5, 8, 7.

18. EUSEBIO, *Onomast.* 26, 108; EPIF., *Haer.* 73, 26; Panar. 1, 30, 4-12; reacción bajo Juliano: Sozóm. HE 7, 15, 11; JULIANO (emper.), Ep. 53 56 91, cf. J. VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum*, Leipzig 1939.

19. F.M. ABEL, *Histoire de Palestine* II 345-349; N. EDELBY, PrOrChr 6 (1956) 110. Mosaico de Madaba: DBSuppl 5, 627-704.

así, por ejemplo, Hilarión, que desplegó su actividad en los alrededores de Gaza y en el Négeb, y Eutimio, a quien debe su origen el obispado de Parembolai, para el que Juvenal de Jerusalén consagró obispo, a ruegos de éste, el año 425 al jefe de una tribu árabe [20]. La misión cristiana en las tres provincias palestinesas no parece haber alcanzado su mayor influjo hasta el siglo V. Las listas de participantes de los dos concilios jerosolimitanos de 518 y 536 mencionan alrededor de 50 obispados de estas provincias, los cuales se hallan repartidos predominantemente en localidades de categoría urbana [21].

En la provincia romana de Arabia, cuyos límites orientales no estuvieron nunca fijos, y los del sur variaban con frecuencia, sólo se inició una misión cristiana de cierta envergadura al comienzo del reinado de Constantino como soberano único. Comenzó desde la capital de la provincia, Bostra, que ya en el siglo III era residencia de un obispo. El metropolita de la ciudad fue blanco de un rudo ataque del emperador Juliano, que requirió a la población a expulsarlo [22]. Entre Nicea y Calcedonia se elevó el número de los obispados de esta región de 5 a 18, dos de los cuales, Mádaba y Gerasa atestiguan, con la abundancia y la calidad de los monumentos cristianos conservados, que en los siglos V y VI el cristianismo debió de ser la religión predominante de sus habitantes [23]. También aquí actuaban los monjes como misioneros. La princesa tribal Mawia solicitó como obispo al eremita Moisés; también la conversión del jefe árabe Zokomos fue debida al influjo de un monje [24].

La labor misionera cristiana en la Arabia meridional no romana fue puesta en marcha por el emperador Constancio II

20. Sozóm. HE 5, 15, 15; JERÓNIMO, *Vita Hil.* 25; CYRILL. SCYTHOP., *Vita s. Euthymii* 15; 27.

21. A. ALT, *Die Bistümer der alten Kirche Palästinas*, PJ 29 (1933) 67-88; R. DEVREESSE, *Les anciens évêchés de Palestine*, en *Mémorial Lagrange*, París 1940, p. 217-227; sobre Eleuterópolis véase E. BAGATTI, «Stud. bibl. Francisc. lib. ann.» 22 (1972) 109-129.

22. R. DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche*, París 1945, p. 208-240; N. EDELBY, *La Transjordanie chrétienne des origines aux croisades*, PrOrChr 6 (1956) 97-117, con mapa; M. HÖFNER, *Arabien*, RAC I 579-585. Sobre Bostra: JULIANO (emper.), *Ep.* 114.

23. ACO II, I 350, A. ALT., *Bischofskirche und Mönchskirche im nördlichen Ostjordanland*, PJ 33 (1937) 89-111. Sobre Mádaba B. BAGATTI, RivAC 33 (1957) 139-160; C.H. KRAELING, *Gerasa*, New Haven 1938; S. SALLER - B. BAGATTI, *The Town of Nebo*, Jerusalén 1949.

24. Sozóm. HE 6, 38, 1-9 14-16. A. ALT, PJ 34 (1938) 93-104.

cuando éste, seguramente por consideraciones políticas, envió una embajada a los himyaritas (Negran) bajo la guía del arriano Teófilo «el Indio» (de la isla de Socotra). La misión tuvo aquí cierto éxito, no obstante la competencia del judaísmo, puesto que el príncipe tribal permitió que fueran edificadas tres iglesias, proporcionando incluso los medios para su construcción; la primera surgió en la capital Zafar, la segunda en la ciudad portuaria de Adén, punto de tránsito de mercaderes romanos, y la tercera en el golfo Pérsico [25].

También misioneros monofisitas de Egipto y nestorianos del norte trataron de ganarse en el siglo V a los himyaritas, entre los cuales se puede comprobar la existencia de un obispo en Negran hacia el año 500. Sin embargo, en un asalto del rey judeosabeo Masrūq el año 523 fue destruida la iglesia cristiana en Negran, matando cierto número de cristianos, entre ellos también Aretas, venerado más tarde como mártir. Desde entonces los cristianos de Arabia meridional sólo representaron una exigua minoría, que tras la aparición de Mohammed (Mahoma) emigró en parte a Kufra en el Éufrates [26].

La comunidad cristiana de la capital siria Antioquía se repuso rápidamente de los reveses sufridos en la persecución de Diocleciano y Licinio, tanto más cuanto que gozó marcada benevolencia del emperador Constantino [27]. Hasta el período de gobierno del emperador Juliano se le fue adhiriendo sin duda la mayoría de la población de la ciudad, ya que los cristianos pudieron incluso permitirse manifestaciones públicas contra las medidas vejatorias del emperador. Ni siquiera la polémica literaria de Juliano y del rétor Libanio pudieron detener el progreso de la misión, con el que fue de la mano el languidecimiento del culto de los templos paganos. Cuando el Crisóstomo afirma en 390 que si cada uno de los «cien mil» cristianos «poco más o menos» contribuyera con un pan, se remediaría decididamente la miseria

25. Filostorg. HE 3, 4-5.

26. J. Ryckmans, *Le christianisme en Arabie du Sud préislamique*, en *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, p. 413-453; C.D.G. Müller, *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, Tubinga 1967, p. 11-14; I. Shahid, *The Martyrs of Najrân*, New Documents, Bruselas 1971.

27. Sobre Antioquía, además de R. Devreesse, nota 22, Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alejandría 1951. La magnífica basílica constantiniana de Antioquía en Eusebio, *Vita Const.* 3, 50.

de los pobres de Antioquía, quiere esto decir que a fines del siglo IV la ciudad era considerada como cristiana.

Teodoreto de Ciro confirma esta impresión para el año 415, puesto que en aquella sazón sólo conoce la existencia de «un resto muy exiguo de paganos» en la ciudad, a los que sin embargo se añadía una importante comunidad judía [28]. Finalmente, esta situación se refleja también en el número de las iglesias de Antioquía construidas en el siglo IV; a la iglesia de la ciudad vieja, destruida bajo Diocleciano, pero que no tardó en ser reedificada, se añadían la basílica constantiniana y tres iglesias sepulcrales de los mártires Babylas, Romanos y Drosis [29].

Tres factores contribuyeron a este próspero desarrollo misionero de la gran urbe siria: la mayor fuerza de irradiación del mensaje cristiano en comparación con el culto pagano, que precisamente aquí había venido a ser especialmente problemático; la intensa propaganda de hombre a hombre, a la que el apostólico Crisóstomo exhortaba infatigablemente a la comunidad [30] y finalmente la atracción que ejercían el monaquismo, que gozaba de gran predicamento en Siria, y la actividad de Eustacio, Melecio, Flaviano, y predicadores y teólogos, como Crisóstomo, Diodoro, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro.

También fuera de Antioquía abrazó relativamente pronto el cristianismo la población siria, pues ya hacia mediados del siglo IV existían iglesias en numerosas ciudades y aldeas de las provincias sirias y fenicias, como resulta de las relaciones de algunos historiadores de la Iglesia sobre la reacción pagana bajo Juliano. Así por ejemplo, en Damasco los judíos incendiaron dos iglesias, la iglesia de Berito (Beirut) fue destruida, en las iglesias cristianas de Epifanía y Emesa se introdujo el culto de Dioniso. Ya en los siglos IV y V se puede comprobar la existencia de una notable arquitectura religiosa cristiana en todo el ámbito sirio, y las abundantes inscripciones cristianas permiten perfectamente concluir

28. Teodoreto HE 3, 10-12; Sozóm. HE 5, 19, 4-20, 7; Amiano Marcel. 22, 13; Libanio, *Or.* 2 10 60 30 (sólo ya 4 templos intactos); Crisóst., *In Matth. hom.* 85, 4; Teodoreto HE 5, 35, 5.

29. W. Eltester, *Die Kirchen Antiochiens im 4. Jh.*, ZNW 36 (1937) 251-286; J. Lassus, *Antioch on the Orontes* 2, Princeton 1938, 5-44; G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1962.

30. P. Andres, *Der Missionsgedanke in den Schriften des Joh. Chrysostomus*, Hünfeld 1935, p. 158-162.

que a comienzos del siglo V también la mayoría de la población rural siria profesaba la religión cristiana [31]. Una instructiva prueba documental de la situación en un obispado concreto es la conocida carta de Teodoreto de Ciro al papa León, en la que le comunica que su obispado abarca 800 παροικίαι, término que debe entenderse en sentido de distritos pastorales en su mayoría rurales [32]. Este balance global viene reforzado todavía por el estado de la organización eclesiástica en el ámbito del patriarcado de Antioquía en la época del concilio de Calcedonia, que registraba entonces alrededor de 130 sedes episcopales [33].

Una vez más hay que reconocer al monacato un rango destacado en la labor misionera, especialmente en los distritos rurales de las provincias sirias. Ya los primeros estilitas habían puesto su prestigio entre la población al servicio de la proclamación misionera. Como celosos misioneros son mencionados los monjes Thalelaios (en las proximidades de Gabala) y Abraam: este último ganó para la fe «una entera aldea en el Líbano» gracias sobre todo a su preocupación por las necesidades sociales. Más tarde continuó su actividad en Osrhoene, donde, siendo obispo de Karai, localidad situada al sur de Edesa, se encontró todavía con una mayoría pagana [34]. A Edesa misma, en el siglo IV, ya sólo le restaba dar carácter cristiano al aspecto urbano mediante la erección de nuevas iglesias y «martirios» dentro y fuera de las murallas; sin embargo, la insistencia de Efrén, el Sirio, en el deber misionero de todos los cristianos indica la pervivencia del paganismo en un círculo bastante amplio [35]. Mi-

31. F.M. ABEL, *Histoire de Palestine* II 280; J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, París 1947; id., *Syrie*, DACL XV 1855-1942; G. TSCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, París 1953/58; L. JALABERT - R. MOUTERDE - J.P. ROQUAIS, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, I-VII, París 1929/70, cf. C. MONDÉSERT, Stpatr 1, Berlín 1957, 649-658.

32. TEODORETO, *Ep.* 113.

33. R. DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche* 136-140.

34. Teodoreto *Hist. rel.* 17 26 28; HE 4, 18, 14; 5, 4, 6; Sozóm. HE 6, 1, 1; *Itin. Eger.* 20, 8, cf. B. KÖTTING, *Das Wirken der ersten Styliten. Missions- und Erbauungspredigt*, ZMR 37 (1953) 187-197; O. HENDRIKS, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, PrOrChr 8 (1958) 3-25.

35. P. KRÜGER, *Missionsgedanken bei Ephrem dem Syrer*, MRW 4 (1941) 8-15. Si fuera de fiar la *Vita* anónima del obispo Rabbula (412-436), habría éste actuado diligentemente en la misión de paganos y judíos; acerca de la *Vita*, cf. P. PEETERS, RSR 18 (1928) 187-203. Sobre los edificios eclesiásticos de Edesa, E. KIRSTEN, RAC IV 578 y JbAC 6 (1963) 144-172.

sioneros de Edesa habían dado ya a conocer el cristianismo, antes de la ascensión al poder de Constantino, en la fronteriza provincia romana de Mesopotamia; obispos de las comunidades de Macedonópolis, Resaina y quizá también de Amida se hallaban ya entre los participantes en el concilio de Nicea; sobre el progreso de la misión en el siglo IV en el campo, por cierto poco poblado, no dan las fuentes informes concretos [36].

También ya en el siglo IV alcanzó la misión antioquena a los nómadas árabes en la zona fronteriza de Siria oriental, puesto que en el sínodo de Antioquía (363) se hallaba presente «un obispo de los árabes», Timoteo. A la misma región se refería sin duda también Crisóstomo cuando en una carta al presbítero Constancio menciona a Fenicia y «Arabia» como su campo de misión. Nómadas árabes cristianos vivieron aquí hasta los tiempos islámicos [37]. Las tribus árabes que vivían todavía más al este; en el ámbito de Hira, bajo la dinastía de los láchmidas, debieron en cambio su primera noticia del cristianismo a su contacto con prisioneros cristianos, asentados en esta región por los sasánidas. Más tarde trabajaron también aquí los nestorianos, de gran ardor misionero, que extendieron su influjo hasta el Negran en Arabia meridional, y alcanzaron notables éxitos entre los árabes de la costa occidental del golfo Pérsico [38]. Cristianos sirios orientales del imperio de los sasánidas llevaron adelante en los siglos IV-VI la misión en el norte de la India, comenzada ya anteriormente; es también probable que tomaran bajo su tutela a las comunidades cristianas del sur de la India fundadas por misioneros de Egipto, como se desprende de un análisis minucioso de la tradición de santo Tomás [39]. Sin embargo, la misión nestoriana alcanzó su mayor extensión cuando avanzó hasta Asia central, el Tibet, China e incluso hasta la Manchuria, y fundó en aquellas regiones las provincias «del exterior» [40].

También en el siglo IV (hacia 325-361) se sitúa la conversión

36. C. KARALEVSKY, *Amida*, DHGE II 1238s; E. HONIGMANN, Byz (B) 14 (1939) 46.

37. Sócrates HE 3, 25; CRISÓST., *Ep.* 221, cf. C.D.G. MÜLLER, o.c. 6-8.

38. C.D.G. MÜLLER ibid. 9-11.

39. L.W. BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge 1956, p. 43-91; A. DIHLE, *Neus zur Thomas-Tradition*, JbAC 6 (1963) 54-70.

40. E. TISSERANT, *Nestorienne (L'Eglise)*, DThC XI 157-323; L. DAUVILLIER, *Les provinces chaldéennes «de l'Extérieur» au moyen-âge*, en *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, p. 261-313; J.-M. FIEY, *Assyrie chrétienne* I-III, Beirut 1965-69.

de los georgianos [41], en las vertientes meridionales del Cáucaso central, iniciada por una prisionera cristiana (llamada más tarde Nino), y por el rey Mirian, convertido por ella, que llamó a su país a misioneros griegos (sin duda de Antioquía). A comienzos del siglo v había alcanzado ya la Iglesia georgiana una cierta autocefalía, que fue consumada con la designación de un katholikós bajo el rey Wachtang I (446-499) [42]. El hecho de que el cabeza supremo de la Iglesia georgiana fuese consagrado en Antioquía hasta el siglo VIII parece sugerir una anterior vinculación misionera.

El nivel de cristianización relativamente alto alcanzado a comienzos del siglo IV en la provincia todavía indivisa de Cilicia —9 obispos y un corepíscopo la representaron en Nicea— recibió sin duda nuevo impulso con la destrucción del templo de Esculapio en Egas por Constantino [43]. Dicha cristianización debió de quedar ya ultimada por la época del concilio de Calcedonia, puesto que las dos provincias de Cilicia, dividida hacia fines del siglo IV, comprendían ya 17 obispados. Análogo aumento del número de sedes episcopales entre Nicea y Calcedonia —de 10 a 22— se registró también, en la provincia de Isauria [44], igualmente orientada hacia Antioquía, y cuya metrópoli Seleucia atraía a numerosos peregrinos a causa del santuario de santa Tecla, situado fuera de sus murallas. Sin embargo, los habitantes de las montañas isáuricas, temidos desde antiguo por sus incursiones depredatorias, permanecieron por más tiempo inaccesibles al mensaje cristiano, puesto que todavía hasta entrado el siglo v asaltaban monasterios y comunidades cristianas y se llevaban prisioneros a sus obispos [45].

41. R. JANIN, DThC VI 1239ss; K. KEKELIDSE, *Die Bekehrung Georgiens zum Christentum*, Leipzig 1928; P. PEETERS, AnBoll 50 (1932) 5-58; M. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, Washington 1963; F. THELAMON, *Histoire et structure mythique: la conversion des Ibères*, RH 247 (1972) 5-28.

42. M. TARNIŠVILI, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens*, «Kyrios» 5 (1940-41) 177-193.

43. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 57; Sozóm. HE 2, 5, 5.

44. Las correspondientes listas de obispos, en DEVREESSE, *Le Patriarcat d'Antioche*, 126 y 137s.

45. *Itin. Eger.* 23. 1-6; TEODORETO, *Hist. rel.* 10. Sobre la ciudad de Tecla véase E. HERZFELD - S. GUYER, *Monumenta Asiae Minoris antiqua* II, Manchester 1930, p. 1-89; Sobre Cilicia e Isauria, ibid. III (1931) y «Anatolian Studies» 2 (1952) 85-150, 4 (1954) 49-64.

La cristinización de la isla de Chipre [46] puede con toda probabilidad asociarse al reconocimiento de su autonomía eclesiástica frente a Antioquía en el concilio de Éfeso (431). También en este caso, el progreso de la acción misionera externamente puede jalonarse con el número creciente de diócesis griegas. En Nicea la isla estaba representada por tres obispos (si bien no queda excluido que el número de diócesis fuera mayor); en el sínodo de Sárdica (hacia 342) participaron doce obispos; en su circular a los obispos de la isla, alrededor del año 400, Teófilo de Alejandría da los nombres de quince prelados a los cuales hay que añadir además algunos corepíscopos. Al iniciarse el siglo v, el obispo Ticon de Amatus todavía combate el culto de Afrodita y de Artemisa. Un epigrama del siglo v que aparece en un mosaico refleja la situación final del conflicto: Cristo es el vencedor de Apolo [47].

En el gran espacio de Asia Menor [48] se puso de manifiesto con el fin del período de las persecuciones que la mayoría de la población griega o helenizada de las ciudades y de los centros mayores de asentamiento rural habían sido ganados ya para la religión cristiana. Ya en los tiempos de Nicea existía en estas provincias una amplia red de comunidades episcopales, y de la vida cotidiana de aquellas comunidades partía la fuerza de atracción misionera que en los decenios siguientes determinó a abrazar el cristianismo a la mayor parte de los paganos aún no convertidos.

Las cuestiones específicamente misioneras van pasando a un segundo término en los acuerdos de los sínodos de Asia Menor de la primera mitad del siglo IV [49]. La creciente cristianización de la población rural se hace perceptible en el elevado número

46. E. KIRSTEN, *Cyprus*, RAC III 493-498; R. JANIN, *Chypre*, DHGE XII 791-802; G. HILL, *A History of Cyprus* I, Cambridge 1948 (reimpresión 1972).

47. Sárdica: Mansi 3, 69, y ATANASIO, *Contra Ar.* 50; Teóf. Alejandrino, en JERÓNIMO, *Ep.* 92. Corepíscopos: Sozóm. HE 7, 19, 2. Sobre la *Vita* de Ticón véase H. DELEHAYE, AnBoll 26 (1907) 229-232 240-245. Sobre el epigrama en mosaico: T.B. MITFORD, Byz (B) 20 (1950) 105-175.

48. H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, París 1922; V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften* II 1 y 2, Gütersloh 1922-26; H.M. JONES, *The Cities of the Eastern Provinces*, Oxford 1937; J. KEIL, *Asia*, RAC I 740-749.

49. El concilio de Ancira, can. 24 pone en guardia contra los adivinos paganos, el concilio de Laodicea, can. 30 prohíbe a los clérigos y ascetas frecuentar ciertos baños a fin de no dar escándalo a los paganos, y el can. 39 prohíbe participar en fiestas paganas.

de obispos auxiliares (corepíscopos) de algunas provincias de Asia Menor; su número, por ejemplo, en el obispado de Cesarea, se elevaba a 50 en tiempos de Basilio [50]. Precisamente en Asia Menor hallaron sólo muy menguado eco las tentativas de reimplantación del paganismo emprendidas por el emperador Juliano. Todo el celo de su vicario en Asia, Justo, que hizo que en Sardes volvieran a erigirse altares sacrificiales, que quiso reedificar templos venidos a menos o destruidos e incluso ofreció sacrificios personalmente, tuvo tan poco efecto como su mal humor por ver que en Galacia hasta las mujeres, hijos y servidores de los sacerdotes paganos eran cristianos [51]. Cuando el año 450 un habitante de Éfeso hizo consignar en una inscripción que había reemplazado la estatua de Artemis por una cruz, daba expresión simbólica a la mutación que había tenido lugar [52]. Cierto que todavía se daban, sobre todo en las ciudades y entre la clase alta, casos aislados de personas que seguían profesando el paganismo o que le prestaban adhesión en secreto. También grupos étnicos menores, como la estirpe de los maguseos, que de Babilonia se habían trasladado a Capadocia y cuya ideología religiosa describe con cierto detalle Basilio, siguieron manteniéndose fieles a su religión tradicional. Todavía en el siglo v misionaba el monje Hipatio en Bitinia, que hacía ya tiempo era en su mayoría cristiana, y grupos considerables de adeptos de los cultos paganos existieron todavía hasta los tiempos de Justiniano I en las montañas de las provincias de Asia, Caria, Lidia y Frigia, puesto que Juan de Éfeso afirma haber convertido todavía entonces a «decenas de millares» de ellos desde Constantinopla, conforme a un plan de misión bien madurado y con la ayuda de nuevas fundaciones monásticas [53].

Especial papel en el proceso de cristianización de Asia Menor en el siglo IV debe atribuirse a Capadocia [54]. Los obispos de la metrópoli, Cesarea, donde tuvo su arranque la cristianización de

50. E. KIRSTEN, *Chorbischof*, RAC II 1108; ya en Nicea estaban presentes 5 corepíscopos de Capadocia.

51. EUNAP., *Vitae sophist.* 503; Sozóm. HE 5, 16, 1-8.

52. H. GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions...* 104.

53. BASILIO, *Ep.* 258, 4; CALINICO, *Vita Hyp.* 30, 1-2; 43, 16; JUAN DE ÉFESO, *Historia de la Iglesia* 3, 36-37, cf. L. DUCHESNE, *L'Église au VI^me siècle*, París 1925, 276-280, y E. HONIGMANN, CSCO 127, Lovaina 1951, 207-215.

54. E. KIRSTEN, *Cappadocia*, RAC II 861- 891.

Armenia por Gregorio el Iluminador, mantuvieron en vigor el contacto misionero con la Iglesia filial, consagraban hasta 374 al jefe de los obispos armenios y se reservaban un como derecho de visitación en las comunidades de la pequeña Armenia [55]. El obispado de Cesarea, con su estructuración de la vida eclesial de la comunidad — previsión social, liturgia, organización del monaquismo, eliminación de lugares de culto pagano — y con la consiguiente impronta dada a la vida pública en sentido cristiano, vino a ser un modelo misionero para las comunidades de las provincias vecinas [56]. Además, la apertura a la cultura profana, mostrada precisamente por los obispos capadocios de Asia Menor, viene a ser un factor misionero de primer orden, puesto que facilita considerablemente el paso al cristianismo entre la clase alta, que tiene afinidad social con dichos obispos [57]. El celo misional de Capadocia se echa de ver finalmente por el número de grandes misioneros procedentes de esta región, como, por ejemplo, el obispo de los godos Ulfilas, Eutiques, que actuó entre los godos de Crimea, y Vetranio, que fue obispo de Tomi en Escitia [58].

También en las restantes provincias de la diócesis del Ponto la tarea principal, en el siglo IV, del quehacer misionero de las cristiandades, tanto en la ciudad como en el campo, se centró en el profundizamiento y estructuración de la vida religiosa, como se echa de ver en las deliberaciones de los sínodos de Ancira (314), Neocesarea (entre 314 y 325) y Gangra (340-341) [59]. Sólo ocasionalmente se mencionan ya en las fuentes relativas al siglo IV empresas o acontecimientos misioneros en las provincias ricas en ciudades de la costa occidental de Asia Menor. Se refiere que en el Helesponto el obispo Partenio de Lámpsaco habría solicitado hacia mediados de siglo la autorización del emperador para eliminar los templos paganos aún abiertos, mientras que se atribuye

55. BASILIO, *Ep.* 97 99 100 195 228s; F. TOURNEBIZE, *Arménie*, DHGE IV 294-301.

56. U.W. KNORR, *Basilius d. Grosse. Sein Beitrag zur christlichen Durdringung Kleinasiens* (tesis) Tubinga 1968; R. JANIN, *Césarée de Cappadoce*, DHGE XII 199-203. JULIANO (emper.), *Ep.* 78; Sozóm. HE 5, 4, 1.

57. Ya EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 43, celebra la ciencia de los obispos capadocios.

58. G. BARDY, *La patrie des évêques*, RHE 35 (1939) 237s.

59. W.M. RAMSAY, *The Church of Lycaonia in the 4th Century*, en *Luke the Physician* (reimpr.) Gran Rapids 1956; luego los textos en H. LECLERCQ, *Lycaonie*, DACL IX 2787-2897. Sobre Frigia, véase V. SCHULTZE II 397-477 y H. LECLERCQ, DACL XIV 758-806.

todavía a Juan Crisóstomo la lucha contra el culto de Cibeles en Frigia y la definitiva abolición del servicio de Artemis en Éfeso [60].

Sobre el ulterior desarrollo de la religión cristiana en las islas del mar Egeo no permiten las fuentes hacer puntualizaciones detalladas. Tal proceso transcurriría en las grandes islas, tales como Rodas, Samos, Quíos, Lesbos y Lemnos, de forma parecida al de las próximas ciudades costeras. Los descubrimientos arqueológicos señalan aquí y allá erección de iglesias en época prebizantina [61].

En las provincias meridionales de la diócesis de Tracia (Europa y Rodope) se puede presuponer por los años 300 un nivel de cristianización análogo al de las provincias anatólicas del Helesponto y de Bitinia situadas frente a ellas. Cierto que también en el *hinterland* de Tracia había comunidades prenicenas, como en Filipópolis, Adrianópolis, Deultum, Anchialos y Durosturum, de las cuales acudirían seguramente los obispos «misios y tracios» que menciona Eusebio como participantes en el sínodo de consagración de la iglesia de Jerusalén el año 331 [62]. Sin embargo, las provncias de Tracia central y septentrional sólo en el siglo IV fueron alcanzadas en gran escala por la misión cristiana. El interés principal de ésta iba dirigido a las tribus godas que se habían establecido en el Danubio inferior.

Uno de los misioneros que más éxito alcanzaron fue Ulfilas, que una vez consagrado obispo (341) actuó al norte del Danubio, hasta que una persecución forzó a huir a los godos convertidos al cristianismo, que luego fueron asentados por el emperador Constantino en la Misia inferior [63]. Entre las tribus godas nómadas del Danubio inferior ejercieron más tarde su actividad

60. Así la tardía *Vita Parthenii*, PG 114, 1348; sobre el Crisóstomo, véase C. KUKULA, *Forschungen in Ephesos* 1, Viena 1909. p. 269; F. MILTNER, *Ephesus, Stadt der Artemis und des Johannes*, Viena 1958.

61. E. EUANGELIDES, Ὁ χριστιανισμὸς ἐν ταῖς Κυκλάσι, Syros 1908; H. BALDUCCI, *Basiliche protocristiane e bizantine a Coo*, Pavía 1936; A.M. SCHNEIDER, *Samos in frühchristlicher und byzantinischer Zeit*, AM 54 (29) 97-141; *Quíos*, DHGE XII 743-746; *Lesbos*, DACL XII 573-575.

62. EUSEBIO, *Vita Const.* 4, 43. H. LECLERCQ, *Dobrogea*, DACL IV 1231-60, y *Mesia*, ibid. XI 500-508.

63. K. KLEIN, *Gotenbischof Wulfilas als Bischof und Missionar*, escrito de homenaje a F. MÜLLER, Stuttgart 1967, p. 84-107. Sobre las antiguas inscripciones cristianas de Escitia, J. BARNEA, «Studi teologici» 6 (1954) 65-112.

algunos misioneros enviados por el Crisóstomo, el cual también en Constantinopla se interesó por ganar a los godos y todavía en el destierro se cuidó de que el obispo Unilas, que había sido consagrado por él tuviese un digno sucesor [64]. En las últimas décadas del siglo IV se sitúa la labor misionera del obispo Nicetas de Remesiana, de la provincia de Dacia, que tras largos años de esfuerzos logró ganar a la tribu de los besermanos tracios en las montañas próximas a Filipópolis, que fueron en adelante fervientes seguidores de la nueva fe [65]. Todavía bajo el emperador Arcadio, el abad Jonás, del monasterio de Halmyrissos en las montañas tracias, misionó juntamente con sus monjes a los habitantes de los alrededores; su lucha contra el culto pagano de los ídolos recuerda el procedimiento que anteriormente había seguido Martín de Tours en las Galias [66].

Tocante a la diócesis de Macedonia se advierte en conjunto y en comparación con las provincias asiáticas, un marcado retraso misionero, no obstante la gran tradición de las cristiandades fundadas allí por Pablo. A ellas se habían añadido hasta el concilio de Nicea otras comunidades en Larisa, Tebas Eubea, Lacedemonia, Creta, Nicópolis del Epiro, así como Stobi y Skupi en la propia Macedonia, pero el paganismo pudo afirmarse aquí durante largo tiempo, no sólo en el campo, sino también en centros de culto como Delfos y Eleusis y sobre todo en la misma Atenas [67]. Cuando Basilio y Gregorio de Nacianzo estudiaban en la universidad, Atenas era todavía una ciudad predominantemente pagana, aún se celebraban públicamente las panateneas, así como las fiestas en honor de Dioniso, y los estudiantes cristianos estaban con mucho en minoría [68].

Valentiniano I, en un edicto que prohibía los sacrificios nocturnos, hizo excepción con las festividades mistéricas en Grecia,

64. Teodoreto HE 5, 30-312; CRISÓST., *Ep. ad Olymp.* 9, 5.

65. Atestiguado por PAULINO DE NOLA, *Carm.* 17 y 29, y JERÓNIMO *Ep.* 60, 4; cf. D.M. PIPPIDI, *Niceta di Remesiana e le origini del cristianesimo dacioromano*, RHistSudEstEur, Bucarest 33 (1946) 99-117.

66. CALINICO, *Vita Hyp.* 3, 1-12; 30, 2.

67. H. LECLERCQ, *Achaïe;* DACL I 323-340; Creta: DHGE XIII 1033-37; Delfos: E. DYGGVE, CahArch 3 (1948) 9-28; Stobi: E. KITZINGER, DOP 3 (1946) 81-162; Salónica: DACL XV 648-673. Más bibliogr. en C. ANDRESEN, *Einführung in die christliche Archäologie*, Gotinga 1971, p. 37s.

68. HIMER., *Or.* 3, 53; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 35 y 43, cf. P. GALLAY, *La vie de s. Grégoire de Naziance*, Lyón 1943, p. 36ss.

y todavía en 375 se atribuyó a sacrificios en honor de Aquiles y de la diosa Atenea el que Atenas, la capital, y Ática no hubiesen sido alcanzadas por el terremoto que se había producido en el sur de Grecia [69]. En Atenas se conservaba vivo el prestigio y el influjo del paganismo sobre todo entre los maestros de la academia platónica, tardía, cuyo impertérrito repudio del cristianismo se consintió hasta los tiempos de Justiniano I [70]. Sólo la incursión de Alarico en Grecia (395) y la progresiva imposición de los edictos de Teodosio I y de sus hijos sobre la clausura de los templos dieron lugar al retroceso y a la extinción de los cultos paganos. La transformación de numerosos lugares de culto — entre ellos el complejo de la Acrópolis — en iglesias cristianas en la primera mitad del siglo V parece haberse efectuado sin resistencias [71]. El incremento del número de las sedes episcopales entre comienzos del siglo IV y mediados del siglo V, que de 10-15 se vio elevado a 50, muestra también claramente que la cristianización de Grecia sólo llegó a ponerse verdaderamente en marcha después del año 400 [72].

En las provincias del Danubio [73], en las diócesis de Dacia y de la Iliria así como en Dalmacia hay que suponer un proceso bastante parecido en el progreso de la misión. A las comunidades prenicenas, tales como Sirmio, Siscia y Salona, cuya existencia viene atestiguada por «martirios» bajo Diocleciano y Licinio, se añaden en el transcurso del siglo IV cerca de una docena más, entre ellas Sárdica, Naissus, Remesiana, Viminacium, Singidunum, Mursa y Sabaria, desde las cuales, a partir de finales del siglo, llegó gradualmente la misión a las zonas rurales. Una misión continuada se veía con frecuencia entorpecida por la insegura situación política de las regiones fronterizas, y también por la controversia arriana, muy animada precisamente en el centro de los Balcanes.

69. ZÓSIMO, *Hist. nova* 4, 3; 4, 18.

70. E. ZELLER, *Philosophie der Griechen* III 2 (reimpr. Hildesheim 1963) 687-931. Prohibición general de toda instrucción por maestros paganos, el año 529: Cod. Just. 1, 11, 10; especialmente para Atenas, en Malalas, *Chron.* 18, cf. A. CAMERON, *The Last Days of the Academy of Athens*, ProcCambrPhilolSoc 195 (1969) 7-29.

71. A. FRANTZ, *From Paganism to Christianity in Athens*, DOP 19 (1965) 187-205.

72. Los obispados el año 458: Mansi 8, 611s.

73. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, París 1918; H. LECLERCQ, Illyricum, DACL VII 89-180; A. LIPPOLD - E. KIRSTEN, *Donauprovinzen*, RAC IV 169-189, con mapa, ibid. 150.

También la pervivencia sorprendentemente tenaz de cultos paganos ponía trabas al progreso de la cristianización [74].

Como misionero en Dacia en los años que precedieron y siguieron al 400 hay que citar de nuevo al ya mencionado Nicetas de Remesiana. Una visión instructiva del progreso a veces arrollador del cristianismo entre una población urbana mayor es facilitada hoy por los ricos descubrimientos arqueológicos en Salona, ciudad costera de Dalmacia [75]. Aquí iniciaron la labor misionera, por los años 300, algunos comerciantes, que según las inscripciones funerarias, procedían sin duda de Siria; tras el testimonio de fe de los dos primeros obispos en la persecución de Diocleciano, se desarrolló rápidamente este nuevo núcleo — como lo atestiguan las basílicas, baptisterios y cementerios y lo confirma la distinción con que el papa Zósimo honró en 418 al obispo de Salona — hasta convertirse en una gran cristiandad floreciente, que perduró como sede metropolitana hasta la invasión eslava de comienzos del siglo VII. A partir de Salona fueron cristianizados el *hinterland* dálmata y el territorio de Albania, lindante con ella por su extremo sur [76].

En Panonia [77], la ciudad de Sirmium, importante ya en fecha temprana desde el punto de vista de la política eclesiástica, constituyó la base desde la que en el último cuarto del siglo IV partió una intensa actividad misionera entre la población rural, que logró ampliamente su meta hasta la invasión de los ávaros. Esto se aplica también al ámbito vienés, que pertenecía a la Panonia superior, como lo atestiguan los hallazgos de excavaciones en Klosterneuburg, Petronell (Carnuntum), Donnerskirchen, Au junto al Leithaberg, así como datos de la Vita Severini [78]. En las dos

74. Sobre el arrianismo en los Balcanes, M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*, París 1967, p. 59-99. Cultos paganos, RAC VI 169s.

75. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, París 1908; Salona: E. DYGGVE, *History of Salonitan Christianity*, Oslo 1951; E. CECI, *I monumenti cristiani di Salona*, Milán 1963.

76. G. STADTMÜLLER, *Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien*, OrChrP 20 (1954) 211-246.

77. T. NAGY, *Geschichte des Christentums in Pannonien*, en Diss. Pannon. 2, 12, Budapest 1939; G. LÁSZLÓ, ZKG 59 (1940) 125-146; lista de obispos de Panonia: DACL XIII 1055-1057.

78. E.K. WINTER, *Wiener Frühchristentum*, JbVereinGeschWiens 12 (1955-1956) 7-83; E. SWOBODA, *Carnuntum*, Viena ³1958; A.A. BARB, BurgenlHeimatbl 15 (1953) 97-118; R. NOLL, *Das Leben des hl. Severin*, Berlín ³1963.

provincias de la Nórica [79] se pueden suponer empresas misioneras procedentes de la meridional Aquilea. También aquí se fueron desarrollando las cabezas de puente preconstantinianas (Lorch y Pettau) y antes de finales del siglo IV fueron alcanzadas por la misión las zonas rurales, en las que se pueden registrar en esta época destrucciones de templos paganos y construcciones de lugares cristianos de culto, con especial abundancia en la Nórica interior [80]. Atanasio menciona también obispos de Nórica, que aprobaron los acuerdos del sínodo de Sárdica favorables a él, aunque no indica sus sedes [81]. Es indudable, por otra parte, que surgieron comunidades episcopales todavía en época romana en Virunum (Maria Saal), Teurnia (St. Peter i. Holz), Aguntum (junto a Lienz) y Celeia (Cilli), mientras que se pueden suponer, más bien que excluir, las de Juvavum (Salzburgo) y Ovilava (Wels) [82]. La actividad de san Severino en las regiones fronterizas de la Nórica desde 453/454 no es ya primariamente misionera, sino que se ordena sobre todo a la asistencia caritativa, a la organización del monacato y a la convivencia pacífica de católicos y germanos arrianos [83].

La cristianización de la Italia septentrional y de las provincias réticas (Italia annonaria) [84] no se inicia tampoco en gran escala hasta el siglo IV. A las tres iglesias episcopales de Milán, Aquilea y Ravena, que con seguridad son anteriores al año 300, se añaden hacia fines del siglo Padua, Verona, Brescia y Bolonia, mientras que los demás obispados al norte de los Apeninos sólo surgieron en el transcurso de los siglos IV y V.

La importancia misionera de Milán, única metrópoli del siglo IV, destaca claramente entre la de los demás obispados. Esta importancia venía determinada por la situación de la ciudad como punto de partida de importantes vías, sobre todo hacia los pasos

79. R. NOLL, *Frühes Christentum in Oesterreich*, Viena 1954; I. ZIBERMAYR, *Noricum, Bayern und Oesterreich*, Horn ²1956.

80. R. EGGER, *Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Noricum*, Viena 1916; id., *Teurnia*, Klagenfurt ⁵1958; F. MILTNER, *Aguntum und Lavant*, Baden 1957.

81. ATANASIO, *Apol.* 1, 36s; *Hist. ad mon.* 28.

82. M. HELL, *Spätantike Basilika in Juvavum*, MitteilGesSalzbLandesk 107 (1967) 71-113.

83. R. NOLL, nota 78; E. K. WINTER - KL. KRAMERT, *St. Severin*, 2 vols., Klosterneuburg 1958-1959, A. AIGN, «Ostbair. Grenzmarken» 3 (1959) 168-200; KL. GAMBER, RQ 65 (1970) 145-157.

84. ECatt VII 386ss; DACL VII 1632-1747; F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia*, 2 vols., Faenza ²1927; P. KEHR, *Italia Pontificia*, Berlín 1906ss.

de los Alpes, también por su condición de centro administrativo del Bajo Imperio romano y de corte del emperador, y no menos por el gran prestigio que habían granjeado a la comunidad los obispos del siglo IV, primero Mirocles, participante en los sínodos de Roma y Arles (313, 314), y luego Eustorgio y Dionisio (ambos antiarrianos declarados), para terminar con Ambrosio [85]. Bajo la grandiosa dirección de este último alcanzó la primitiva Iglesia cristiana de Milán su más fuerte eficiencia misionera. Ésta fue lograda en primer lugar por la predicación del obispo, que constantemente trae a la memoria a los miembros de su comunidad su deber personal de hacer atractiva mediante su vida íntegra la fe cristiana a los paganos de la circunscripción; habla también directamente a los paganos y judíos que se cuentan entre sus oyentes, y trata de disipar sus reparos contra el cristianismo [86].

No menos intensa es la acción del metropolita Ambrosio desde el punto de vista misionero. Sus relaciones personales con el obispo de Como, al que él mismo había consagrado, con el de Pavía (Ticinum) y el de Lodi (Laus Pompeia) hacen probable su cooperación en la erección de estos obispados [87]; su correspondencia con los obispos Constancio y Vigilio trata del quehacer misionero de la predicación o de la problemática de matrimonios entre cristianos y paganos [88].

La irradiación misionera de Milán se desprende también del hecho de que una serie de obispos de la Italia superior en aquella época procedieran de la metrópoli, como, Félix de Bolonia, Teodoro de Módena y seguramente también Sabino de Piacenza. Finalmente, en dos casos importantes emprende Ambrosio tareas misioneras que van mucho más allá de su distrito metropolitano. Cuando la princesa marcomana Fritigil solicita de él informaciones detalladas sobre la fe cristiana, le escribe un catecismo en forma de carta [89]. En la gran disputa con el grupo de restauración pagana es Ambrosio el eminente portavoz de la parte cristiana. De ninguno de los

85. *Storia di Milano* I-II, Milán 1953ss; lista de obispos: DACL 983-1102; *VIII Corso di cultura sull'arte ravennate*, Ravena 1961, 47-139.

86. J. MESOT, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, Schöneck 1958, especialmente 55-66.

87. ECatt VI 19-26, XII 1234-37, I 655ss.

88. *Ep.* 4 2 19.

89. PAULINO, *Vita Ambr*, 36.

obispos romanos de esta época se conocen análogas iniciativas misioneras.

En los valles que se extienden al sur de los Alpes no había penetrado todavía el cristianismo hacia el año 400. Así, por ejemplo, en el Val di Non, junto a Trento, donde por este tiempo tres clérigos, sin duda por encargo del obispo Vigilio, comenzaron por construir una iglesuela desde la que iniciaron su misión. Fueron muertos por la población pagana cuando se negaron, ellos y sus pocos convertidos, a participar en una procesión campestre pagana. Sin embargo, la muerte de los misioneros dio pie a la rápida conversión de los habitantes del valle [90]. En una situación genuinamente misionera se hallan todavía los obispos Zenón de Verona (hacia 362-372), Gaudencio de Brescia († después de 406) y Máximo de Turín (hacia 397-415). No sólo ven éstos a los miembros de sus comunidades todavía amenazados por la pervivencia de usanzas paganas, sino que en torno a ellos existe aún una considerable minoría pagana, especialmente entre la población rural, a la que los terratenientes cristianos dejan con frecuencia despreocupadamente seguir venerando a los ídolos y practicando sus ritos sacrificiales [91]. Algunos acuden en ocasiones a escuchar la predicación del obispo: a ellos se dirige Máximo de Turín al comienzo de la cuaresma y les ruega se decidan a abrazar el cristianismo [92].

Casi no poseemos noticia alguna sobre la labor misionera en Emilia y Romaña, que en las postrimerías del siglo v pertenecen al distrito metropolitano de Ravena. La existencia de la mayoría de los obispados de esta región no se puede comprobar hasta muy avanzado el siglo IV; sus obispos se orientan en parte hacia Milán, sobre todo en vida de Ambrosio [93]. A Ravena misma llega el cristianismo por su puerto de Classis, aunque éste no fue nunca sede episcopal [94]. En los distritos rurales de los obispados dependientes de Ravena apenas si comenzó antes del siglo VI una misión de mayor envergadura [95].

90. Relación de Vigilio de Trento: PL 13, 549-558, confirmada en lo esencial por GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tract.* 17 y MÁXIMO DE TURÍN, *serm.* 105-108. Cf. I. ROGGER, *I martiri Anauniesi*, Trento ²1966, y C.E. CHAFFIN, Stpatr 10, TU 107, Berlín 1970, 263-269.

91. F.J. DÖLGER, *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter*, AuC 6 (1950) 297-320, especialm. 305-309.

92. MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 91, 2; ZENÓN DE VERONA, *tract.* II 1, 1.

93. Así Bolonia, Piacenza, Módena, Imola, etc., véase J.-R. PALANQUE, *S. Ambroise et l'empire romain*, París 1933.

94. W.F. DEICHMANN, *Zur ältesten Geschichte des Christentums in Ravenna*, RivAC 42 (1966) 167-175.

El camino hacia el valle de Aosta, hacia el Valais, así como hacia las provincias réticas, venía sugerido a la misión por las calzadas romanas, todas las cuales partían de Milán. Mientras que en Aosta (Augusta Praetoria) no se registra ningún obispo hasta el año 451, el obispo Teodoro de Octodurum (en el Valais) participó ya en los sínodos de Aquilea y de Milán en 381 y 392/393 respectivamente: a su nombre está vinculado el comienzo de la veneración de san Mauricio y sus compañeros de Agaunum [96]. A Ginebra, en cambio, que vino a ser obispado poco más o menos al mismo tiempo que el obispado de Octodurum (primer obispo, Isaac), llevaron el cristianismo más bien misioneros franceses (de Lyón), así como al Jura y a la *civitas Helvetiorum*, donde en los siglos IV/V se puede señalar la presencia de cristianos en Solothurn (culto de Ursus y Víctor), Zurich (Félix y Regula), Zurzach (Verena) y Augst, localidades que pertenecían al obispado de Avenches (Aventicum), surgido después del año 400 [97].

El nombre de un obispo de Coira, capital de la Raetia prima, aparece por primera vez en las actas del sínodo de Milán del año 451, pero ya hacia el 370 actuó el misionero Gaudencio en Bergell al sur del paso de Septimer [98]; no es posible, con todo, fijar con exactitud dónde tenía su sede el *Raetiarum episcopus* Valentín, que vivió a mediados del siglo v y fue sepultado en Mais cerca de Merano, aunque en todo caso el lugar de su sepelio presupone la existencia de cristianos en el siglo v en el Vintschgau [99]. Parece obvio decir otro tanto de Eisacktal, aunque su obispado de Säben (Sabiona) sólo está atestiguado en las postrimerías del siglo VI [100]. Por la Vía Claudia (paso de Reschen) pudo llegar el mensaje

95. M. MAZZOTTI, *Le pievi del territorio ravennate (sec. VI-X)*, «Corsi di cultura sull'arte rav.» 1 (1958) 63-83.

96. P. KEHR, *Italia pontif.* VI 2, 157s (Aosta); H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat*, Darmstadt 1961, 155-182 (obispado de Octodurum); P. AEBISCHER, *La christianisation du Valais*, «Valesia» 17 (1962) 171-206.

97. M. BESSON, *Nos origines chrétiennes*, Ginebra 1940; H. BÜTTNER, o.c. 162-167; O. PERLER, ZSKG 51 (1957) 81-100 (baptisterios); R. LAUR-BELART, *Die frühchristliche Kirche in Kaiseraugst*, Basilea 1967.

98. H. BÜTTNER, *Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen*, o.c. 109-154.

99. EUGIPP., *Vita Sever.* 40, 1. Todas las conjeturas son hipotéticas.

100. A. SPARBER, *Das Bistum Sabiona*, Bressanone 1942; id., *Kirchengeschichte Tirols*, Bolzano 1957: obispo Inguin, hacia 590.

cristiano al valle superior del Inn, donde recientes excavaciones han sacado a la luz restos de iglesias de los siglos V y VI en Pfaffenhofen, junto a Telfs, y en Imst [101].

La comunidad preconstantiniana de Augsburgo (Augusta Vindelicum) tuvo tal auge en los siglos IV/V, que también aquí se debe contar con la existencia de una sede episcopal todavía en época romana, existencia que parece obvia en todo caso tocante a la capital de la Raetia II. Un gran complejo de iglesias bajo la actual capilla de St.-Gallus, con una basílica de tres naves y frescos de una ilustración continuada de los Evangelios, sugieren claramente la existencia de una iglesia episcopal [102]. La conjetura de que también Passau y Ratisbona fueran ya en aquel tiempo sedes episcopales no viene confirmada por descubrimientos tan favorables, aunque la Vita Severini presupone la existencia en Passau de iglesias y edificios cultuales (basílica y baptisterio), y en Ratisbona se ha podido registrar una temprana basílica cementerial cristiana [103]. En Raetia II había penetrado el cristianismo en zonas rurales ya en época romana, como lo muestran los restos de una iglesia surgida todavía en el último tercio del siglo IV en el Lorenzberg junto a Epfach (Abodiacum, distrito rural de Schongau), así como un dato de la Vita Severini, según el cual éste halló una iglesia de madera en Quintanis (Künzing) [104].

En comparación con Milán, la actividad misionera de Aquilea [105], que en el siglo V era ya metrópoli, ha dejado menos vestigios en las fuentes. Sin embargo, la cristianización del entorno próximo, es decir, de la península de Istria con los posteriores obispados de Trieste, Parenzo, Pola y Pedena, y luego la de la zona de Friul, con Concordia Sagittaria, Altinum, Treviso, Feltre, etc., partió

101. Sobre Pfaffenhofen: G. KALTENHAUSER, VeröffentlMuseum Ferdinandeum Innsbruck 44 (1964) 75-98; sobre Imst: A. WOTSCHITZKY, OestZfKunstDenkmalpfl 15 (1961) 97-104.

102. F. ZÖPFL, *Das Bistum Augsburg...*, Augsburgo 1955, 1-20; P. STOCKMEIER, Jbaltbair-KG 23 (1963) 40-76, especialm. 60-64.

103. *Vita Sever.* 22. M. HEUWIESER, *Geschichte des Bistums Passau* I, Passau 1939; J. SYDOW, RivAC 31 (1955) 75-96 (Ratisbona).

104. Sobre Epfach: J. WERNER, *Neue Ausgrabungen in Deutschland*, Berlín 1958, p. 409-424; sobre Künzing (Quintanis): *Vita* Sever, 15, 1.

105. Lista de obispos de Aquilea: DHGE III 1114-18; bibliogr. Sobre los abundantes monumentos cristianos primitivos en C. ANDRESEN, *Einführung in die christl. Archäologie*, Gotinga 1971, 81s. Sobre los derechos metropolitanos, A. VILLOTTA ROSSI, *Memorie storiche forogiuliesi* 43 (1958-59) 61-143.

sin duda de Aquilea [106]. También se puede presuponer tal influjo tocante a Emona (Ljubliana), situada mucho más al este, puesto que el obispo de esta ciudad, Máximo, participó en el sínodo de Aquilea del año 381. En todo caso el paganismo estaba aquí tan seguro de sí, que sus sacerdotes osaron todavía el año 388 saludar con el mayor aparato al emperador Teodosio a su paso hacia Italia [107]. Finalmente, también hace pensar en tempranas relaciones misioneras con Aquilea la pertenencia de los obispados de la Nórica meridional a aquella provincia eclesiástica, que en el siglo VI es defendida resueltamente por su metropolitano [108].

Debido a lo precario de las fuentes, el transcurso de la cristianización de Italia central y meridional se presta mucho menos a ser ilustrado que el de Italia septentrional. Es cierto que a comienzos del siglo IV existían en Roma misma y en las comunidades de algunos centros de comunicaciones, tales como Ostia, Terracina, Nápoles, Siracusa y Calabria, puntos de partida favorables para la misión cristiana; sin embargo, ésta siguió precisamente aquí una marcha asombrosamente lenta. En la antigua capital del imperio fue creciendo, desde luego, el número de los cristianos a lo largo de todo el siglo IV, como lo pone de manifiesto la erección de nuevas iglesias titulares bajo los papas Silvestre, Marcos, Julio I, Liberio y Dámaso [109], pero en conjunto siguió ofreciendo Roma todavía por largo tiempo la imagen de una ciudad predominantemente pagana, cuyo más alto funcionario, el *praefectus urbi*, no pertenecía por lo regular a la confesión cristiana.

La sarcástica descripción de la vida ciudadana romana hacia 350 por Amiano Marcelino, según el cual ocupaba el primer plano el interés por el teatro y por el juego de dados, y el delirio de grandeza y la ostentación habían hecho olvidar las viejas virtudes romanas, no estima al cristianismo digno de mención a este propósito [110]. El calendario festivo pagano siguió manteniéndose en vigor y todavía se erigen o se restauran edificios cultuales

106. P. PASCHINI, *Storia del Friuli* I, Udine ³1953; G. BRUSIN, «Archivio Veneto» 76 (1965) 5-13; G.C. MENIS, *La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia*, Ciudad del Vaticano 1958.

107. *Gesta conc. Aquil.* 76 (PL 16, 939); *Paneg. lat.* XII 37, 4 (Emona).

108. R. NOLL, *Frühes Christentum in Oesterreich*, Viena 1954, p. 69s.

109. L. DUCHESNE, *Histoire de l'Église* II 448ss.

110. AMIANO MARCEL. 14, 6, 2-26.

paganos (el templo de Apolo, el de Liber [Dioniso], Silvano, el Pórtico de los di consentes), perduran el culto de Cibeles y el de Mitra hasta por los años 90, el culto de Isis probablemente hasta el siglo v; sólo hacia fines del siglo iv comienzan a surgir problemas de reclutamiento de miembros para los sacerdocios paganos [111].

La misión cristiana tropezó con un fuerte obstáculo en el repudio tenaz, a veces combativo, de la nueva religión por la mayoría de la clase alta de la aristocracia, que no quería sacrificar todo aquello que significaba para ella la vieja tradición romana, hacía múltiple y variada propaganda en su favor, intervenía en la corte en Milán y, finalmente, juntándose al usurpador Eugenio, buscó incluso la decisión por las armas [112]. Ni siquiera la derrota entonces sufrida significó el fin del paganismo en la ciudad, puesto que todavía en el siglo v el gobierno debía tener en cuenta la susceptibilidad de la reducida aristocracia senatorial pagana. Sin embargo, hay que atribuir una considerable propaganda misionera a algunas mujeres de este grupo, las cuales se adhirieron desde 380 a la corriente ascética del cristianismo y con su acción ayudaron a la clase alta a adquirir una nueva idea de su «romanismo», esta vez de impronta cristiana [113]. También fuera de Roma se puede observar ocasionalmente la larga pervivencia del paganismo. Así, por ejemplo, en Ostia, donde el *praefectus urbi* ofrece sacrificios a los Castores, en Capua, donde todavía en 387 se celebran procesiones cultuales conforme al calendario festivo pagano [114]. Como en el norte, también aquí sólo laboriosamente se logró inducir a la población rural a abandonar la religión de sus antepasados. El año 409 procede Honorio contra funcionarios que toleran cultos paganos; san Benito halla todavía en Monte Casino un santuario de Apolo frecuentado por la población, así como florestas sagradas en las que se ofrecen sacrificios a los démones, y el obispo de

111. J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain*, París 1959, p. 635-652 (con bibliogr.).

112. H. Bloch, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, en A. Momigliano, *The Conflict between paganism and Christianity*, Oxford 1963, p. 193-218.

113. P. Brown, *Religion and Society in the Age of Augustine*, Londres 1972, p. 161-185.

114. Amiano Marcel. 19, 10, 4. Sobre Ostia, véase R. Meiggs, *Ostia* (1960). Sobre Capua, H. Dessau, *Inscriptiones sel.* n. 4918.

Fundi, a mediados del siglo vi, transforma en iglesia un templo de Apolo [115].

De los 200 obispados, poco más o menos, que hacia el año 600 se pueden registrar en el sector de la Italia suburbicaria (por tanto también en Sicilia, Cerdeña y Córcega), cerca de la mitad debieron existir ya a finales del siglo iv, puesto que un sínodo de esta región, celebrado bajo el papa Siricio, contaba unos 80 participantes, mientras que otras 78 diócesis fueron fundadas en el siglo v, y las restantes sólo en el siglo vi [116]. La mayor densidad de obispos la acusan el Lacio y la Campania, a las que siguen Etruria y Umbría. El número disminuye al crecer la distancia de Roma al este y sudeste, aunque también hay que tomar en consideración las condiciones demográficas.

Especial importancia para la cristianización de la Campania debe asignarse a la comunidad de Nápoles [117]. Una cristianización relativamente temprana de la Etruria meridional hasta Orvieto y Perusa viene sugerida por algunos obispados de la primera mitad del siglo iv. También Florencia, Luca y Pisa tuvieron pronto comunidades episcopales [118]. A excepción de Espoleto (353/354), las sedes episcopales en la Umbría noroccidental sólo se pueden registrar con seguridad en los siglos v y vi. Tampoco tocante al Piceno se remonta a mucho más atrás una tradición segura [119]. En cuanto a la fundación relativamente temprana de Benevento (comienzos del siglo iv), se piensa en Nápoles como punto de partida de la misión, aunque el romano Símaco alaba todavía en 375 al grupo pagano de la ciudad interesado por los asuntos públicos [120].

Siracusa, que había sido la puerta de entrada del Evangelio en Sicilia, fue también el punto de partida para la evangelización

115. Cod. Theod. 16, 5, 46; Gregorio i, *Dial.* 2, 8; 3, 7.

116. Sínodo de 386; Mansi 3, 678; D. Gordini, *Lo sviluppo cristiano (in Italia) dopo il IV secolo*, en J. Daniélou - H. Marrou, *Nuova Storia della Chiesa* i, Turín 1970, 535ss; trad. cast., Cristiandad, Madrid 1970.

117. D. Mallardo, *Storia antica della Chiesa di Napoli*, Nápoles 1943; D. Ambrosi, *Storia di Napoli* i (1967) 625-759.

118. A. Falcini, *Le origini cristiane del cristianesimo nell'Etruria romana*, Florencia 1952; F. Baroni, *Le origini cristiane di Lucca*, AttiRAc LuccheseScienzeLettArti n. s. 5 (1952) 47-89.

119. A. Reggiani, *Ricerche sulle origini del cristianesimo nell'alta valle del Tevere*, Città di Castello 1960; L. Allevi, *Piceno religioso nell'antichità*, Ascoli Pic. 1940; S. Prete, AnGr 70 (1954) 73-77 (sobre Ancona y Fermo).

120. Símaco, *Ep.* 1, 3.

del interior del país, que hizo rápidos progresos después de Constantino [121]. Los pastores de varias comunidades episcopales tomaron partido por Atanasio en la polémica que se desencadenó a mediados del siglo IV en torno a éste [122]. Los papas León I y Gelasio I se dirigen con cartas al entero episcopado de Sicilia. En la correspondencia de Gregorio I aparece la isla como cristiana en conjunto, aunque todavía no hay sedes episcopales situadas más en el interior [123]. En el transcurso del siglo V obtienen también un obispo los cristianos de Malta, y hacia el año 500 los de las Islas Lípari al noroeste de Mesina [124].

También en Cerdeña [125] fue la ciudad portuaria de Calaris (Cagliari) la que asumió la misión ulterior, que primeramente se dirigió a las colonias romanas de Sulci, Forum Traiani y Turris en la costa noroeste. También son mencionados «obispos de Cerdeña» entre los partidarios de Atanasio [126], aunque sin indicación de cifras ni de nombres de lugar. El nordeste de la isla registró hasta fines del siglo VI numerosos paganos, por cuya conversión se interesó el papa Gregorio [127].

Finalmente, en Córcega hay que suponer un proceso algo más lento [128]. De todas formas, Atanasio menciona obispos de Córcega y de ellos dice Genadio de Marsella que asintieron en bloque a la *expositio catholicae fidei*, que había redactado Eugenio de Cartago el año 483 [129]. Ahora bien, en tiempos del papa Gregorio experimentó la misión un retroceso, ya que algunos de los convertidos de la diócesis de Aleria (había en total 5 obispados) se volvieron de nuevo al paganismo. El obispo de Aleria es exhortado por el papa al desempeño de su deber misionero y recibe también de él ayuda material para el desempeño de su quehacer [130].

A comienzos del siglo IV se planteó la Iglesia de la parte norteafricana [131] del imperio romano un doble quehacer misionero. En

121. G. AGNELLO, *Sicilia paleocristiana*, «Oikumene», Catania (1964) 579-591.
122. ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 36; sínodo de obispos sicilianos hacia 366: Mansi 3, 371.
123. LEÓN I, *Ep.* 16 y 17; GELASIO I, *Ep.* 14 y 17.
124. ECatt 7, 1925ss (Malta); 7, 1404 (Lípari).
125. F. LANZONI: *Archivio storico sardo* 1915.
126. Mansi 3, 41; 3, 51. 127. GREGORIO I, *Ep.* 4, 23-26.
128. J.B. CASANOVA, *Histoire de l'Eglise de Corse* I, Zicavo 1931.
129. *De script. eccl.*, PL 58, 1116s. 130. GREGORIO I, *Ep.* 6, 22; 8, 1.
131. Sobre la misión, A. AUDOLLENT, *Afrique*, DHGE I 810-861; A.M. SCHNEIDER, RAC I 173-179; J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique* I, Argel-París 1914; G. GAGÉ,

primer lugar se trataba de ganar a los adeptos del paganismo, que si bien en la mayoría de las ciudades estaban ya reducidos a la situación de defensiva, sin embargo eran todavía muy influyentes. Luego había que emprender sistemáticamente la cristianización de la población de los latifundios principalmente de las provincias occidentales, así como la de las tribus que vivían en las zonas fronterizas del sur. No cabe duda de que el desempeño de este quehacer se vio dificultado, y en parte bloqueado, durante decenios por la larga polémica entre la Iglesia donatista y la católica, que por ambas partes acaparaba a los mejores elementos, aunque ambas confesiones recibían constantemente nuevos adeptos venidos del paganismo. Éste tenía un fuerte respaldo en sectores de la clase alta que ejercían gran influjo en la vida intelectual, en la administración y también de resultas de su posición económica. Sólo la ciudad de Timgad contaba todavía en 360 47 sacerdotes paganos, y en las ciudades de Calama y Musti estuvieron todavía más tarde en funciones tales sacerdotes. Aún bajo Valentiniano I se construyó un templo pagano en Lambaesis, y el más importante centro cultual pagano de las provincias norteafricanas, el fastuoso templo de la Dea Caelestis en Cartago, permaneció abierto hasta los últimos años del siglo IV [132].

La predicación y la correspondencia de Agustín nos permiten hacernos cargo de la inteligencia de la misión y de la labor misionera cotidiana de un obispo norteafricano en las primeras décadas del siglo V [133]. La predicación de Agustín se enfrenta constantemente con los reparos que paganos de todas las clases alegan como razón de su repudio del cristianismo; Agustín los toma muy en serio cuando lo merecen, pero descubre en cambio su inconsistencia cuando se trata de estereotipos transmitidos como de memoria [134]. Reconoce sin ambages que la vida de más de un cris-

Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne, «Annales École Hautes Hautes Études Gand» 1 (1937) 181-230. Sobre el paganismo, G. CHARLES PICARD, *Les religions de l'Afrique antique*, París 1954; id., *La Carthage de s. Augustin*, París 1965; M. LEGLAY, *Les religions orientales dans l'Afrique ancienne*, Argel 1956.
132. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg ²1929, 102s 144.
133. G. WALTER, *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus*, Münster 1921; G. METZGER, *Kirche und Mission in den Briefen Augustins*, Gütersloh 1936.
134. P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par s. Augustin*, RechAug 1 (París 1958) 149-186.

tiano representa para la misión cristiana un impedimento no menor que la escisión de la Iglesia norteafricana en dos confesiones que se hostilizan con encarnizamiento [135]. Por ello hace presente el deber misionero de cada cristiano en particular, de conducir a Cristo a sus conocidos paganos, como lo había hecho otrora la samaritana con sus paisanos [136]. Agustín explota también su contacto epistolar con paganos para exponer —por lo regular de manera muy amable, pero con gran firmeza en cuanto a la realidad expuesta— a la otra parte, cuyo influjo en el pueblo sencillo no desconoce en absoluto [137], el vacío interno de la religión pagana y lo desesperado de su situación presente [138].

La ulterior desintegración del paganismo norteafricano fue debida en parte a la legislación iniciada por Teodosio y llevada adelante por Honorio, legislación que también aquí dispuso que fuesen clausurados los templos, prohibió el culto público pagano, hizo retirar de los templos los símbolos cultuales y las estatuas, pero no quería que fuesen molestados personalmente los paganos que vivían pacíficamente [139]. La negligencia en la ejecución de estas leyes indujo al sínodo episcopal de Cartago dos veces el año 401 a rogar a las autoridades públicas que intervinieran con más rigor y destruyeran los santuarios paganos existentes todavía en las zonas rurales, también en las regiones más apartadas, tanto más que, según decían, carecían de valor artístico. Pero sólo Estilicón promulgó en 407 un edicto, que en alguna manera respondía a tales deseos [140]. De resultas del agudizamiento de la presión ejercida por la autoridad, se originaron entonces en diversas localidades choques sangrientos entre paganos y cristianos, como, por ejemplo, en Sufetula y Calama, donde ambas partes quebrantaron la ley [141]. El año 407 se permitió a los cristianos utilizar el templo de la Dea Caelestis en Cartago, que había sido clausurado ya anteriormente,

135. *Serm.* 5, 8; 47, 28. El álibi para los paganos: «ecce quales sunt christiani», *Enarr. in ps.* 70 hom. 1, 17, 10.

136. *In Joh. ev.* tr. 15, 33; *Sermo* 25, 8 Denis.

137. *Enarr. in ps.* 54, 13 menciona un dicho que se oye con bastante frecuencia: «Si también ese señor fuera cristiano, nadie sería ya pagano.»

138. *Ep.* 16-17; 233-234; 132; 135-137; 90-91; 232 cf. V. CAPÁNAGA, *Intelectuales paganos del siglo V frente al misterio de Cristo*, «Oikumene» II, Catania (1964) 439-454.

139. Cod Theod, 16, 10, 13 15-20.

140. *Cod. can. Eccl. Afr.*, can. 58 y 84; *Const. Sirm.* 12.

141. AGUSTÍN, *Ep.* 50; 91, 8; *Ep.* 62, 17s, desaprueba el proceder de grupos cristianos por cuenta propia; cf. también *Ep.* 47, 3.

y el obispo Aurelio hizo colocar ostentosamente su cátedra en el lugar que había ocupado la estatua de la diosa pagana. No faltaron paganos que también en esta ocasión se aferraron a profecías que predecían la pronta ruina del mundo cristiano de África, pero al fin sólo les quedó ya la posibilidad de ocultar sus estatuas de dioses en cavernas y barrancos y practicar su culto a escondidas [142].

Son sumamente escasas las noticias sobre la misión cristiana entre la población no romanizada de las zonas marginales de África del norte. Agustín sabe que todavía hacia el año 400 «existen en África numerosas tribus a las que aún no se ha anunciado el Evangelio»; ha oído también de conversiones de miembros de tribus aislados, pero no interviene personalmente entre esas gentes, sino que espera su conversión del futuro [143]. Existen sin embargo testimonios de que la cristianización había comenzado aquí ya antes de la invasión de los vándalos. Reiteradas veces se menciona la tribu de los arzugitanos, cuya zona de asentamiento se supone haberse hallado en el territorio fronterizo entre Byzacena y Numidia [144]. Así, un obispo católico y otro donatista de la «tierra de los arzugitanos» participaron en el diálogo religioso de 411 en Cartago, y el obispo Aurelio dirige en 419 una carta circular a los obispos del sur, entre los que cuenta también a los residentes en las montañas de la Byzacena y de Arzugitania [145]. Hallazgos arqueológicos, por cierto difíciles de datar, muestran que la misión alcanzó también a colonias rurales de las provincias occidentales de Mauritania Caesariensis y Tingitana [146]. Un ejemplo gráfico de la misión espontánea allende la frontera del territorio romano fue transmitido por Victor de Vita [147]. Cuatro esclavos cristianos que el rey de los vándalos Geiserico había entregado a un jefe de tribu pagano del desierto de Caprapicti, comenzaron allí sin demora una labor misionera y luego se dirigieron por medio de mensajeros a un obispo del territorio romano, solicitando de él un presbítero, que bautizó

142. AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 40, 1, 57; *in ps.* 70 II 4, 30; QUODVULTDEUS, *De promiss.* 3, 44-45 (testimonio ocular sobre el templo de la Dea Caelestis).

143. *Ep.* 199, 46; 93, 24.

144. A. AUDOLLENT, CRAIBL (1942) 202-215.

145. *Gesta Coll.* I 207 (SChr 195, 894s); carta de Aurelio: Mansi 4, 447.

146. A. BERTHIER (dir.), *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, Argel 1943; R. THOUVENOT, *Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane*, RÉA 71 (1969) 354-378.

147. *Hist. pers. Afr. peov.* I 35-37.

a los recién convertidos y construyó una iglesia. Por supuesto, tal actividad misionera no fue posible durante el siglo de dominación de los vándalos en la región controlada por ellos. Una actividad misionera sistemática sólo volvió a emprenderse después de la conquista de África septentrional por Bizancio (533); a esta actividad se debió la conversión de los gadabitanos en la circunscripción de Leptis magna, la de los garamantes en Fezzán y quizá la de los maccuritas en Mauritania, de la que informan Procopio y Juan de Biclara [148].

Parece problemática la tesis de que la Iglesia norteafricana descuidó traducir la Biblia y la liturgia en lengua berbérica y (o) púnica, perdiendo así la oportunidad de crear una Iglesia nacional norteafricana — basada en los elementos de la cultura autóctona — que hubiera luego podido sobrevivir a la dominación musulmana. Prescindiendo de las cuestiones lingüísticas todavía pendientes tocante al nivel de desarrollo del púnico en aquella época, llama la atención el que tampoco los donatistas y los maniqueos, que también ejercían actividad misionera, hubiesen emprendido por su parte tal tentativa. Parece más bien que en el apogeo de la misión cristiana los indígenas aceptaron de buen grado la cultura provincial latina [149] juntamente con el cristianismo. El desarrollo de un cristianismo de carácter más autóctono habría requerido un período de tiempo mayor del que tuvo a su disposición la misión cristiana hasta la invasión de los vándalos [150].

El siglo IV significa en la historia de la cristianización de las Galias [151] aquella fase en la que el cristianismo fue echando raíces, en un proceso apenas entorpecido, en la mayoría de las ciudades de las provincias galas. En el primer concilio que se celebró en territorio galo, el sínodo de Arles en 314, estaban representados 16 obispados galos, pudiéndose suponer con cierta seguridad la existencia de otros 10 más en aquella época. El mayor número de

148. PROCOP., *De aedif.* 6, 4, 12; JUAN DE BICLARA, *Chorn. min.* II 212 y 512, cf. CH. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, París 1898, 327s.

149. G. CHARLES-PICARD, *Nordafrika und die Römer*, Stuttgart 1962.

150. Véase P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Augustine*, Londres 1972, p. 279-300.

151. E. DEMOUGEOT, *Gallia* I, RAC VIII 822-927. Es fundamental L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* I-III, París 1899-1915. Además E. MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, París 1950; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* I² II² III, París 1964-66.

aquellos obispados se hallaba en la Galia meridional [152], donde desde el centro preconstantiniano de Lyón se diseña un camino misionero que asciende por el valle del Ródano hacia el Rin e incluso hasta el territorio de la «Bélgica». Apenas 30 años más tarde enumera Atanasio 34 obispados galos entre sus partidarios [153], y desde mediados de siglo se multiplican los obispados en rápida sucesión, también en el oeste y el noroeste. Unos cien años después del sínodo de Arles existen comunidades episcopales en todas las *civitates* de las Galias (más de 100), por lo regular en sus localidades principales. Esto significa que en todas estas ciudades una parte considerable de la población profesaba la fe cristiana. Dado que en los primeros decenios del siglo V se impuso también la estructura metropolitana, la organización eclesiástica fundamental de las Galias quedó ultimada poco después de 390 [154]. Ignoramos en gran parte por quién y con qué métodos se llevó a cabo en concreto esta cristianización de las ciudades.

En cambio, la cristianización de la población rural gala no se inicia con cierta envergadura sino en los últimos decenios del siglo IV y sólo en el siglo V alcanza su punto culminante. Dado que dicha cristianización era en primera línea quehacer del obispo en el ámbito de una *civitas*, dependió temporalmente del nacimiento de cada obispado, y materialmente y en cuanto a su eficiencia, de la iniciativa de su cabeza, por lo cual, si atendemos a las Galias en general, hay que presuponer un proceso muy diferenciado. Prescindiendo de unas pocas alusiones a una misión rural en fecha temprana [155], las fuentes mencionan a Martín de Tours († 397) y a Victricio de Ruán († hacia 407) como los primeros obispos que se consagraron sistemáticamente a la misión en el campo, sobre todo en su propio episcopado, y sólo en ocasiones más allá de las fronteras del mismo. Según la relación, por cierto estilizada en sentido literario y hagiográfico, de Sulpicio Severo acerca de la

152. J.-R. PALANQUE, Annales UnivMontpellier 1943, 177-183; «Provence historique» 1951, 105-143 (obispados primitivos en la Narbonense y en la Provenza).

153. *Contra Arian.* 50. Los datos de la lista de participantes en un supuesto sínodo de Colonia de 346 concuerdan parcialmente con esto.

154. E. GRIFFE I² 332-336; *Rome et le christianisme dans la région rhénane*, París 1963; W. NEUSS, *Geschichte des Erzbistums Köln* I, Colonia 1964, p. 21-108; E. DE MOREAU, *L'Eglise en Belgique* I², Bruselas 1947, p. 23-48.

155. Los *diacones urbici* mencionados por el can. 18 del sínodo de Arles presuponen sin duda la existencia de diáconos en las zonas rurales.

labor de Martín en la *conversio paganorum*, la población rural de la cuenca media del Loira vivía entonces en la atmósfera tradicional de sus usanzas célticas, muy poco romanizadas, de las procesiones campestres, del culto de árboles y fuentes, con sus sencillos santuarios, que en un principio defiende con resolución cuando el obispo de los cristianos trata de demostrar de palabra y obra la impotencia de sus dioses [156].

Tras la destrucción, con frecuencia violenta, de sus 216 lugares de culto, se convierte una parte cada vez mayor de la población al Dios más poderoso de los cristianos, y entonces erige Martín en su *vicus* una capilla o una pequeña residencia monástica en el lugar donde se había hallado un pequeño templo campestre, designa también clérigos que sigan atendiendo a los recién convertidos y crea así las primeras células del culto cristiano en las zonas rurales [157].

Cuando Paulino de Nola compara con el obispo de Tours a Victricio de Ruán, algo más joven que éste, incluye en este gran elogio también su actividad misionera, que se extendía más allá de su obispado de Ruán hacia el norte, a la región de los nervios y morinos en la costa del canal, que hasta entonces apenas si había sido alcanzada por el cristianismo. También él funda iglesias y conventos en localidades mayores *(oppida)*, en algunas islas y en zonas forestales apartadas [158].

En los métodos de misión de Martín hace pensar lo que Gregorio de Tours refiere de su contemporáneo, el obispo Simplicio de Autún. También éste interviene contra una procesión de los labradores del país celta de los eduos, que llevan por sus campos y viñedos una estatua de la Cibeles Berecynthia. También él gana a algunos para el cristianismo [159].

156. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 12-15, más el comentario de J. FONTAINE, SChr 134 (1968) 713-807. Número de los cristianos en el campo *Vita* 13, 9: *pauci admodum, immo paene nulli.*

157. Clérigos en las iglesias rurales: SULPICIO SEVERO, *Dial.* 3, 8, 5 y *Ep.* 3, 6. GREG. DE TOURS, *Hist. Franc.* 10, 13, 3 menciona 6 *vici* con sus nombres, en los que Martín hizo construir iglesias. En esta época se registra una baja llamativa en la utilización de lugares de culto paganos o incluso su destrucción, véase E. MÂLE, o.c. 37-40 y M. MOREAU, *Rome et le christianisme dans la région rhénane* 117-120.

158. PAULINO DE NOLA, *Ep.* 18, 4-5; VICTRICIO, *De laude sanctorum* 1, cf. D.A. STRACKE, «Bijdragen tot de geschiedenis... van Brabant» 13 (1961) 5-30; R. HERVAL, *Origines chrétiennes. La IIe Lyonnaise gallo-romaine*, París 1966.

159. GREGORIO DE TOURS, *In gloria conf.* 76.

A veces surgieron también templos fuera de las ciudades, en castillos romanos, por ejemplo en Carcasona y en Uzès, en la Narbonense, en Arlon, en la Bélgica I, que luego se constituyeron en puntos de reunión de la población de los alrededores. La misión en el campo fue promovida también eficazmente por algunos terratenientes cristianos, como Paulino de Nola y Sulpicio Severo, que en sus posesiones hicieron erigir capillas y oratorios y, con frecuencia estimulados por los obispos, pusieron empeño en la conversión de sus trabajadores agrícolas. Tales iglesias en una villa se registran en buen número especialmente en la Galia meridional en los siglos V y VI, ya que los borgoñones y visigodos arrianos respetaban por lo regular la libertad de culto de los católicos. La legislación sinodal se ocupó crecientemente con este proceso, reservó a los obispos la vigilancia sobre el clero en estas iglesias en un principio privadas, pero permitió a la población la asistencia al culto en aquellos lugares, excepto en las grandes fiestas del año litúrgico. De tales inicios surgieron más tarde muchas de las parroquias [160]. También a la misión galicana se aplican las palabras de san Agustín, a saber, que es un quehacer especialmente arduo superar el paganismo en el corazón de los recién convertidos [161]. Todavía hasta bien entrado el siglo VI tuvieron la predicación cristiana y los sínodos motivo suficiente para combatir la tenaz adhesión a las usanzas paganas [162].

El transcurso de la cristianización misionera de la península Ibérica [163] en los siglos IV y V sólo se puede conocer con rasgos muy imprecisos. Las listas de los participantes en los sínodos de Elvira (hacia 306/12) y Arles (314) y algunas otras referencias muestran claramente que el cristianismo en los comienzos del régimen de Constantino como emperador único tenía su centro de gravedad en la Baetica y en la Tarraconensis meridional, puesto que la mayoría de los sinodales hispanos procedían de unas 40

160. E. GRIFFE III 260-298; visita por obispos: SULPICIO SEVERO, *Ep.* 1, 10; SIDON. APOL., *Ep.* 9, 16.

161. AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 80, 14: *magnum opus est intus haec idola frangere.*

162. Cf. por ejemplo CESÁR. DE ARL., *Serm.* 13 14 53-55. El can. 2 del llamado conc. de Arles II (hacia 442-508) amenaza con sanciones al obispo que no proceda enérgicamente contra tales abusos.

163. J.F. ALONSO, *Espagne*, DHGE XV 892-908 (con bibilogr.); Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* I 2, Madrid 1929; M. TORRES, en R. MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España* II, Madrid ³1962, 447-486.

localidades situadas en estas provincias [164]. Además, los acuerdos de Elvira nos dan a conocer un cristianismo que todavía tenía necesidad de una múltiple y variada labor de profundización misionera, que a todas luces se quería emprender con decisión [165].

Por el florecimiento de una literatura cristiana digna de consideración, por la propagación del monaquismo, por la polémica en torno al priscilianismo y por el interés que muestra Roma por la Iglesia hispana, se hace patente que en el transcurso del siglo había ganado ésta en extensión y calidad interna. En los sínodos de Zaragoza y de Toledo (380 y 400 respectivamente), así como en las cartas de los papas Siricio e Inocencio I dirigidas a obispos hispanos, apenas si desempeña de hecho algún papel el paganismo. Que la misión, partiendo de las ciudades de la costa oriental de Hispania, se dirigiera hacia el interior del país, se puede colegir, por ejemplo de los edificios cultuales e instalaciones sepulcrales, con sus sarcófagos, que la investigación arqueológica ha podido señalar sobre todo en las actuales provincias de Barcelona, Gerona, Tarragona, Valencia, Alicante y Murcia [166]. Algunas inscripciones de los siglos IV y V dan una idea de la gradual propagación del cristianismo en los campos [167]. Análogamente a lo ocurrido en las Galias, también en la península Ibérica tuvieron importancia las *villae* de los latifundistas para el origen de comunidades cristianas en los campos.

En fecha relativamente temprana llegó la misión a las Islas Baleares, donde la mayoría de la población profesaba el cristianismo ya antes de la invasión de los vándalos [168]. Sin embargo, hay que contar con una densidad muy variada de la cristianización en las diferentes comarcas de Hispania, sobre todo con muy marcado desnivel de este a oeste, o noroeste. No se puede dudar de que la invasión de los alanos, vándalos y suevos a comienzos del siglo V representara un gravamen para una intensa predicación misionera en las regiones afectadas. Sólo la casi total suspensión de la actividad sinodal durante todo el siglo V habla ya muy claro en este sentido. Especialmente en Vasconia y en Cantabria se hallaría la misión hacia el año 400 sólo en su estadio inicial, ya que ni siquiera en el período de la dominación visigótica se puede comprobar la existencia de obispados en estas regiones [169].

164. Véase *Atlas zur Kirchengeschichte*, Friburgo 1970, mapa 4.

165. Sobre el sínodo de Elvira: A.C. VEGA, *España Sagrada* 53/54, Madrid 1961, p. 331-367; J. GAUDEMET, DHGE XV (1963) 317-348.

166. P. DE PALOL, *Arqueología cristiana de España Romana*, Madrid 1967 (con bibliogr.); D. ITURGAIZ, *Baptisterios paleocristianos de Hispania*, AST 40 (1967) 209-295.

167. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona ²1969, n.º 1-3 56 87-88 114-115 120 139-141 148 161 268 363 367 525-527 539 546 557. Galicia en el noroeste, sólo conoce inscripciones a partir del siglo VI.

168. P. DE PALOL, o.c. 3-28; C. VENY, *Early Christianity in the Balearic Islands*, «Classica folia» 21 (1967) 210-233.

Relativamente exigua es también la densidad de sedes episcopales en las zonas siguientes: fuentes del Tajo, al oeste de Toledo, al sur de la cuenca media del Júcar (actualmente provincia de Albacete) y en dirección a Lusitania. Así pues, la cristianización de la población rural distaba mucho de estar concluida en todas partes en la época visigótica. Los obispos Martín de Braga y Polemio de Astorga están todavía muy ocupados con ella a finales del siglo VI [170], y la mayoría de las parroquias surgen solamente a partir de estas fechas [171].

También en las diócesis políticas de Britannia [172] existía ya a comienzos del siglo IV una cierta organización eclesiástica, como lo demuestra la participación de los obispos de York, Londres, Lincoln o Colchester, y quizá también de los representantes de un cuarto obispado (Cirencester?) en el sínodo de Arles [173]. El número de obispados siguió en aumento hasta el sínodo de Rímini (359) [174], pero los cristianos de la Bretaña romana estuvieron todavía largo tiempo dominados por la sombra del paganismo, cuyos lugares de culto en las localidades mayores seguían siendo visitados todavía hasta finales del siglo, y en las zonas rurales incluso hasta entrado el siglo V. Excavaciones efectuadas en las *villae* de Lullingstone (Kent) y Hilton St. Mary (Dorset), con sus iglesias-casas, dan a entender que la religión cristiana había penetrado también en las

169. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Orígenes del cristianismo en Cantabria*, Santander 1969.

170. MARTÍN DE BRAGA escribe *De correctione rusticorum* para Polemio. Cf. S. MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938.

171. J.F. ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma 1955, p. 201-209.

172. E. KIRSTEN, *Britannia*, RAC II 603-611; W.C.H. FREND, *The Christianization of Roman Britain* en M.W. BARLEY - R.P.C. HANSON, *Christianity in Britain 300-700*, Leicester 1968, p. 37-49 (con bibliogr.).

173. J.G. MANN, «Antiquity» 35 (1961) 316-320.

174. SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2, 41.

familias de terratenientes acomodados [175]. Sin embargo, apenas si se puede precisar hasta qué punto la abrazó la población rural en conjunto. Un indicio del robustecimiento de la Iglesia hacia el año 400, sobre todo en la clase alta, son las animadas discusiones teológicas en Bretaña, que dieron pie a la visita de los obispos galos Victricio de Ruán (en 395) y Germán de Auxerre (en 429 y quizá de nuevo en 445), ocasión que este último aprovechó para hablar también a la población rural cristiana [176].

Existían también comunidades cristianas en las zonas fronterizas orientales y occidentales de la Bretaña romana, puesto que de ellas provenían los dos misioneros Patricio y Ninian, que consagraron su vida a la conversión de los irlandeses y de los pictos. En estas regiones pudo perdurar sin interrupción el cristianismo de impronta romana [177], mientras que en el sudeste y centro de la isla se vio fuertemente obstaculizado cuando después de 450 penetraron las tribus todavía paganas de los jutos, anglos y sajones y se hicieron dueños de estas regiones. Sin embargo, del silencio *casi absoluto de las fuentes acerca de este período no se puede* deducir la extinción absoluta de la vida cristiana en la parte anglosajona de la isla.

La exposición que precede pone de manifiesto que la cristianización de la población del imperio en los siglos IV y V no transcurrió de manera homogénea en todas las regiones, por lo cual el juicio global corriente, según el cual tras la orientación de Constantino al cristianismo afluyeron inmediatamente a la Iglesia las masas paganas, reclama una notable diferenciación. En primer lugar hay que reconocer que en el progreso misionero de esta época se destacan varios pasos o impulsos. La libertad de confesión religiosa otorgada por Constantino reveló sobre todo primeramente la situación real: El número de los cristianos había crecido de tal forma, sobre todo en la segunda mitad del siglo III, que en

175. Sobre la pervivencia del paganismo W.C.H. FREND, JournBritArchAssoc 18 (1955) 1-19; M.J.T. LEWIS, *Temples in Roman Britain*, Cambridge 1966. Sobre los tempranos monumentos cristianos J.M.C. TOYNBEE, JournBritArchAssoc 16 (1953) 1-24; CH. THOMAS, *Britain and Ireland in Early Christian Times*, Londres 1971.

176. VICTRICIO, *De laude sanct.* 1, 2; PRÓSPERO, *Chron. ad a. 429;* CONSTANCIO, *Vita s. Germani* 3, 12-20; 5, 25-28; cf. J. EVANS, *St. Germanus in Britain*, «Archeologia Cantiana» 80 (1965) 175-185.

177. A.C. THOMAS, *The Evidence from North Britain*, y W.H. DAVIES, *The Church in Wales* en BARLEY-HANSON 93-121 131-150.

muchas comunidades urbanas vinieron a ser necesarias mayores iglesias para poder abarcar a los fieles que entonces hacían abiertamente profesión de cristianos. Acto seguido se inició, sobre todo en Oriente, una animada labor misionera que procuró a la Iglesia un incremento constante, aunque no espectacular, de adeptos [178]. Tras la derrota del anti-emperador Magnencio (351-353) fue cuando el cristianismo ganó considerablemente terreno en las ciudades de las provincias occidentales.

El fracaso de la tentativa de restauración por el emperador Juliano inició ya en Oriente la fase final, pero promovió también la misión de Occidente, como lo subraya Hilario de Poitiers [179]. Mientras que para el Crisóstomo representa un hecho universalmente reconocido el fin del paganismo en la parte oriental del Imperio — prescindiendo de algunas zonas marginales — Jerónimo, Gaudencio de Brescia, Máximo de Turín y otros ven sólo en el tiempo teodosiano el período de afluencia de las masas en Occidente [180]. El sorprendente retraso temporal y a veces también cualitativo de la población rural de los Balcanes, de Italia, Galia e Hispania en comparación con el Oriente tendría una causa importante en el desnivel cultural que precisamente aquí existía entre Oriente y Occidente, que a su vez estaba en parte condicionado por la diferente situación demográfica. La mayor densidad de población de las provincias orientales con sus numerosas ciudades y su superior nivel cultural, ofrecía a la misión cristiana en Oriente unos presupuestos incomparablemente más favorables también para la misión rural.

También más allá de las fronteras del imperio pudo echar raíces el cristianismo en este período, principalmente entre los pueblos situados a lo largo de la frontera oriental romana. Jerónimo opina incluso que ha llegado ya el momento en que el evangelio ha sido anunciado a todos los pueblos, y Agustín considera posible en la siguiente generación la conversión de los pueblos todavía paganos. Más importante que la apreciación excesivamente opti-

178. La — no anterior a 359 — *Expositio totius mundi et gentium* (ed. dir. por J. ROUGE, SChr 124, París 1966) permite colegir la existencia de un paganismo todavía muy fuerte.

179. HILARIO DE POIT., *Tract. in ps.* 67, 20.

180. JERÓNIMO, *Ep.* 69, 3; 107, 2; GAUDENCIO DE BRESCIA, *Sermo* 8, 25; SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2, 33; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 99, 2; CRISÓSTOMO, *In Mt hom.* 1, 5.

mista de la actualidad y futuro misioneros es el hecho de que la «Iglesia del imperio», una vez terminada la cristianización en el interior, tiene ahora una conciencia más aguda del quehacer de misionar también entre los «bárbaros» [181].

2. *Cuestiones del método misionero*

Los portadores de la idea de misión y de la labor misionera

La Iglesia episcopal local aparece ahora, con más claridad que en el período preconstantiniano, como el verdadero sujeto de la idea de misión y de la actividad misionera de la vida cotidiana. La comunidad, la Iglesia local, es necesariamente la base, sin la cual no es realizable el objetivo inmediato de la misión, a saber, el de ganar para la fe cristiana a no cristianos que viven en su ámbito y luego fortalecerlos en la nueva fe después de su admisión en la comunión eclesial. El clero y los laicos se hallan aquí ante el mismo deber, aunque lo sirven en diverso grado.

Al obispo, en tanto que jefe responsable de la comunidad, le incumbe la dirección de conjunto de la labor misionera, su coordinación y supervisión; de su iniciativa o de su fallo depende en gran medida la calidad de los empeños misioneros de una comunidad cristiana. A él y al clero encargado por él incumbe especialmente la organización y puesta en práctica del catecumenado, por tanto el examen y la admisión de los candidatos al bautismo, la instrucción de los catecúmenos, la catequesis bautismal solemne y el ulterior cuidado pastoral de los neófitos [182].

En la situación de entonces, la entera vida religiosa de la comunidad es de impronta misionera; la liturgia, la devoción, la asistencia caritativa y el monacato dentro de la comunidad tienen función misionera. Lo mismo cabe decir de la predicación normal de la fe, que siempre, directa o indirectamente, habla también a los no cristianos y hace propaganda con vistas a su incorporación a la comunidad de los cristianos [183].

181. Jerónimo, *Ep.* 107, 2; *In Mt* 24, 14. Agustín, *Ep.* 197, 4; 199, 46, Cf. J. Vogt, *Kulturwelt und Barbaren*, Maguncia 1967, p. 49ss.

182. Sobre la catequesis del catecumenado, véase cap. xviii.

183. Especialmente Crisóstomo, Basilio, Ambrosio, Zenón de Verona, Máximo de Turín y Agustín. No se conocen sermones para auditorios exclusivamente paganos.

El alto significado que entraña la «misión» de los laicos quedó consignado claramente en la literatura parenética de la época llegada hasta nosotros. Muchos predicadores no sólo inculcan el deber misionero general de los laicos, sino que destacan sobre todo el eminente papel de una vida ejemplar en orden al poder de atracción ejercido por el mensaje cristiano sobre los paganos: en este sentido es especialmente apremiante y penetrante la predicación del Crisóstomo. Se siente agobiado por el hecho de que una vez que la gran mayoría profesa ya el cristianismo (habla de Antioquía), apenas si se registran conversiones de la minoría pagana. Ahora bien, para él es un axioma: «Ya no habría paganos si nosotros fuéramos verdaderos cristianos» [184]. En Oriente como en Occidente se deplora el escaso celo misionero de los poseedores de latifundios, que no se cuidan de buscar maestros y sacerdotes para sus trabajadores, no quieren erigir capillas para ellos, mientras que ellos mismos se construyen baños suntuosos [185]. Sin embargo, muchos seglares debieron tomar en serio su deber misionero, puesto que sin su ayuda dentro de la comunidad, sin los innominados mercaderes, viajeros, funcionarios, soldados y marineros que por todas partes en el imperio actúan espontáneamente como misioneros cuando se les ofrece la oportunidad, no se habría logrado el efecto global de la misión. Por consiguiente, fueron las iglesias episcopales locales las que llevaron el peso de la misión de la Iglesia del imperio.

Ejemplos como los de Martín de Tours y de Victricio de Ruán muestran que los obispos se sienten responsables de la misión incluso más allá de los límites de sus iglesias. También los metropolitas y los sínodos y a veces los dirigentes de los patriarcados en vía de desarrollo desempeñan quehaceres misioneros en su campo de competencia [186]. Ya hemos aludido a la acción de Basilio en Oriente, de Ambrosio en Occidente, como también al interés de Juvenal de Jerusalén por la misión entre los nóma-

184. *In ep. I ad Tim. hom.* 10, 3: οὐδεὶς ἂν ἦν Ἕλλην, εἰ ἡμεῖς ἦμεν Χριστιανοὶ ὡς ἔδει; además: *In ep. I ad Cor. hom.* 3, 5; *In illud «Salutate Priscillam» hom.* 2, 1. Sobre Ambrosio y Agustín véase antes, notas 88 y 135; Agustín, *Sermo* 25, 8 Denis; invitación a los seglares: *adducite ad lavacrum baptismatis quos potestis.*

185. Crisóstomo, *In Act. hom.* 18, 4-5; Zenón de Verona, *Tract.* i 15, 6; Gaudencio de Brescia, *Tract.* 1, 3, 28; Máximo de Turín, *Tract.* 91, 106-108.

186. Véase antes, nota 162.

das árabes y a la labor misionera suprarregional de Atanasio, que precisamente por los éxitos de su misión entre los paganos fue enviado al destierro por el emperador Juliano [187]. El Crisóstomo, siendo obispo de Constantinopla, se cuidó de manera especial de la misión entre los godos y en Fenicia: su correspondencia con los misioneros que allí trabajan, los presbíteros Juan, Basilio, Nicolás, los monjes Geroncio, Simeón y Mari, trata de mantener vivo su celo misionero. Procura que lleguen hasta ellos los donativos que se le hacen a él en el exilio. Al enterarse de que algunos misioneros habían muerto a manos de los paganos de aquellas regiones, envía inmediatamente al presbítero Rufino al territorio de misión, prometiendo toda la ayuda posible, incluso nuevos colaboradores si fuere necesario [188]. Podemos suponer también iniciativas misioneras del obispo de Roma tocante a su territorio metropolitano de la Italia suburbicaria, aunque las fuentes las consignan en fecha relativamente tardía. De la actividad misionera de un obispo romano referida a distantes regiones, sólo se habla por primera vez bajo el papa Celestino I, que el año 431 envió a Irlanda como obispo misionero al hasta entonces diácono Pelagio. Ahora bien, el primer papa misionero en sentido amplio fue sin duda Gregorio I [189].

A la actividad misionera llevada a cabo por la comunidad local y por los órganos de las provincias eclesiásticas se añadió, en medida creciente, la más espontánea e individual de los monjes, que sobre todo en la parte oriental del imperio y en sus zonas fronterizas vino a ser un factor misionero de primer orden [190]. En todos los países y provincias en que los cenobitas y eremitas poseían centros de atracción, aparecen monjes como misioneros, algunos en las proximidades del convento o de la celda del ermitaño, otros como predicadores itinerantes. No siguen un plan fijo de misión ni un método misionero unitario,

187. Sozóm. HE 5, 15, 1.

188. CRISÓSTOMO, *Ep.* 21 28 51 53-55 69 123 126 175 221.

189. PRÓSPERO, *Chron. ad. a. 431.* A. SEUMOIS, *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles,* Lovaina 1953, sobreestima el papel del papado en este período. R.A. MARKUS, *Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy,* StChH 6 (1970) 29-38

190. I. AUF DER MAUR, *Das alte Mönchtum und die Glaubensverkündigung,* NZM 18 (1962) 275-288; A. YANNOULATOS, *Monks and Mission in the Eastern Church during the fourth Century,* IRM 58 (1969) 208-226.

sino que se adaptan a la respectiva situación. Unas veces se prefiere el diálogo privado, otras la simple lectura de la Sagrada Escritura con un breve comentario, ocasionalmente también la discusión con un pagano instruido. Que en tales casos sobreestimaran algunos sus propias capacidades lo revelan las exhortaciones de Ammonas y de Evagrio Póntico: primero hay que prepararse en la soledad para la predicación de la misión [191]. Otros hallan acceso a los paganos tomándolos bajo su protección contra excesos de funcionarios del fisco o socorriéndolos cuando se hallan en necesidad. En algunos monjes misioneros se observa la propensión a acreditarse como luchadores contra los demonios, destruyendo violentamente lugares de culto pagano, para lo cual recurren con facilidad a la ayuda de las autoridades públicas. Con frecuencia la construcción de una iglesia o la fundación de un monasterio contribuirá a asegurar el primer éxito de una misión. La actividad misionera iniciada por el primitivo monacato de Oriente fue proseguida con gran ardor y considerables éxitos por sus sucesores nestorianos y monifisitas [192].

Comparado con la misión preconstantiniana, el período de que aquí tratamos conoce, pues, cada vez más el «misionero por vocación principal», es decir, aquellos seglares, clérigos y monjes que abandonan la comunidad de su patria o su convento para consagrar años y decenios de su vida a la conversión sobre todo de la población rural de las provincias del imperio, o a la de tribus aisladas más allá de los límites de éste [193]. Por lo regular ellos mismos eligen su campo de misión, ya que no existe todavía ninguna central eclesiástica de misiones en el sentido moderno, que forme a sus mensajeros de la fe y los emplee conforme a un plan sistemático de misión.

La misión de los siglos IV-V no se sirve tampoco todavía de una especial escuela de misiones, aunque la libertad de la predicación ofrecía la posibilidad de hacerlo. De hecho el cristianismo

191. AMMONAS, *Ep.* 1; EVAGRIO PONT., *Ep.* 58; *Antirrh* 7, 1.

192. O. HENDRIKS, *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien,* PrOrChr 10 (1960) 3-25 97-113.

193. K. HOLL, *Die Missionsmethode der alten und der mittelalterlichen Kirche,* en *Ges. Aufs.* III, Tubinga 1928, 117-129 restringe en realidad prácticamente al período preconstantiniano su tesis según la cual la antigua Iglesia no conoce la figura del misionero por profesión.

de entonces no poseía ninguna escuela específicamente cristiana, sino que seguía utilizando las posibilidades de formación existentes [194]. La idea de aportar a la población rural, juntamente con la fe, también un saber profano, no se ofrecía a la consideración del misionero de entonces.

De cualquier forma, no debe insistirse en las repercusiones misionales producidas por la aportación cristiana a la discusión literaria entre cristianos y paganos, ya que en ella sólo participaba en cada caso una pequeña minoría. A más de un pagano que leyera a un apologeta cristiano le impresionaría sin duda el triunfo del Dios de los cristianos sobre los ídolos paganos, pero por otro lado el tono desmesuradamente triunfalista de aquella literatura (por ejemplo, en LACTANCIO, *De mortibus persecutorum*), su denigrante agresividad contra el culto de los dioses y la intolerancia con sus adeptos (FÍRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*) debía necesariamente repeler más bien que atraer [195]. Las ulteriores publicaciones sobre este tema —pensemos en TEODORETO DE CIRO, en el *Diálogo entre Zaqueo y Apolonio*, sobre todo en la *Civitas Dei* de AGUSTÍN— habían abandonado, sí, este tono, pero sólo aparecieron cuando ya no tenían actualidad decisiva atendida la situación misionera de entonces [196].

El Estado y la misión

La actitud del emperador Constantino en esta cuestión [197] estaba todavía marcada fundamentalmente por la convicción de que había que descartar la presión de la autoridad pública mediante sanciones legales contra los no cristianos. Así pues, sólo estima admisible una propaganda en favor de la fe cristiana que respete la libertad de conciencia y espera la unidad religiosa del

194. Sólo en Armenia parece que hubo en algunos conventos escuelas al servicio de la misión, cf. I. AUF DER MAUR, o.c. 284, nota 97. El caso citado arriba en la nota 8 es un caso singular.

195. Cf. J.-R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270-361*, Roma 1954, 307-445, J. VOGT, *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik*, «Saeculum» 19 (1968) 344-361, especialm. 350ss.

196. Sobre Teodoreto, véase P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^me siècle*, París 1957. Aquí habría que mencionar también las *Consultationes Zacchaei et Apollonii* — ed. dir. por G. MORIN, FlorPatr 39, Bonn 1935.

197. H. DÖRRIES, *Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit*, «Wort und Stunde» 1, Gotinga (1966) 1-117, especialm. 25-45 65-72.

imperio de la fuerza de persuasión del mensaje cristiano. Medidas aisladas, como la prohibición de los arúspices privados, en 319, condicionada por consideraciones políticas, o la lucha contra el culto de Afrodita en Hierápolis y la clausura del templo de Esculapio en Egas, no le impiden en absoluto mantener la actitud de tolerancia personal tocante a las convicciones de los paganos individuales. De cualquier forma, su marcada promoción de la Iglesia en muchos sectores da a entender claramente que la misión cristiana podía contar con su benevolencia.

Esta relativa tolerancia fue abandonada por los hijos de Constantino cuando a fines de 341 prohibieron con un edicto imperial los sacrificios paganos y cuando Constancio II, tras una mitigación pasajera, reforzó la presión sobre los paganos con dos edictos de 356, que disponían la clausura de los templos, prohibían todos los sacrificios y trataban de sancionar las infracciones con la pena de muerte y la confiscación de los bienes [198]. Aquí se puso de manifiesto la voluntad decidida de desterrar el paganismo de la vida pública y de llevar adelante con medios autoritarios la cristianización del imperio.

Es posible que las leyes sirvieran también en parte de incentivo para acciones tumultuarias ilegales de grupos cristianos aislados, que en varios lugares de Asia Menor y de Siria saquearon o destruyeron edificios de culto paganos [199]. Cierto que la encarecida recomendación del cumplimiento de los edictos y la conminación de penas especiales contra tal o cual gobernador de provincia que se mostraban excesivamente negligentes en su aplicación, muestra que sus efectos no respondieron a las previsiones. El mismo emperador, tras su visita a Roma en 357, se vio en la necesidad de no insistir ya en su aplicación [200].

Hasta qué punto la presión ejercida por tales leyes sobre las conciencias diera lugar a conversiones de hecho, es naturalmente imposible de comprobar en concreto, pero con todo se puede reconocer una reacción pagana contra esta presión en los ataques, a veces graves, que bajo el emperador Juliano se produjeron de nuevo contra los cristianos. Estas experiencias de los efectos

198. Cod. Theod. 16, 2-3; 5-6.

199. Teodoreto HE 3, 7, 3 y 6; Sozóm. HE 5, 4, 1-5.

200. Cod. Theod. 16, 10, 4; SÍMACO, *Rel.* 3, 7, cf. J. MOREAU, JbAC 2 (1959) 169.

de una severa intolerancia pudieron inducir a renunciar a ella a los emperadores Joviano y Valtentiniano I, actitud que les acarreó más de un elogio por parte pagana [201]. Por otra parte, proporcionó a la misión cristiana una fase de actividad más tranquila, más conforme a su naturaleza y por tanto también más provechosa.

Del último período importante de política religiosa antipagana fue responsable principalmente el emperador Teodosio I [202], que tras la liquidación de los desórdenes arrianos quiso procurar la unidad religiosa del imperio con la definitiva proscripción del paganismo. A la renuncia al título de *pontifex maximus*, a la suspensión de subvenciones del Estado a determinados gremios sacerdotales paganos, a la represión de la ofensiva de la parte todavía pagana de la aristocracia senatorial romana en la disputa en torno al *ara victoriae*, siguió una serie de leyes [203], que perseguían de manera consecuente y al mismo tiempo elástica, el objetivo de hacer desaparecer de la conciencia pública la idea de que el paganismo era todavía un fenómeno de cierta importancia. Cuando el prefecto Cinegio —que por encargo imperial debía supervisar personalmente en Oriente la ejecución de la ley relativa a la clausura de los templos— hizo destruir algunos de aquellos santuarios contrariamente a las instrucciones que le habían sido impartidas, Teodosio le dio como sucesor a un pagano (Taciano), a fin de calmar la indignación de los círculos de esta religión (LIBANIO, *Pro templis)*, y sobre todo designó reiteradas veces para los más altos cargos públicos a miembros de la aristocracia pagana. Ahora bien, con la misma decisión obró cuando un momento o un acontecimiento le pareció especialmente favorable para la adopción de medidas antipaganas. Los edictos de los años 391-392 [204], que representan el punto culminante de la legislación contra el paganismo, puesto que finalmente prohíben toda clase de culto pagano incluso privado, deben en realidad

201. TEMIST., *Or.* 5, 67 b-c; *Or.* 7; AMIAN. MARCEL. 30, 9, 5, cf. A. NAGL, en Pauly-Wissowa VII A 2, 2198ss.

202. W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, Munich 1953; N.Q. KING, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Londres 1961, p. 71-92; A. LIPPOLD, *Theodosius der Gr. und seine Zeit*, Stuttgart 1968, 38-43 y notas.

203. Cod. Theod. 16, 10, 7-9; R. KLEIN, *Der Streit um den Victoriaaltar*, Darmstadt 1972: SÍMACO, *Rel.* III; AMBROSIO, *Ep.* 17 18 57 y comentario.

204. Cod. Theod. 16, 10, 10-12.

atribuirse más a un acto de penitencia del emperador que al influjo de san Ambrosio, ya que Teodosio tenía la costumbre de obrar autónomamente incluso en cuestiones de política eclesiástica. La victoria sobre el usurpador Eugenio [205], al que se había adherido para su propia ruina el grupo pagano de Roma, le ofreció la grata posibilidad de desbancar definitivamente al paganismo. La suerte de éste quedó entonces sellada en la conciencia pública; se comprendió claramente que ya no representaba problema alguno de política interior para el Estado: sus pocos adeptos sólo podían practicarle ya en círculos esotéricos aislados o quedar reducidos a las ciencias populares de las zonas rurales; los grandes monumentos paganos que todavía permanecían en pie sólo tenían ya carácter de objetos de museo. Así las leyes antipaganas de los emperadores subsiguientes se reducen a meras confirmaciones de las teodosianas [206]. Cuando en el caso de eventos de carácter meramente local algunos cristianos celantes invocaban la ayuda del Estado contra mociones de fe pagana, apoyaban sus peticiones en las leyes teodosianas vigentes.

Con ser tan difícil apreciar en detalle el influjo de esta legislación antipagana en el éxito misionero de la Iglesia, no cabe la menor duda de que en conjunto contribuyó enormemente a dicho éxito. Los misioneros aceptaron esta ayuda, si bien algunas veces afloraban ciertos reparos, porque procedía de emperadores cristianos. Se hacía notar que, contrariamente a la actitud preconstantiniana del Estado pagano para con los cristianos, ahora no había ya persecuciones sangrientas contra los paganos, que forzaran a la profesión positiva del cristianismo mediante sentencias judiciales o con recurso a los tormentos, y se recalcaba constantemente que carecían de valor las conversiones que no procedían de una decisión libre de la voluntad [207].

La reacción pagana [208] a la misión cristiana de esta época y las medidas represivas de la autoridad pública que la acompaña-

205. Sobre Eugenio: J. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, Kallmünz 1970, p. 85-104.

206. Cod. Theod. 16, 10, 13 19 23 25; Cod. Just. 1, 11, 7. Excepciones, Cod. Theod. 16, 5, 42; 16, 10, 21; ZÓSIMO, *Hist. nova* 5, 46, 3-5.

207. Cf. CRISÓST., (?) *De s. Babyla* 3; AGUSTÍN, *Sermo* 62, 17s; GREG. I, *Ep.* I 35.

208. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg ²1929; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, París 1934; A. MOMIGLIANO (dir.), *The Conflict betwen Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.

ban ofrecen un cuadro complejo. Tal reacción se exteriorizaba sobre todo en el repudio literario del cristianismo y en la defensa de la propia tradición religiosa; se trataba de la oposición de los intelectuales, cuya actividad profesional y publicística apenas si se veía restringida, ya que a ojos vistas parecía al Estado menos peligrosa que la de un arúspice que en una consulta nocturna del futuro podía profetizar la inminente caída de un emperador.

En Oriente fue el rétor antioqueno Libanio (314-393) el exponente más destacado de estos círculos, que lamentaba con ardor el peligro en que se hallaban los logros culturales y religiosos alcanzados hasta entonces y celebraba al emperador Juliano como su augusto renovador (aunque también abogaba en favor de los cristianos perseguidos por éste) y exigía a Teodosio I que procediese enérgicamente contra los demoledores de templos [209].

Con menos decisión salieron Himerio y Temistio en defensa de sus convicciones paganas, hasta el punto de que este último pudo ser prefecto de Constantinopla y preceptor de Arcadio, hijo de Teodosio. Un profundo desprecio del cristianismo penetraba también a Eunapio de Sardes (hacia 345-420), que en una colección de «biografías de sofistas» trazó un retrato de aquellos hombres que habían cifrado sus esperanzas en el emperador Juliano, pero que después de su muerte no tuvieron ya valor para actuar, sino que se retiraron a su mundo de la teurgia y del misticismo [210]. Todavía en el siglo V pudieron seguir enseñando y escribiendo filósofos paganos de Alejandría (Hipatea, Asclepiodoto, Ammonio) y de Atenas (Proclo y sus sucesores en la escuela neoplatónica, Marino, Isidoro, Simplicio), aunque sin poder ejercer un influjo amenazador para el cristianismo [211].

También en Occidente se combatía con la pluma por la conservación de la tradición religiosa pagana, aunque esta lucha iba asociada, especialmente en Roma, con la actividad política y con un enfoque sobrio de las posibilidades que restaban. En el grupo

209. LIBAN., *Or.* 2 12 16 18 37 62, *Ep.* 763 819. Sobre la *Or.* 30 *(Pro templis)* R. VAN LOY, Byz (B) 8 (1933) 7-39, 389-404 (trad. y coment.); sobre la fecha (386) L. PETIT, ibid. 21 (1951) 285-309.

210. EUNAP., *Vitae sophist.*, ed. dir. por W.C. WRIGHT, Londres 1968; L.J. DALEY, *Themistius' Plea for religious Tolerance*, «Greek, Roman and Byz. Studies» 12 (1971) 65-79.

211. Véase GEFFCKEN, o.c. 197-214; W.E. KAEGI, *The Fifth Century Twilight of Byzantine Paganism*, «Classica et Medievalia» 27 (1966, publ. 1969) 243-275.

senatorial pagano de Roma [212] se evitó por lo regular la polémica masiva directa contra el cristianismo: en lugar de esto se prefería la propaganda en favor del paganismo mediante el cultivo de la antigua literatura romana, con traducciones como la de la biografía de Apolonio de Tyana y la del pseudo-apuleico Asclepio, en la que se deploraban las leyes antipaganas de Teodosio [213]. También se promovían con solicitud los antiguos sacerdocios romanos, en los que se asumían cargos de mucha importancia personal, En la disputa por el altar de la victoria este grupo mostró una acusada actividad política y reclamó por medio de Símaco la plena libertad de confesión para los adeptos del paganismo [214]. Por lo demás, tras la victoria de Teodosio sobre el usurpador Eugenio en el Frigidus (394) había sido forzado a la mayor reserva el resto de la oposición pagana. El autor de la *Historia Augusta* sólo anónimamente y en forma velada pudo ya hacer propaganda en favor de la tolerancia. El poeta Claudiano, como anteriormente Ausonio, entremezcló sus simpatías por la literatura pagana con una profesión no muy convencida de cristianismo, y Rutilio Namaciano se contentó con una acerba crítica del monaquismo [215]. Al final sólo quedó un buen comportamiento externo acompañado de resignación, que osaba expresarse a lo sumo en círculos privados.

La misión cristiana tropezó con una reacción negativa algo duradera en la población rural de algunas provincias, por ejemplo en el alto Egipto, en algunas regiones de Siria y de África septentrional. Se hacía palpable aquí la adhesión a lo recibido por tradición, propia de este estrato de la población, que ocasionalmente desencadenó tumultos locales contra los cristianos, pero que no logró organizarse como resistencia sistemática extendida a regiones enteras [216].

212. B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jh.*, Münster 1961; H. BLOCH, en A. MOMIGLIANO, o.c. 193-218.

213. Los «Saturnalia» de MACROBIO trazan un cuadro de este círculo, en el que Pretextato desempeña el papel principal. ASCLEPIO, c. 24-25, *Corpus Hermet.* II, París 1945, 327-329.

214. Cf. F. PASCHOUD, *Roma aeterna*, Roma-Berna 1967; R. KLEIN, *Symmachus*, Darmstadt 1971 (con bibliogr.).

215. Sobre la *Historia Augusta*, J. STRAUB, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn 1963; P. LANGLOIS, *Les poèmes chrétiens et le christianisme d'Ausone*, RPh 43 (1969) 39-58; A. CAMERON, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Londres 1970.

216. W.H.C. FREND, *The Winning of the Countryside*, JEH 18 (1967) 1-14.

Si preguntamos por la calidad del resultado global de la labor misionera cristiana en el tardío imperio romano, no es posible ignorar notables fallos, no obstante los grandiosos resultados positivos. Entre éstos se cuenta también el reconocimiento entusiasta del deber misionero, desempeñado sin desaliento por las comunidades cristianas, por el monacato y por los misioneros de profesión, así como la profunda transformación interior de muchos cristianos, que se manifiesta de manera sugestiva en la intensa participación en la vida litúrgica notablemente desarrollada, en la entrega al ideal monástico, en la organización de obras de beneficiencia y en el espléndido auge de una literatura cristiana de consistencia propia. Sin embargo, no en todas partes se practicó con la debida solicitud e intensidad la labor misionera consiguiente al bautismo, por lo cual siguieron proliferando usanzas paganas que con frecuencia falsificaron el contenido y la forma de la religiosidad cristiana y en ocasiones indujeron incluso a la recaída en el paganismo. Hubo conversiones que no procedían de convicción interior, sino que eran debidas a interés en la carrera profesional o se producían bajo presión de la autoridad pública. A este respecto hablan muy claro las emocionadas quejas de pastores de almas y de escritores acerca de los *semichristiani* existentes en las comunidades cristianas. El gran éxito cuantitativo logrado rápidamente y en breve tiempo debió pagarse con sobrada frecuencia con una sensible falta de calidad interior en los nuevos cristianos [217].

La misión cristiana y el judaísmo

Un rasgo llamativo de la historia de la misión en los siglos IV/V es que la actividad de las comunidades cristianas con vistas a la conversión de los paganos no ofrezca un paralelo semejante en orden a la atracción de los judíos al cristianismo. Cierto que Constantino, en un edicto del año 315 dirigido a los jefes de comunidades judías, conmina severas penas a aquellos judíos que vejaban de diferentes maneras a sus correligionarios de otrora,

217. W. DAUT, *Die «Halben Christen» unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5 Jh.*, ZMR 55 (1971) 171-188. En esta categoría se incluye también la severa crítica de la conducta cristiana por SALVIANO, *De gubernatione mundi* (hacia 440). Recaídas en el paganismo: CROMACIO DE AQUILEA, *Tract.* 4, 4, 1-2; GREG. I, véase nota 130.

lo cual presupone una cierta afluencia de judíos convertidos en aquella época. También en Constantinopla parece ser que el ejemplo de Constantino indujo a «muchos judíos» a abrazar el cristianismo [218]. Es posible, sin embargo, que sólo se trate de hechos de alcance local, ya que un movimiento de conversiones de judíos extendido a todo el imperio habrío sido relatado con satisfacción por cristianos del temple de Eusebio. Tampoco serían demasiado numerosas las conversiones que, según se pretende, siguieron al descubrimiento de la cruz de Cristo en Jerusalén bajo el obispo Cirilo, o a los sucesos extraordinarios que acompañaron al fracaso de la reconstrucción del templo bajo el emperador Juliano [219]. Cierto que hasta entrado el siglo V hubo judíos aislados que abrazaron el cristianismo en Oriente y Occidente, y hasta Ambrosio habla a este propósito de *plurimi ex Judaeis*, aunque en otro lugar da él mismo la justa medida cuando dice que en realidad fueron muy pocos entre muchos [220].

También Cromacio de Aquilea observa una vez que diariamente se asiste a numerosas conversiones de judíos, aunque él mismo en sus sermones habla con bastante frecuencia polémicamente sobre la *judaica infidelitas* [221]. El relato del obispo Severo, según el cual a comienzos del siglo V toda la judería de Menorca (varios centenares) habría sido inducida al bautismo por los milagros operados por las reliquias de san Esteban, difícilmente se puede datar antes del siglo VII [222]. Más crédito merece el episodio propagado en Oriente y Occidente: Un grupo de judíos de la isla de Creta bajo el emperador Teodosio II, habría deseado el bautismo, engañados por un embaucador que se hacía pasar por un nuevo Mesías [223]. Así pues, en la mayoría de los casos se trata de conversiones aisladas que se produjeron por el

218. Cod. Theod. 16, 8, 1; Sozóm. HE 2, 3, 7.

219. Sozóm. HE 4, 5, 5; Sócr. HE 2, 28, 22. Teodoreto HE 3, 20, 8; Sozóm. HE 2, 22, 13.

220. BASIL., *Ep.* 45, 2; CRISÓST., *Quod Christus sit deus* 2; AGUSTÍN, *Ep.* 82, 17 *(ad Hieron.)*; 196, 11; *C. Faust.* 12-13; AMBROSIO, *Expos. Luc.* 7, 172; 6, 64.

221. CROMACIO DE AQUIL., *Tract.* 35; *Tract. in Mt* 10, 2, 5; 10, 3, 3; *Sermo* 43, 31-32, cf. SChr 154 (París 1969) 56, nota 1.

222. PL 41, 821-832; ed. crít. G. SEGUÍ-VIDAL, Roma-Mallorca 1937; sobre la fecha, B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme*, París 1963, p. 106-110.

223. Sócr. HE 7, 38; CASIOD., *Hist. trip.* 12, 9. Sobre los presuntos éxitos misioneros de Rabbula de Edesa con los judíos véase nota 35.

camino misionero normal, a saber, por el contacto de judíos con cristianos aislados. Por parte cristiana no parece haber habido gran convicción de la sinceridad de tales conversiones, ya que apenas si una sola vez se habla de la admisión en el clero de un convertido del judaísmo [224]. Que ocasionalmente se daban conversiones aparentes resulta de un edicto del emperador Honorio, que en 416 permitió a judíos bautizados volver impunemente a su antigua fe, mientras que generalmente el paso de un cristiano al judaísmo venía sancionado con gran rigor [225].

Al estado de cosas que hemos descrito responde la circunstancia de que en la nada exigua literatura cristiana de la época, que se ocupa de las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo, [226] raras veces se descubre interés especial en una intensa labor misionera con los judíos. Algo de esto se registra, por ejemplo, en Ambrosio, que no obstante su polémica teológica antijudía y su postura intransigente en la cuestión de la reconstrucción de la sinagoga de Calínico, se interesa porque la Iglesia envíe sus misioneros también a los judíos y apoya incluso materialmente a convertidos del judaísmo, pone empeño personal en la conversión de un judío culto, en sus sermones habla directamente a los judíos, los induce con apremio a abrazar el cristianismo y da directrices para la instrucción de sus catecúmenos [227]. Una actitud semejante se constata en Sidonio Apolinar y sobre todo en Gregorio I, que si bien se preocupa por la conversión de los judíos, condena decididamente toda forma de presión ejercida sobre ellos [228].

Sin embargo, en la cristiandad de los siglos IV/V se había ido imponiendo cada vez más la idea de que en definitiva era excusada toda misión cerca de los judíos, porque aquel pueblo no quería convertirse e incluso según el designio de Dios no podía convertirse por el momento, puesto que su «endurecimiento»,

224. Sócr. HE 5, 21.

225. Cod. Theod. 16, 8, 23; Sócr. HE 7, 17.

226. Véase A.L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935; B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins*, Basilea 1946; id., *Les auteurs chrétiens;* D. JUDANT, *Judaïsme et Christianisme, Dossier patristique*, París 1969, p. 325-350: índice patrístico.

227. J. MESOT, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, Schöneck 1958, p. 69-73: la predicación a los judíos.

228. SIDON. APOL., *Ep.* 8, 13; 6, 11; 3, 4; sobre Gregorio I: B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens* 73ss.

permanente hasta el fin de los tiempos, sería testimonio de que con su negativa a creer en el Mesías se había hecho indigno de su vocación de pueblo elegido de Dios y así la Iglesia de Cristo había venido a ser ahora el verdadero Israel [229].

Sería ver las cosas de manera muy superficial pretender considerar esta idea sólo un álibi teológico de la ineficacia de una misión cristiana entre los judíos, puesto que tal idea es inicialmente neotestamentaria y en una ulterior evolución se fue matizando cada vez más hasta que Agustín vino a motivarla con el misterio de la predestinación [230]. Esta interpretación teológica de la incapacidad de conversión de Israel es propuesta por algunos escritores cristianos sin intentar con ello designar al judaísmo, como, por ejemplo, por Gregorio de Elvira, Agustín, León I y Cesareo de Arles. Sin embargo, en general va acompañada de una cierta animosidad, que en ocasiones, por ejemplo en el Crisóstomo, pierde toda moderación en el tono, y en Cirilo de Alejandría conduce a excesos de antisemitismo [231].

La virulencia de esta polémica tiene sus raíces en la singular fuerza de atracción de la religión judía, que constantemente inducía a cristianos de Oriente y Occidente a participar en las usanzas festivas de los judíos, a observar el sábado, etc., y era fuente de la mayor inquietud para más de un obispo [232]. Otra de las causas era la competencia que se hacían el empeño judío en ganar prosélitos y la misión cristiana en su reclutamiento de paganos [233]. Finalmente, las emociones adquieren mayor y mayor carga en la

229. M. SIMON, *Verus Israel*, París ²1964, p. 162-165; Y. BODIN, *S. Jérôme et l'église*, París 1966, p. 162-165.

230. K.H. RENGSTORF, *Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, I Stuttgart 1968, p. 23-83; sobre Agustín, B. BLUMENKRANZ, RechAug 1 (1958) 225-241. K. HRUBY, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zurich 1971.

231. GREGORIO DE ILIBERIS, *Tract.* 3-6 11 13. AGUSTÍN, *Adv. Judaeos*, PL 42, 51-64; sobre León I: B. BLUMENKRANZ, «Kirche und Synagoge» I 97-101; sobre Cesareo: J. COURREAU, BLE 71 (1970) 92-112. Sobre la polémica antijudía en general, M. SIMON, *Verus Israel* 116-274 y B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens* 213-278; sobre el Crisóstomo M. SIMON, *Recherches d'Histoire Judéo-chrétienne*, París 1962, p. 140-153; sobre Cirilo, H.I. BELL, *Anti-Semitism in Alexandria*, JRS 31 (1941) 1-18; cf. también las cartas pascuales de CIRILO 1; 4-6 (PG 77, 513-533). También padres sirios (Afraates, Efrén) participan en esta polémica al igual que los arrianos, véase W. CRAMER, *Kirche und Synagoge* I 176-186. Del obispo arriano MAXIMINO procede un *Tractatus contra Judaeos*, ed. dir. por C.H. TURNER, JThS 20 (1919) 293-310, cf. B. CAPELLE, RBén 34 (1922) 81-108.

232. Tampoco faltan sínodos que ponen en guardia contra el *judaizare*, cf. *Syn. Illib.*, can. 16 16; 49-50 78; *Laodic.*, can. 38-39; *Stat. eccl. ant.* 84 89.

233. B. BLUMENKRANZ, *Die jüdisch-christliche Missionskonkurrenz (3.-6. Jh.)* «Klio» 39 (1961) 227-233.

vida cotidiana, debido a la violencia y fogosidad de la discusión, en la que las partes contendientes no se escatimaban incalificables inculpaciones [234].

La legislación del imperio [235] sólo con rémoras se pliega al sentir de la mayoría de los cristianos tocante al judaísmo contemporáneo: hasta los últimos años del gobierno de Teodosio I insistió en que no estaba prohibido el judaísmo y hasta condenó reiteradamente la demolición de sinagogas judías por cristianos fanáticos. A algunas leyes que en un principio sólo quieren subrayar y garantizar la posición preferente del cristianismo frente al judaísmo — prohibición de pasar a la fe judía, de poseer esclavos cristianos, de contraer matrimonios mixtos —, siguen sin embargo luego, a partir de fines del siglo IV, disposiciones cada vez más frecuentes que restringen hasta los mínimos detalles la libertad de cultos y de confesión, así como la igualdad de derechos civiles de los judíos. De esta manera preparan la atmósfera, en la que reyes de los merovingios y de los visigodos consideran el bautismo forzado de judíos como un medio lícito para lograr la unidad religiosa dentro de su esfera de dominio.

3. *Primer contacto del cristianismo con los germanos y conversión de los godos*

Por Eugen Ewig, profesor de universidad en Bonn

BIBLIOGRAFÍA: *Historia general:* E. STEIN, *Gesch. des spätrömischen Reiches* I, Viena 1928, París [2]1959; id., *Histoire du Bas Empire* II, París-Bruselas 1949; L. SCHMIDT, *Gesch. der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderungszeit,* I: *Die Ostgermanen,* Munich [2]1941; id., *Gesch. der Wandalen,* Munich 1942; CH. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique,* París 1955; CHR. SEVIN, *Die Gepiden,* Munich 1955; *I Goti in Occidente,* en *Settimane di studio... III,* Espoleto 1956; H. ROSENFELD, *Ostgoten und Westgoten,* en *Die Welt als Geschichte* 17 (1957) 245-258.

Religiones germanas: W. BAETKE, *Art und Glaube der Germanen,* Hamburgo [2]1934; V. GRONBECH, *Kultur und Religion der Germanen,* 2 vols., Hamburgo [5]1954; J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte,* 2 vols., Berlín [2]1956-57.

Historia general de la Iglesia y de las conversiones: H.V. SCHUBERT, *Gesch. der christlichen Kirche im Frühmittelalter,* Tubinga 1921; K.D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum,* I: *Der ostgermanische Arianismus,* Gotinga 1939; II: *Die katholische Mission bei den Westgermanen,* Gotinga, s.a. (1942); G. HAENDLER, *Gesch. des Frühmittelalters und der Germanenmission,* en *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch,* pub. por K.D. SCHMIDT y E. WOLF, II, Gotinga 1961. Hay que hacer mención especial de la amplia exposición de bibliografía aparecida hasta 1959 en G. HAENDLER, o.c. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire,* París 1918; A.D. MOMIGLIANO, *Paganism and Christianity in the 4th Century,* Oxford 1963; donde E.A. THOMPSON, *Christianity and the Northern Barbarians; La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medio Evo,* en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medio Evo* XIV, Espoleto 1967; en donde cf. R. MANSELLI, *La conversione dei popoli germanici al cristianesimo. La discussione storiografica.*

Fundamentos teóricos de las misiones: S. DELACROIX, *Histoire universelle des missions catholiques* I, París 1956; A.V. SEUMOIS, *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles,* París-Lovaina 1951; F. PASCHOUD, *Roma aeterna. Études ser le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions,* Zurich 1967; W.H. FRITZE, *Universalis gentium confessio,* en «Frühmittelalterliche Studien» 3 (1969) 78-130 (bibliografía).

Conversión de los godos: P.G. SCARDIGLI, *La conversione dei Goti al cristianesimo,* en *Settimane di Studio...* XIV, Espoleto 1967, 47-86; E.A. THOMPSON, *The Date of the Conversion of the Visigoths,* en JEH 7 (1956) 1-11; id., *Early Visigothic Christianity,* en «Latomus» 21 (1962); id., *The Visigoths in the Time of Ulfila,* Oxford 1966; *Los godos en España,* Alianza, Madrid 1971; las tesis de Thompson son controvertidas.

Biblia gótica: Edición: W. STREITBERG, en *Germanische Bibliothek* II, vol. 3, 1, Heidelberg 1919; F. KAUFMANN, *Der Stil der gotischen Bibel,* en «Zs. f. Deutsche Philologie» 48 (1920) 7-80 165-235 349-388, 49 (1923) 11-57; H. STEUBING, *Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas,* en ZKG 64 (1952-53) 137-165; K. WEINHOLD, *Die gotische Sprache im Dienst des Christentums,* Halle 1870; P.G. SCARDIGLI, *Lingua e storia dei Goti,* Florencia 1964; A. MENTZ, *Schrift und Sprache der Burgunder,* en ZdAdL 85 (1954) 1-17.

Germanismo y arrianismo: O. DIBELIUS, *Die Germanisierung des Christentums,* Berlín 1934; H.E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus,* Leipzig-Berlín 1939. Para el planteamiento actual de la cuestión, cf. G. HAENDLER, o.c.

Sobre la constitución de la iglesia arriana: H.V. SCHUBERT, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs,* Munich-Berlín 1912; U. STUTZ, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-*

234. M. SIMON, *Verus Israel* 214-238 señala con razón la acerba polémica por parte judía, que con frecuencia se pasa por alto. Un ejemplo instructivo en AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 43, 14, 7.

235. Sinopsis en J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain,* París 1959, p. 623-633 (con bibliogr.). Las leyes están recogidas en el Cod. Theod. 16, 8, cf. J.E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire 410-438,* University of Kansas 1952; B. KÖTTING, «Kirche und Synagoge» I 145-149.

germanischen Kirchenrechts, 1895, reimpr. 1957; más bibliografía en FEINE RG I. Últimas posiciones en R. HÖSLINGER, en ÖAKR 3 (1952) 267ss.

Sobre la discusión acerca de la influencia gótico-arriana en Baviera y Turingia, cf. G. HAENDLER, o.c., 9ss.

«Las Iglesias erigidas en las (dos) Germanias no han creído ni transmiten nada diferente, sino lo mismo que en las provincias hispanas o entre los celtas, en Oriente o en Egipto, en Libia o en el centro del mundo»[1]. Estas palabras frecuentemente citadas, tomadas del escrito *Adversus haereses* del obispo Ireneo de Lyón, compuesto hacia 180/182, es el primer testimonio de la existencia del cristianismo en la Renania romana, en las provincias de Maguncia y de Colonia. Tampoco los testimonios arqueológicos se remontan más atrás. En el siglo III debía ser bastante fuerte la cristiandad a orillas del Rin y el Danubio, como lo muestran las noticias sobre los martirios en estas provincias. En la segunda mitad de dicho siglo III son también perceptibles los comienzos de una organización episcopal en la extensa frontera del imperio con los germanos. Con esto poseemos un *terminus a quo* tocante al primer contacto de los germanos con la Iglesia.

El cristianismo aparecía a los germanos como un elemento de la cultura de la antigüedad tardía con el que ellos tenían que enfrentarse, y, concretamente en Occidente, todavía al principio, como una de tantas formas de religión. Entre los caudillos alamanes, que en 357 lucharon contra los romanos junto a Estrasburgo, destacaban por poder y prestigio Chnodomar y su sobrino Serapión. Éste se llamaba originariamente Agenarico. En las Galias, tras su iniciación en los misterios de Isis, había asumido el nombre cultual de Serapión[2]. El franco Silvano, que estaba al servicio de los romanos, había abrazado por el mismo tiempo el cristianismo[3], concretamente el cristianismo católico, ya que ésta era la forma dominante en Occidente. Durante el siglo IV no pasaron de ser raras excepciones las conversiones de oficiales germanos a la religión cristiana. Sólo en el siglo V profesaron el cristianismo los germanos que se habían puesto al servicio del imperio, o los descendientes de éstos. Eran también descendientes de señores ger-

1. IRENEO, *Adversus haereses* I, X, 2: PG 7, 552.
2. AMIANO MARCEL. XVI, 12, 1 y 25.
3. M. WAAS, *Germanen im römischen Dienst im 4. Jh.* (tesis), Bonn 1965, p. 123ss.

mánicos, elevados a la aristocracia senatorial del imperio, varios de los hombres que en el siglo V abrazaron con sinceridad la nueva fe: así el patricio Merobaudes, que hacia 440 fundó un monasterio en la diócesis de Troyes[4], o el comes Arbogasto de Tréveris, al que Auspicio de Toul designaba en 470 como *praefiguratum sacerdotio*[5].

No era muy fija la línea divisoria entre los germanos elevados a la aristocracia senatorial romana y los príncipes federados, que se habían vinculado mediante un *foedus* al emperador. Ahora bien, debido a la estrecha imbricación de la religión y la entera vida del pueblo, el hecho de que un príncipe federado abrazara el cristianismo no podía ser asunto meramente privado. Afectaba también automáticamente al grupo de población que estaba sujeto a este príncipe, lo que conducía a «conversiones» colectivas más o menos forzadas. Los testimonios más antiguos de adhesión colectiva al cristianismo conciernen a los borgoñones, los cuales, según Orosio y Sócrates, abrazaron el cristianismo católico de los galorromanos una vez que hacia el año 407 se hubieron trasladado a la orilla izquierda del Rin[6]. Es también posible que los federados francos adoptaran la misma decisión aun antes de fines del siglo V[7]. En Hispania, los suevos se hicieron católicos bajo Requiario (448-451)[8]. En tales casos la conversión a Cristo implicaba también sin duda un reconocimiento del imperio y del emperador: se trataba más de actos formales

4. F. LOT, *Un diplôme de Clovis confirmatif d'une donation de patrice romain*, «Revue Belge de Phil. et d'Hist.» 17 (1938) 906-911.
5. E. EWIG, *Trier im Merowingerreich*, Tréveris 1957, 57, nota 226.
6. PAUL. OROS., *Hist. adv. pag.* 41 § 8, CSEL V 554; Sócrates HE 30: PG 67, 805; O. FIEBIGER - L. SCHMIDT, *Inschriftensammlung zur. Gesch. der Ostgermanen*, «Denkschriften Ak. Wiss. Wien, phil. hist. Kl.» 60, 3, 1918, n.º 72: inscripción sepulcral cristiana del *protector domesticus* Hariulfo de la estirpe regia de los borgoñones. Con HAUCK y L. SCHMIDT, *Die Ostgermanen* ²1941, 138, contra K.D. SCHMIDT, *Bekehrung* I 407ss, me atengo firmemente a la fiabilidad de los testimonios de Orosio y de Sócrates. Quizá sean también en gran parte borgoñones los germanos que aparecen en las lápidas sepulcrales cristianas de Wiesbaden y de Worms. Cf. H. BÜTTNER, *Frühes frankisches Christentum am Mittelrhein*, AMrhKG 3 (1951) 18 32.
7. El pequeño rey franco Chararico, privado de su soberanía por Clodoveo, era cristiano, puesto que Clodoveo lo hizo tonsurar de clérigo a él y a su hijo (GREGOR., *Hist. fr.* II 41). Si fechamos con Lot la eliminación de los pequeños reyes francos en los años que siguieron a la victoria sobre Siagrio, Chararico sería ya cristiano anteriormente a Clodoveo. Es también posible que fueran ya cristianos los reyes francos de Colonia: cf. K. CORSTEN, *Die fränkischen Königsgräber in Köln*, RhVjBl 10 (1940) 168-171.
8. K.D. SCHMIDT, *Bekehrung* 374-376.

que de una conversión en regla. Así se explica que los borgoñones y los suevos cambiaran el cristianismo católico por el arriano cuando cayeron bajo el influjo de los godos arrianos.

Antes y más permanentemente que los germanos del Rin entraron en contacto con el cristianismo los godos del Danubio inferior y de la costa del mar Negro. Prisioneros de guerra capadocios y quizá también misioneros innominados fueron los primeros transmisores del evangelio, que en un principio halló sin duda sus adeptos más bien entre las clases inferiores. Un obispo, Teófilo de los godos, que parece haber ejercido sus funciones en Crimea, firmó en 325 las actas del concilio de Nicea. Entre los visigodos, es posible que la alianza concluida en 332 con Constantino promoviera contactos con la religión cristiana. En fecha muy temprana ejercieron también su influjo doctrinas heretodoxas. El sectario mesopotámico Audaeus actuó entre los visigodos durante su destierro en Escitia (Dobrudja). A los audeanos y los católicos se añadieron los arrianos, cuya profesión de fe sería la forma goda del cristianismo, debido no en último término a la notable personalidad del obispo Ulfilas.

Ulfilas había nacido hacia el 311. Por parte materna procedía de prisioneros de guerra capadocios, pero su padre era seguramente godo. Siendo ya clérigo (lector) comenzó la traducción de la Biblia al gótico. Con una embajada goda acudió a la corte de Constantino o de Constancio II. Eusebio de Nicomedia, obispo de Constantinopla desde 338, lo consagró obispo de los godos, quizá en el sínodo de Antioquía del año 341. Ulfilas abrazó el arrianismo homoiano moderado de Eusebio y durante su episcopado llevó a término su traducción de la Escritura. Pudo esquivar una primera persecución de los cristianos en los años 347-348. El emperador lo estableció, juntamente con sus fieles, en Nicópolis (Trnovo/Bulgaria). Ulfilas murió en 381 o 383 en Constantinopla. El grupo godo que le había seguido se mantuvo siempre separado del resto de la población y siguió viviendo en los Balcanes como pacífica raza de pastores, los llamados «pequeños godos».

La persecución de 347/348, así como la siguiente de 369 a 372, alcanzó a todos los cristianos godos sin distinción de confesión. La segunda persecución estuvo en conexión con un nuevo conflicto

visigodo-romano y seguramente también con una lucha por el poder entre los príncipes visigodos Atanarico y Frithigern [9]. Ambos rivales eran entonces todavía paganos, pero Frithigern, como representante de una política de amistad con los romanos, pudo tal vez ya entonces estar más inclinado al cristianismo. Atanarico logró alzarse al principio con la jefatura del pueblo e inició una persecución que era a la vez una reacción antirromana. Los audeanos fueron desbaratados, sus restos se adhirieron a los católicos. Un grupo de godos católicos se separó de la masa del pueblo y se trasladó a Tracia.

La posición de Atanarico se vio sacudida cuando los hunos chocaron con los visigodos en 376, después de haber arrasado el imperio ostrogodo. Falanges de visigodos, bajo la guía de Frithigern, penetraron en el territorio del imperio. Frithigern parece haber adoptado entonces la confesión arriana de su patrono, el emperador Valente; a ello siguió la conversión en masa, de gran importancia histórica, del pueblo al arrianismo [10]. El conflicto con la administración imperial, en cuyo transcurso Frithigern condujo finalmente a sus visigodos el año 378 al triunfo sobre el emperador Valente en Adrianópolis, no modificó ya lo más mínimo la decisión religiosa. Aun cuando incluso tras la alianza *(foedus)* con Teodosio (382) se produjeran todavía excesos anticristianos, el paganismo visigótico no tuvo ya trascendencia para el futuro de la nación. También el cristianismo católico pasó entonces a segundo término. Sólo se mantuvo en grupos desgajados, como los «godos de Crimea».

El origen y la evolución de la misión entre los godos se han de entender desde el trasfondo de la historia de la Iglesia del Oriente grecorromano. El poder de irradiación del cristianismo griego, cuyo núcleo se hallaba en Asia Menor, explica los tempranos comienzos de la obra de conversión. Las diferentes confesiones de Oriente entraban en contacto entre sí en la zona de misión. Los godos adoptaron el arrianismo homeano atenuado, que en aquella hora histórica decisiva era la confesión de los emperadores de Oriente y de la corte de Constantinopla. El credo de Ulfilas res-

9. La historicidad de la contienda entre Frithigern y Atanarico es impugnada por Thompson con argumentos que no convencen.

10. Así la idea tradicional, Thompson retrasa la conversión en masa hasta los años 382-395.

pondía a la fórmula de Rímini (359), que a su vez se basaba en las formulaciones de Sirmio (359) y de Antioquía (341). La Iglesia goda tomó también de la Iglesia imperial la estructura episcopal. La lengua cultual nacional había surgido de las necesidades de la misión: fue una importante realización de Ulfilas [11], pero que sobre el trasfondo de las condiciones existentes en Oriente, donde junto con el griego y el latín, había también las lenguas cultuales siríaca y copta, no significaba un hecho revolucionario. La traducción de la Biblia por Ulfilas gozó del pleno reconocimiento de los padres de la Iglesia Jerónimo y Juan Crisóstomo.

En todo caso, una inteligencia un tanto profunda de las controversias que ocupaban en el siglo IV a los teólogos de Oriente se puede presuponer, desde luego, en Ulfilas, pero no en los recién convertidos. Es también sumamente dudoso que el arrianismo homeano respondiera a ciertas ideas germánicas mejor que la ortodoxia católica [12]. Los godos no eligieron tras examen crítico la confesión cristiana que respondía a su mentalidad, sino que adoptaron la forma del cristianismo que les ofrecía Constantinopla. El que sin embargo surgiera una Iglesia goda nacional se explica por una extraña coincidencia: la muerte del emperador Valente en el campo de batalla de Adrianópolis selló la suerte del arrianismo dentro del imperio. Los godos homeanos se vieron en adelante separados por una profunda sima de la Iglesia del imperio.

La Iglesia goda aislada conservó sustancialmente inalterado el patrimonio de fe homeano. Los teólogos godos de los siglos V y VI carecían de originalidad. Cayeron hasta cierto grado bajo el influjo de la Romania cuando en el siglo V su pueblo pasó de la mitad oriental a la mitad occidental del imperio. La Biblia de Ulfilas fue retocada esporádicamente en base a la Biblia latina, e incluso parece ser que existieron Biblias bilingües latino-góticas [13].

Prescindiendo de la traducción de la Biblia y de la lengua cultual, donde más se puede hablar de germanización es en el

11. Recalcada exageradamente por SCARDIGLI, *Conversione* 67ss. Scardigli ve sin razón en la labor de traducción de Ulfilas un producto deliberado del enfrentamiento ideológico con el imperio.

12. Según K.D. SCHMIDT, *Bekehrung I* 275. Ulfilas había enfocado la relación de Dios Padre con el Hijo en la perspectiva de la relación germánica de padre-hijo, así como de la idea de estirpe.

13. E.A. THOMPSON, *The Visigoths* 144ss.

terreno de la estructura eclesiástica. Las organizaciones eclesiásticas, que no podían apoyarse en los distritos urbanos, hubieron de adaptarse a las divisiones civiles o militares (centurias, agrupaciones de 500 ó de 1000). El arrianismo godo adoptó también en fecha temprana la institución de la Iglesia propia, quizá bajo el influjo de una institución característica de los santuarios germanos. El monacato no halló acceso alguno, o por lo menos no desempeñó un papel de importancia. Ciertas modificaciones de la estructura eclesiástica en el sentido de una adaptación a la organización romana de la *civitas* o a la organización de la Iglesia del imperio se produjeron sólo tras el establecimiento de los germanos orientales en la parte occidental del imperio, aunque no se pueden precisar con exactitud. Entre los borgoñones los documentos demuestran la existencia de sínodos anuales del clero arriano en Ginebra [14]. Sólo los vándalos, como *imitatores imperii*, erigieron un patriarcado arriano.

En un principio la Iglesia goda se atuvo intencionadamente al universalismo de la antigua Iglesia y como ella formuló la reivindicación de representar la única doctrina verdadera. Ahora bien, cuando los germanos orientales fundaron sus reinos en las provincias occidentales del imperio, se puso de manifiesto que un arrianismo misionero turbaría necesariamente la paz interna de los reinos. Mientras que los vándalos no se retrajeron de imponer el arrianismo como religión del imperio [15], los godos y los restantes pueblos arrianos se fueron acostumbrando a considerar su Iglesia como una institución nacional, renunciando a empeños misioneros con respecto a los romanos. La «tolerancia» con la Romania católica estaba por tanto condicionada por una especial situación política y acabó por conducir al estancamiento.

En todo caso, la renuncia a la misión quedó restringida a la Romania católica, pero no se aplicó a los pueblos iranio-germánicos. Para la «religión goda» fueron ganados los ostrogodos, los gépidos, vándalos, alanos, rugios, hérulos y esquiros, temporalmente también los borgoñones, los suevos de Hispania y los longobardos. No se conocen las circunstancias concretas de esta misión

14. K.D. SCHMIDT, *Bekehrung* 371.

15. A lo que parece, se volvieron también del arrianismo homeano al radical, cf. K.D. SCHMIDT, *Bekehrung* 371.

arriana. Sus principales promotores debieron de ser en la primera fase los pequeños godos de los Balcanes. Los vándalos asdingos habían sido ganados ya ciertamente hacia el año 400, puesto que transmitieron el arrianismo a los vándalos silingos del Main y a los alanos, que a fines del año 406 traspasaron con ellos el Rin. Los ostrogodos adoptaron el cristianismo de Ulfilas probablemente ya antes de su traslado a Panonia (455). Simultáneamente debieron de hacerse arrianos los gépidos, otra fracción del pueblo godo. Los gépidos transmitieron ciertamente su cristianismo a los rugios, esquiros y hérulos con los que estaban ligados políticamente bajo la dominación de Atila, luego mediante la lucha común de liberación contra los hunos (454) y la común oposición a los ostrogodos. Hasta los turingios y bávaros parece haber penetrado el arrianismo de Ulfilas [16]. Frutos tardíos fueron los hérulos y especialmente los longobardos, que tras largas vacilaciones tomaron su decisión sin duda sólo poco antes de su marcha hacia Italia (568), quizá con la mirada puesta en los ostrogodos de Italia.

El arrianismo había ido echando progresivamente raíces entre todos los germanos del Danubio, y su zona de expansión respondía a una provincia cultural marcada por los godos. Fue en cambio extraño a los germanos del Rin; sin embargo, al final, los godos lo llevaron también a los pueblos inmigrados en las Galias y en Hispania, país donde se entrecruzó el influjo godo arriano con el del entorno católico romano. Así, entre los borgoñones, que en estrecha alianza con los visigodos (hacia 451-471) recibieron una nueva dinastía regia de sangre goda y pasaron al arrianismo. Así también entre los suevos de Hispania, que hacia 464, tras concluir una alianza con los visigodos, se hicieron arrianos bajo el influjo de la otra parte contrayente. En la corte franca actuaban en sentido arriano, y no sin éxito, emisarios ostrogodos, hasta que la decisión de Clodoveo vino a hacer inútiles sus esfuerzos. Tampoco entre los borgoñones y los suevos de Hispania echó nunca el arrianismo tan hondas raíces como entre los godos, vándalos y germanos del Danubio.

16. Sobre esta cuestión controvertida, últimamente: E. KLEBEL, *Zur. Gesch. des Christentums in Bayern vor Bonifatius*, ofrecimiento al 1200 aniversario de su muerte, Fulda 1954, 388-411; además F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich-Viena 1965, 337 nota 48, 345ss, 358 nota 100. En base a argumentos puramente lingüísticos admite Scardigli una *mediazione gotica* con otros germanos (*Conversione* 84-86).

XIV. Estructura y organización de la Iglesia del imperio

BIBLIOGRAFÍA: 1. *General:* J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain*, París 1959; PLÖCHL I; FEINE, RG; hay también en estas tres obras visiones de conjunto sobre las correspondientes fuentes del derecho eclesiástico. W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon*, en OrChrP 35 (1969) 63-122; id., *Die Struktur... von Ephesos*, en AHC 2 (1970) 22-55; id., *Die Struktur der Kirche gemäss dem 1. Konzil von Nikaia*, en *Wegzeichen*. Festgabe H. Biedermann, Wurzburgo 1971, 55-81. 2. *Especial:* A. SCHEUERMANN, *Diözese*, en RAC III, 1053-63; P. DE LABRIOLLE, *Paroecia*, en BullDuCange 3 (1927) 196-205; id., en RSR 18 (1928) 60-72; K. MÜLLER, *Paroechie und Diözese*, en ZNW 32 (1933) 149-185; S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città*, Bolonia 1933; H. LECLERCQ, *Métropole:* DACL XI 786-790; DDC I 927-934; VI 872-877; F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge, Mass. 1958; H. CHADWICK, *The Circle and the Ellipse. Rival Concepts of Authority in the Early Church*, Oxford 1959; E. LANNE, *Églises locales et patriarcats à l'époche des grands conciles*, en «Irénikon» 34 (1961) 292-321; W. DE VRIES, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, en «Scholastik» 37 (1962) 341-369; id., *Antiochien und Seleukia-Ktesiphon*, en *Mél. Tisserant*, Roma 1964, 429-450; H. GROTZ, *Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia 325*, Roma 1964; Y. CONGAR - B.-D. DUPUY, *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, trad. cast.: *El episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona 1966; *I Patriarcati orientali nel primo millennio*, Roma 1968. N. JUNG, *Concile*, en DDC III, 1268-80; G. ROETHE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, Stuttgart 1937; M. GOEMANS, *Het algemeene concilie in de vierde eeuw*, Nimega 1945; G. KRETSCHMAR, *Die Konzile der alten Kirche*, en H.J. MARGULL, *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, 75-200; J. HAJJAR, *Le synode permanent dans l'église byzantine des origines au XI^e siècle*, Roma 1962.

La Iglesia local

El rápido progreso de la cristianización de la población del imperio una vez alcanzada la libertad de la Iglesia originó un marcado crecimiento del número de las comunidades cristianas, que siguen siendo Iglesias locales regidas por un solo obispo. La consagración de un sucesor en vida del obispo en funciones, como en el caso de Agustín, es considerada desviación ilícita [1].

1. Cf. PAULINO DE NOLA, *Ep.* 7, 2; AGUSTÍN, *Ep.* 213, 4; además Eusebio HE 6, 11, 1-3, y Teodoreto HE 2, 17, 4-7.

Mientras que en Oriente se impuso el nombre de παροικία como designación de la Iglesia local, en Occidente se mantuvo todavía fluctuante durante mucho tiempo la terminología, puesto que aquí se empleaban también, juntamente con *paroecia,* los términos *ecclesia, territorium, fines episcopatus* y *dioecesis*[2]. La decisión sobre la necesidad u oportunidad de la fundación de nuevas Iglesias locales incumbe por lo regular a los obispos de una provincia eclesiástica. El presupuesto más importante para la nueva fundación es un número suficiente de fieles; el concilio de Calcedonia la vincula expresamente al nacimiento de nuevas ciudades, mientras que los fieles de caseríos y cortijos deben ser atendidos por sacerdotes itinerantes pertenecientes al clero de la comunidad urbana[3].

Así pues, las regiones con numerosas ciudades poseen cifras proporcionalmente elevadas de obispados con escasa extensión territorial, mientras que en regiones con pocas ciudades su territorio es notablemente más extenso. Por consiguiente, en el Occidente latino el primer tipo es característico sobre todo de África septentrional y de la Italia central y meridional, y el segundo lo es de Italia septentrional, de grandes extensiones de las Galias, de Hispania y de las provincias del Danubio y de los Balcanes[4].

Normalmente coinciden los límites de los obispados con los de la administración civil de las ciudades, aunque numerosas desviaciones y disputas de competencia entre obispos vecinos muestran que en este punto no existía una ley rigurosamente obligatoria. Había por tanto también comunidades episcopales en colonias que no gozaban de derechos de ciudadanía, juntamente con obispados en cuyo territorio se ubicaban dos o más ciudades[5]. Eran necesarios grandes esfuerzos para llevar adelante el principio según el cual el obispo estaba restringido, en el ejercicio de sus funciones, al ámbito de su Iglesia local. Los acuerdos sinodales insistían una y otra vez en que un obispo no puede conferir órdenes en otro obispado sin el consentimiento del titular de la provincia

2. Documentación sobre παροικία: *Patristik Greek Lexikon* s v. II D; las designaciones latinas, documentadas en A. SCHEUERMANN, o.c. 1059ss. «Dioecesis» como nombre de la Iglesia local no se halla hasta comienzos del s. V.

3. *Conc. Sardic.*, c. 6; *Conc. Chalc.*, c. 17.

4. J. GAUDEMET, o.c. 324s.

5. Sobre Italia, véase S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città,* Bolonia 1933; sobre las Galias, E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, París ²1966, p. 125-133.

eclesiástica, o en que un obispo no puede consagrar a un candidato que depende de otro obispo[6].

En Occidente no suele intervenir el obispo de Roma en la erección de nuevas Iglesias locales, sino que por lo regular se limita a hacer presente que en dicha erección hay que observar las respectivas disposiciones sinodales. El episcopado africano zanja con absoluta autonomía los múltiples problemas que surgen tocante a la incorporación de Iglesias donatistas locales a la Iglesia católica. En Oriente en cambio se recurre con frecuencia en casos de conflicto a la autoridad civil o interviene ésta por su propia cuenta.

La vinculación de un obispo a una Iglesia local lo obliga a la residencia permanente en su comunidad, de la que sólo puede ausentarse por motivos graves y por regla general no más de tres semanas. Esta obligación de la residencia fue descuidada con frecuencia en el siglo IV por la propensión de más de un obispo a personarse en la corte imperial al objeto de implorar ayuda material para su Iglesia, aunque también a veces para obtener privilegios personales. Por esta razón prohíben los sínodos tales viajes o exigen como condición un permiso escrito dado por el metropolita[7]. El deber ilimitado de atender a su propia comunidad o Iglesia motiva también la prohibición del traslado de un obispo a otra sede, prohibición que la teología de los padres razona con la idea de unas nupcias místicas del obispo con su Iglesia local, que sólo pueden ser disueltas por la muerte. En el transcurso del siglo IV se hace constantemente caso omiso de esta prohibición, pese a las severas sanciones, como la deposición del cargo y la excomunión, lo cual conduce también a violentos conflictos, principalmente en Oriente. Desde comienzos del siglo V se produce una mitigación de la prohibición, reconociéndose motivos de excepción, como el repudio de un nuevo obispo por la comunidad, la imposibilidad de asumir las funciones originada por violencia externa, o necesidades pastorales[8]. Al sínodo provincial compete fallar sobre si en el caso de graves transgresiones se ha de proceder a la deposición

6. J. GAUDEMET, o.c. 328.

7. *Conc. Nicaen.*, c. 16; *Conc. Antioch.*, c. 3; *Conc. Sardic.*, c. 7-8 11-12; *Conc. Carth.* (390) c. 7, (397) c. 56.

8. J. GAUDEMET, o.c. 328; J. TRUMMER, *Mystisches im alten Kirchenrecht. Die geistliche Ehe zwischen Bischof und Diözese,* ÖAKR 2 (1951) 62-75.

del cargo, aunque contra su sentencia tiene el interesado el derecho de apelación a Roma, que decide si el caso ha de transmitirse a otro sínodo para ser examinado de nuevo. En Oriente dispone a veces el emperador por sí mismo la deposición de un obispo [9].

El número creciente de los fieles en las comunidades urbanas y el éxito de la misión entre la población rural introducen a partir del siglo IV algunos rasgos nuevos en la estructura de la iglesia episcopal local. En ciudades mayores, tales como Alejandría, Antioquía, Roma, Cartago, Milán, se hacen necesarios junto a la iglesia episcopal otros edificios cultuales en sectores de la ciudad con gran densidad demográfica. En Roma da esto lugar a las llamadas iglesias titulares, a las que se asignan miembros del clero urbano de Roma para el ejercicio de la cura de almas. Sin embargo, estos *tituli* siguen siendo parte integrante de la única iglesia local romana, sus clérigos siguen perteneciendo al *presbiterium* de la comunidad romana, cuya unidad viene subrayada por el culto celebrado por turno por el obispo romano en las diferentes iglesias titulares [10].

En el Oriente griego se desarrolla para la asistencia de la población rural perteneciente a una iglesia local la institución del χωρεπίσκοπος, del que se ocupan ya los primeros sínodos del siglo IV, como los de Ancira, Neocesarea y Nicea. Sus disposiciones subrayan la total dependencia del corepíscopo con respecto al titular propiamente dicho de la comunidad, único que fija el ámbito de sus funciones. El llamado sínodo de Laodicea (colección de cánones de 343/81 poco más o menos) prohíbe ya que se sigan consagrando corepíscopos y quiere que sean reemplazados por sacerdotes itinerantes, y el sínodo de Seleucia-Ctesifonte sólo permite ya un corepíscopo por cada comunidad eclesial.

En Occidente no se introduce todavía por este tiempo la institución del corepíscopo [11]. En los obispados de las Galias y de la Italia septentrional, con frecuencia de gran extensión territorial, se erigen en los asentamientos rurales muy alejados de la iglesia episcopal, algunos puestos especiales de cura de almas, que a su vez son un centro de culto para los habitantes de pequeñas localidades y granjas del contorno. Tales puestos accesorios no son ciertamente todavía parroquias en el pleno sentido de la palabra, puesto que aún no disponen de bienes eclesiásticos propios y los clérigos que ejercen allí sus funciones no gozan todavía de jurisdicción propia sobre un territorio exactamente delimitado; sin embargo se insinúa ya la evolución hacia la parroquia futura [12].

9. *Conc. Sardic.*, c. 7.
10. G. Matthiae, *Le chiese di Roma dal IV al IX secolo*, Bolonia 1963, p. 54-77.
11. E. Kirsten, *Chorbischof*, RAC II, 1105-14.

La federación metropolitana

Ya desde finales del siglo II podían descubrirse claros indicios de articulaciones territoriales dentro de la Iglesia universal, que se extendían más allá de la iglesia episcopal local. Diversas disposiciones del concilio de Nicea muestran que de aquellos inicios se habían desarrollado claras estructuras organizadas de diferente magnitud. Una de éstas consiste en la reunión de todas las iglesias locales de una provincia civil, para constituir lo que en área de habla griega se llama ἐπαρχία y en el ámbito latino provincia. Sin embargo, este proceso no transcurrió de manera homogénea en el entero territorio de propagación del cristianismo, ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a las causas que lo determinaron.

El concilio de Nicea presupone ya el pleno desarrollo de la provincia eclesiástica o de la unión metropolitana cuando dispone que la consagración de un obispo sea efectuada en la medida de lo posible por todos los obispos de una provincia, y que la confirmación de su elección es de incumbencia del «metropolita» [13]. El nombre de «metropolita» indica ya que este dirigente de una provincia eclesiástica tiene su sede en la metrópoli, es decir, en la capital de la provincia civil. También aquí coinciden en general los límites de la circunscripción eclesiástica y de la respectiva circunscripción de la administración civil. Los sínodos de los siglos IV y V determinan más en concreto las facultades del metropolita: Éste dirige el sínodo episcopal de la provincia, que ha de reunirse dos veces al año para deliberar y tomar acuerdos sobre cuestiones de trascendencia supralocal. Así corresponde al metropolita una cierta función de control sobre la vida eclesiástica reli-

12. Sobre Italia septentrional, G. Forchielli, *La pieve rurale*, Roma 1931; sobre las Galias, E. Griffe, o.c. III, París 1965, p. 260-291.
13. *Conc. Nicaen.*, c. 4.

giosa dentro de la provincia y sobre el ejercicio de las funciones de los obispos, que deben también solicitar de él la aprobación por escrito (las llamadas *litterae formatae)* para una ausencia relativamente larga de su obispado [14]. El sínodo de Antioquía subraya por un lado que el obispo local es independiente en la administración de su obispado, pero por otro lado destaca que al metropolita incumbe la solicitud por la provincia eclesiástica y que sin su asentimiento y el de los demás obispos no puede el obispo local emprender nada que vaya más allá de su propio territorio [15]. Aquí aparece claro que nunca se logró sin dificultades el equilibrio entre los derechos del obispo local y las medidas del sínodo provincial, que habían de ser adoptadas colegialmente.

La estructura metropolitana se impuso primeramente y también en gran escala en el Oriente griego, exceptuado Egipto, que ya en fecha temprana representa un gran ámbito eclesiástico, en el que todos los obispos del país, así como los de Libia y la Pentápolis, están sometidos al obispo de Alejandría inmediatamente y sin el grado intermedio del metropolita. En el Occidente latino el proceso es aún menos homogéneo. El África septentrional [16] acusa ya en fecha temprana ciertas diferenciaciones, en cuanto que el rango del metropolita, que aquí se llama primado, corresponde al obispo de la provincia que por sus años de consagración lleva más tiempo prestando sus servicios y que por tanto no necesita tener su sede en la capital de la provincia. Aparte de esto, el obispo de Cartago ocupa también una posición especial, pues además de ser siempre primado de la provincia *proconsularis,* en tanto que primado *totius Africae* convoca y dirige los concilios plenarios africanos dotados de especiales prerrogativas.

En cambio, la estructura metropolitana no existe en absoluto en el ámbito de la diócesis civil de Italia suburbicaria con 10 provincias y las islas de Sicilia y Córcega, cuyos obispos, relativamente numerosos, están subordinados directamente al obispo de Roma, lo que les obliga a la asistencia a los sínodos romanos. En Italia septentrional aparece por primera vez el obispo de Milán [17] como metropolita de una provincia eclesiástica que abarca

14. J. Gaudemet, o.c. 381. 15. *Conc. Antioch.*, c. 9.
16. G. Bardy, *Afrique,* DDC I, 293-307.
17. P. Batiffol, *Cathedra Petri,* París 1938, p. 41-54.

varias provincias civiles. Esto está relacionado primeramente con la importancia que había alcanzado Milán en el ámbito civil, en tanto que residencia de la corte imperial (desde Diocleciano) y sede del *vicarius* para la administración de la Italia annonaria, y en segundo lugar también está relacionado con la situación demográfica de la región, que tiene muchas menos ciudades que el sur y que el territorio circumromano. De la misma manera, el escaso número de ciudades en las provincias de Venecia, Istria, Recia y Nórica dio lugar a que el obispo de Aquilea (desde 425 poco más o menos) viniera a ser el único metropolita de esta extensa zona [18].

En la vecina Panonia recayó un primacía de hecho sobre el obispo de Sirmio, que fue también temporalmente residencia de la corte imperial y sede de un *praefectus praetorio,* aunque la evolución en sentido de la estructura metropolitana fue luego coartada por la invasión de los bárbaros. En las otras diócesos políticas de los Balcanes pudo desarrollarse plenamente esta estructura, en Tracia desde el principio, porque aquí reinaba siempre el estilo de la Iglesia oriental, en Dacia desde que la región perteneció a la parte oriental del imperio (395) [19].

En las Galias vuelve a percibirse claramente la adaptación de la organización eclesiástica a las circunscripciones de la administración civil. Con algunas variantes, las capitales de provincia vienen a ser aquí desde finales del siglo IV al mismo tiempo sede del metropolita. Así el metropolita de la Narbonensis prima residía en la capital de provincia, Narbona, pero cuando la ciudad de Arles, después de 392, fue designada sede de la prefectura gálica, el obispo de Arles reivindicó la dignidad metropolitana [20].

Acerca de la Hispania del siglo IV faltan claros testimonios de fuentes sobre la evolución de la organización eclesiástica del país. El concilio de Elvira de comienzos del siglo, al que asistieron 19 obispos, principalmente de las regiones meridionales, conoce una *prima cathedra episcopatus,* por lo cual se ha de entender más bien la sede del obispo con más años de consagración, aunque no se le

18. H. Leclercq, *Aquilée,* DACL I 2655.
19. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes,* París 1918, p. 364-376.
20. E. Griffe, o.c. II 137-146.

atribuyen prerrogativas metropolitanas. Sólo después de mediados del siglo V encontramos también en Hispania algunos rasgos concretos de la estructura metropolitana. La situación especial de la Iglesia hispana bajo los visigodos indujo a su episcopado a apoyarse más fuertemente en Roma y recibir de allí directrices canónicas. Sólo en el siglo VI comienza la gran época de los sínodos provinciales hispanos [21].

También en la provincia eclesiástica coinciden las más de las veces los límites con los de la respectiva unidad de la administración civil, pero Inocencio I subraya expresamente que una nueva división de las provincias civiles en Siria no debe acarrear necesariamente la corrección de la organización eclesiástica [22]. Cuando el emperador Teodosio II elevó por cuenta propia a Berito (Beirut) a la categoría de metrópoli eclesiástica y le adscribió seis iglesias locales de la anterior provincia eclesiástica de Tiro, ello dio lugar a una larga disputa, con la que hubo de ocuparse todavía el concilio de Calcedonia. Éste reprobó la medida imperial, y reclamó para sí la competencia en semejantes decisiones [23].

Las grandes circunscripciones eclesiásticas

Finalmente, el concilio de Nicea conoce todavía una forma de división eclesiástica en grandes territorios, en la que se reúnen todas las Iglesias orientales de un ámbito geográfico mayor o de una unidad administrativa civil superprovincial bajo el obispo de la ciudad más importante de este ámbito. El canon 6 de este concilio cita nominalmente tres de estas grandes divisiones: Al obispo de Alejandría se le confirma el antiguo «derecho consuetudinario» que le confiaba la suprema dirección de todas las iglesias locales de Egipto, Libia y la Pentápolis; el mismo «uso» se reconoce en el caso del obispo de Roma; de la misma manera hay que respetar los privilegios de Antioquía. Es cierto que en los dos últimos casos falta una delimitación del ámbito geográfico dentro del cual tienen vigor estos plenos poderes del obispo de Roma o del de Antioquía,

21. D. MANSILLA, *Orígenes de la organización metropolitana en la Iglesia española*, HS 12 (1959) 1-36; sobre Elvira, J. GAUDEMET, DHGE 15, 317-348 (bibliogr.).
22. INOCENC., *Ep.* 24, 2.
23. *Conc. Chalc.*, c. 12.

como también llama la atención la vaga formulación a los «privilegios» de Antioquía. Sin embargo, el texto y el contexto del canon dan a conocer claramente que también en estos dos casos se trata de una forma de organización que va mucho más allá del marco de una unión metropolitana, a la que, sin embargo, no se da todavía una denominación especial. En la discusión sobre el contenido del canon 5 desempeñó también su papel la postura del obispo de Jerusalén. Cierto que en atención al pasado eclesiástico de su ciudad se le asigna un rango honorífico; sin embargo, se subraya expresamente su subordinación al metropolita de Cesarea de Palestina. Así pues, el concilio de Nicea reconoció fundamentalmente con su canon 6.° grandes divisiones eclesiásticas que más tarde se llamarían «patriarcados» [24].

Su evolución registra un proceso relativamente largo, cuyo desarrollo estuvo determinado por varios factores. En primer lugar, tanto cronológicamente como también por su importancia intrínseca, hay que mencionar el significado político y económico de las tres ciudades de Alejandría, Antioquía y Roma, cuyos obispos locales vinieron a ser los dirigentes de estas grandes divisiones eclesiásticas. Este factor había determinado ya en cierto grado el camino de la temprana misión cristiana, cuando los primeros misioneros trataron de asentarse precisamente en los grandes centros políticos del Mediterráneo y en las comunidades allí fundadas hallaron las bases para la labor misionera en la región dependiente de dichas ciudades [25]. La conciencia de unidad de las comunidades de Siria, Egipto, Italia central y meridional, que surgió espontáneamente de sus relaciones misioneras, fomentó aún más su reunión y organización en unidades mayores. Esta adaptación de la organización eclesiástica a la división administrativa existente en el imperio, que en la práctica apenas ofrecía otra alternativa, fue incluso la única y absoluta motivación para la erección del cuarto patriarcado, el de Constantinopla, cuando el sínodo de 381 reconoció su nuevo rango al obispo de la capital del imperio oriental, «porque su ciudad es la nueva Roma» [26]. Con todo, otras poste-

24. H. CHADWICK, *Faith and Order at the Council of Nicaea. A Note on the Ground of the 6th canon*, HTR 53 (1960) 171-195.
25. Véase vol. I 120-125 239-241, y F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity* 4s.
26. *Conc. Const.*, , c. 3.

riores transformaciones en la organización del ámbito político no acarrearon automáticamente modificaciones paralelas de las estructuras eclesiásticas. Tampoco cuando con la reforma del imperio por Diocleciano fue abolida la anterior autonomía administrativa de Egipto y el país fue incorporado a la diócesis política de Oriente y sometido a su *vicarius* en Antioquía, se varió ya en Nicea la consolidada organización eclesiástica de Egipto [27].

Ahora bien, la evolución de los patriarcados sufrió también la influencia de un nuevo factor resultante de la peculiaridad racial y consiguientemente lingüística y cultural de aquellas regiones en las que surgieron articulaciones eclesiásticas mayores. Este factor no sólo contribuyó a que surgiera un patriarcado propio en el ámbito cultural egipcio y sirio respectivamente, sino que además vino a ser una de las causas de que tanto en el ámbito lingüístico propiamente griego como en el área latina sólo se impusiera su propio gran patriarcado, aunque existieran con anterioridad varias diócesis políticas con carácter de unidades administrativas mayores. También en estos ámbitos había inicios de varias divisiones suprametropolitanas, como lo da a entender el concilio de 381, que consideraba como unidades los episcopados de las diócesis de Asia, el Ponto y Tracia [28].

Sin embargo, el ulterior desarrollo en forma de zonas autónomas de organización eclesiástica con sus capitales en Éfeso, Cesarea y Heraclea respectivamente, fue paralizado en Calcedonia, que en el canon 28 somete estas regiones a la sede de Constantinopla. En el hecho de que el concilio llame, a pesar de todo, exarcas a los obispos de estas tres ciudades, puede verse un residuo de esta paralizada evolución [29]. En el ámbito del patriarcado latino único puede descubrirse un inicio de Iglesia particular mayor únicamente en África, donde el obispo de Cartago, en tanto que primado *totius Africae* y dirigente del concilio plenario norteafricano, desempeña en cierto sentido las funciones de supermetropolita. Tocante a esta evolución habrá que tener presente tanto la importancia político-cultural de Cartago como su función de base de

27. F. Dvornik, o.c. 9s. Entre 380 y 382 vuelve a ser Egipto distrito administrativo autónomo.

28. *Conc. Const.* I, c. 2.

29. *Conc. Chalc.*, c. 9 17.

misión para la cristianización de las provincias norteafricanas. La irrupción de los vándalos puso término a esta autonomía relativa de la Iglesia del África septentrional y condicionó su vinculación más estrecha a Roma. Los vicariatos latinos de Tesalónica y Arles quedan aquí fuera de consideración al igual que el «patriarcado» de Aquilea, dado que sus titulares ejercían sus prerrogativas, con frecuencia sólo pasajeramente, por encargo directo de Roma o, como el obispo de Aquilea (al igual que el de Milán y el de Ravena), eran sólo, a fin de cuentas, metropolitas de una provincia eclesiástica, aunque de gran extensión [30].

Las especiales circunstancias políticas en que vivían los cristianos de Armenia y de Persia condicionaron, también fuera de las fronteras del imperio, la formación de dos complejos eclesiásticos mayores, que en cuanto a su estructura deben equipararse de hecho a los patriarcados de la Iglesia oriental. Cierto que la Iglesia armenia mantuvo en los primeros decenios de su existencia estrechas relaciones con Cesarea de Capadocia, donde Gregorio el Iluminador, tras abrazar el cristianismo, lo difundió entre su pueblo. La conversión en común del rey Trdat y de la mayoría de la nación propiciaron en fecha temprana el desarrollo de una Iglesia nacional bajo un super-obispo propio, que a partir del siglo v viene designado como *katholikos*. La presión del poderoso vecino persa que grava sobre los reyes armenios induce a éstos a aflojar más y más los vínculos que ligan a su Iglesia con el Occidente, y la progresiva e incontenible sumisión de Armenia por los persas restringe casi totalmente los contactos con la cristiandad occidental, precisamente en la época de los grandes concilios del siglo v. Así la definitiva desvinculación e independencia de la Iglesia armenia no fue debida a esfuerzos propios, sino consecuencia de acontecimientos políticos, a los que se vio sometida la nación armenia [31]. En Persia, los comienzos del papel de dirigente de primera fila del obispo de Seleucia-Ctesifonte se remontan sin duda al siglo IV; el sínodo del año 410, bajo el obispo Isaac, asignó a éste la jurisdicción sobre el episcopado persa, y el sínodo de 424

30. Sobre Tesalónica y Arles, véase el cap. siguiente, acerca de Siricio, Inocencio, Zósimo, Bonifacio y León I. Sobre Aquilea, véase H. Schmidinger, MIÖG 60 (1952) 335-354 y H. Fuhrmann, ZSavRGkan 40 (1954) 43-61.

31. F. Tournebize, *Arménie*, DHGE IV 298-303; G. Amadouni, *L'Autocéphalie du Katholicat Arménien*, en *I patriarcati orientali*, Roma 1968, 141-165.

confirmó y precisó su posición en el sentido de independencia respecto de cualquier otra autoridad eclesiástica [32].

Para el desarrollo y justificación de los patriarcados de Oriente se hizo valer en fecha relativamente tardía un nuevo factor que más tarde tendría gran importancia, a saber, el origen apostólico de las principales sedes episcopales, o el principio petrino de la fundación de las Iglesias. En el concilio de Nicea era todavía tan escaso el peso de este principio, que, como ya hemos indicado, al obispo de Jerusalén sólo se le reconoció un «rango honorífico». También el obispo Cirilo (hacia 348-386) invocó en vano el carácter apostólico de su sede a fin de lograr una elevación de su rango; tampoco su sucesor Juan (386-417) logró desvincularse de la unión metropolitana de Cesarea [33]. Sólo la tenacidad y habilidad del obispo Juvenal (422-458) consiguió, tras un primer intento sin resultado en Éfeso (431), que el concilio de Calcedonia (451) reconociera la sede patriarcal de Jerusalén y su jurisdicción sobre toda Palestina; también en este caso el punto crucial de su argumentación fue precisamente la fundación apostólica de la comunidad de Jerusalén, que además, decía, tenía el privilegio de ser el lugar de la resurrección de Cristo [34]. Mientras que en un principio el papa León I había censurado severamente el proceder de Juvenal en Éfeso — pues habría trabajado con documentos espurios —, en su ulterior correspondencia con Juvenal cubrió el asunto con el velo del silencio [35].

El principio del origen apostólico desempeñó también cierto papel en la interminable disputa entre el patriarcado de Antioquía y el episcopado de la isla de Chipre acerca de la independencia eclesiástica de ésta [36]. Los obispos antioquenos hacían derivar a todas luces de los privilegios que les habían sido confirmados en

32. Cf. además de W. DE VRIES, *Mél. Tisserant*, y W.F. MACOMBER, *The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon*, en *I Patriarcati orientali*, 179-200, todavía J.-M. FIEY, *Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Eglise syrienne orientale*, OrSyr 12 (1967) 3-22. La llamada *Crónica de Arbela* no se puede ya aducir como fuente acerca de esta evolución, cf. J. ASSFALG, OrChr 50 (1966) 19-36, y J.-M. FIEY, OrSyr 12 (1967) 265-302.

33. Sobre Cirilo: Sozóm. HE 4, 25, 2; sobre Juan: JERÓNIMO *C. Joann. Hieros.*, c. 37.

34. Cf. sobre todo E. HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 209-279.

35. Censura de León I a Juvenal: *Ep.* 119, 4; la correspondencia ulterior: *Ep.* 139 y 159.

36. Véase R. JANIN, Chypre: DHGE XII 791-810.

Nicea y de la pertenencia política de la isla a la diócesis de Oriente, la subordinación de dicha isla a la autoridad de Antioquía. Tanto el obispo Alejandrio — que indujo al papa Inocencio I (402-417) a dirigir una carta a los chipriotas, en la que los exhortaba a la observancia de los cánones — como también Juan de Antioquía (420-441), insistieron en el derecho de su sede a consagrar al metropolita de la isla, pero el concilio de Éfeso decidió que se conservase la usanza existente, a saber, que fueran los obispos de la isla quienes consagraran al metropolita electo [37]. Cuando el patriarca Petros exigió de nuevo hacia 488 la subordinación de Chipre, haciendo notar que la isla había recibido la fe de Antioquía, que era una fundación apostólica, los obispos chipriotas tuvieron la oportunidad de aprovechar con ventaja en su favor este argumento. El descubrimiento del presunto sepulcro del apóstol Bernabé el año 488 demostró rotundamente el origen apostólico y por consiguiente la igualdad de rango de las iglesias de Chipre y Antioquía. Acto seguido, el emperador Zenón aseguró a la isla — *con toda una serie de distinciones para el arzobispo* — la definitiva independencia, que más tarde se llamó autocefalía [38].

Roma ha sostenido con el mayor ahínco el principio del origen apostólico de las sedes patriarcales como base de las grandes divisiones eclesiásticas. Si bien la importancia política de Roma pudo ejercer cierto influjo en su ascenso eclesiástico en el período preconstantiniano, sin embargo en las respectivas declaraciones de sus obispos desempeña tan poco papel como en los otros escritores anteriores a Calcedonia [39]. Cuando el rango político de Constantinopla se hizo valer como argumento para justificar una elevación del rango de su obispo, constantemente se empleó el principio petrino contra esta argumentación «política». Así lo hizo primeramente el papa Dámaso, que sólo reconoce las sedes verdaderamente «petrinas» de Roma, Alejandría y Antioquía [40], luego Bonifacio I, que protestó contra un edicto del emperador Teodosio II

37. INOCENCIO I, *Ep.* 24; *Conc. Ephes.* c. 8, Mansi 4, 1465-70.

38. Relato sobre el hallazgo de las reliquias de san Bernabé: THEOD. Lector HE 2, 2; cf. H. DELEHAYE, *Saints de Chypre*, AnBoll 26 (1907) 235ss.

39. La afirmación del can. 28 de Calcedonia: «los padres habían reconocido sus privilegios a la sede de la antigua Roma porque esta ciudad era la ciudad imperial», no se puede documentar con ningún texto.

40. Como consta en el llamado *Decretum Gelasianum:* PL 13,374.

(421), que reconocía a Constantinopla los privilegios de la antigua Roma [41], y en fin León I, y sobre todo Gelasio I, que en el principio petrino de la fundación de Iglesias no sólo hallaban el arma más poderosa contra las pretensiones de Constantinola, sino que por razón de la especial relación de Pedro con la comunidad romana se veían también legitimados para entender a Roma en un sentido muy específico como *la* sede apostólica y a sí mismos como herederos de los privilegios de Pedro [42].

La fuerza de la idea de la apostolicidad se ve todavía confirmada por el hecho de haber ejercido su influjo incluso sobre Bizancio. A partir del siglo VII se designa cada vez más a Constantinopla como «apostólica», en un principio quizá de resultas de la discusión en torno al título de «Patriarca ecuménico», y luego con más fuerza en el transcurso de la controversia iconoclasta. En el siglo IX viene apoyado el carácter del *thronos* constantinopolitano con la tesis de que este trono es heredero de Éfeso y por tanto del apóstol Juan, y luego recurriendo a la leyenda del apóstol Andrés, que por medio de su discípulo Estaquio habría sido el origen de la cristianización de Bizancio y cuyas reliquias se veneraban ya desde el siglo IV en la iglesia de los apóstoles. Con esto quedaba despejado el camino para la teoría de la pentarquía, según la cual serían cinco los patriarcas instituidos por el Espíritu Santo, los cuales, en tanto que sucesores de los apóstoles y pastores supremos, deberían dirigir la Iglesia con igualdad de rango [43].

Los patriarcados de Oriente representan sin género de duda un elemento pluralista en la estructura y organización de la antigua Iglesia. Este pluralismo nació espontáneamente de diversos presupuestos y factores. Roma no ha tratado nunca en manera alguna de eliminarlo, sino que lo ha reconocido sistemáticamente allí donde podía apoyarse en su origen apostólico. Ahora bien, con este pluralismo se daba también la posibilidad de múltiples tensiones y conflictos, sobre todo, como en el caso de Roma, cuando un patriarca creía deber entender su origen eminentemente apostólico como encargo de dirección dentro de la Iglesia universal. Las vicisitudes de estas tensiones y conflictos forman parte desde entonces de los temas más agitados en la historia de la Iglesia.

41. Bonif. I, *Ep.* 14 15.
42. Véase el cap. siguiente, sobre León I y Gelasio.
43. F. Dvornik, o.c. cap. 4 6 7.

Asambleas eclesiásticas

La asamblea eclesiástica llamada concilio o sínodo [44], institución conocida ya desde la época preconstantiniana, fue desarrollada y completada con nuevas formas en el siglo IV. En Nicea se fija el plazo para la celebración del sínodo provincial: dos veces al año, al comienzo de la cuaresma y en otoño, deben reunirse todos los obispos de una provincia eclesiástica para deliberar sobre cuestiones de disciplina eclesiástica. La observancia de esta prescripción fue inculcada más tarde repetidas veces con constante referencia a la decisión del concilio de Nicea [45]. Al metropolita corresponde invitar al sínodo, del cual ostenta también la presidencia. Se inculca apremiantemente el deber de participación de todos los obispos y se sanciona con penas la ausencia injustificada [46]. El objeto de las deliberaciones es principalmente el orden disciplinario y litúrgico de las comunidades de la provincia, el examen de la legitimidad de las elecciones de obispos acontecidas y la erección de nuevos obispados o división de los ya existentes.

El concilio provincial está en funciones en los siglos IV/V dondequiera se halla establecida la organización metropolitana, siendo a todas luces más corriente en Oriente que en Occidente; se celebran estos concilios en África septentrional, en las Galias y, prescindiendo del siglo V, también en Hispania, aunque no en Italia, donde no les permitieron prosperar las formas interprovinciales de las asambleas eclesiásticas. Puesto que se trata del ínfimo estadio sinodal, no intervienen en él las instancias públicas, ni en su convocación ni en la ejecución de sus acuerdos. Aunque el sínodo provincial tiene ciertos rasgos en común con las dietas provinciales del Estado, no pueden considerarse éstas como origen

44. Cf. A. Lumpe, *Zur Geschichte der Wörter concilium und synodus in der antiken Latinität*, AHP 2 (1970) 1-21.
45. Conc. *Nic.*, c. 5; *Conc. Antioch.*, c. 20; *Conc. Chalc.*, c. 19; *Conc. Regense* (439), c. 8; *Conc. Araus.* (441), c. 28 (29); León I, *Ep.* 14, 7.
46. *Conc. Laodic.*, c. 40; *Conc. Chalc.*, c. 19; *Conc. Carth.* (401), c. 10; *Conc. Arel.*, II c. 19.

de la institución eclesiástica; dado que tales sínodos existían ya en tiempos de persecución y el hecho era además cosa obvia y natural, tal origen resultaba improbable e innecesario. En cambio, la análoga institución profana debió de ejercer algún influjo en el desarrollo del «orden del día» de los sínodos de los siglos IV/V, y por tanto en cierto modo en el procedimiento seguido en la celebración de las sesiones, en el papel del presidente y en el modo de las votaciones. Por su eminente capacidad de funcionamiento debida al restringido número de los participantes, a la homogeneidad del ámbito geográfico, a la facilidad de abarcar las cuestiones y a la frecuencia y regularidad de tales reuniones, los antiguos sínodos provinciales tuvieron gran importancia para la organización de la vida eclesial cotidiana de las comunidades.

La organización más madura de un sínodo que abarca a varias provincias eclesiásticas está representada por el concilio plenario de la Iglesia norteafricana, que debía tener lugar una vez al año, con lo cual adoptó el principio de periodicidad del sínodo provincial [47]. Todas las provincias eclesiásticas de África del norte debían enviar a este concilio plenario por lo menos tres representantes, que eran elegidos de entre los miembros del sínodo provincial [48]. Bajo la presidencia del obispo de Cartago, el concilio plenario se ocupaba sobre todo de las cuestiones que afectaban directamente a toda la Iglesia de África septentrional, aunque también podía pronunciarse sobre problemas de la Iglesia universal y hasta ser convocado para una asamblea extraordinaria por motivos importantes [49]. Los concilios plenarios africanos se hicieron notar por su gran firmeza y personalidad en la disputa con la Iglesia donatista, en el enjuiciamiento del pelagianismo y en la discusión con Roma sobre los derechos de la Iglesia africana.

Los sínodos convocados por el obispo de Alejandría son concilios de la entera Iglesia de Egipto, que no conoce divisiones metropolitanas. Por tal razón toman parte en ellos todos los obispos del país, de Libia y de la Pentápolis, aunque no se reúnen periódicamente, sino cuando lo estima oportuno el obispo de Alejandría. También Antioquía conoce concilios interprovinciales, aunque no parece haber estado fijado exactamente el círculo de los participantes en tales concilios ni haberse celebrado éstos en plazos periódicos regulares.

47. *Breviar. Hippon.* c. 5 (*Carth.* 397); *Cod. eccl. afr.*, c. 73 (*Carth.* 401).

48. *Cod. eccl. afr.* 14 y 127 (*Carth.* 418, 419). De la provincia de Trípoli sólo se exige un representante, dado el escaso número de obispados.

49. *Cod. eccl. afr.* 94 y 95.

Un puesto claramente especial entre todos los concilios interprovinciales corresponde al sínodo romano [50], que representa la asamblea eclesiástica de todos los obispados que están subordinados al obispo de Roma como único metropolita de la Italia suburbicaria. Este sínodo se ocupa no sólo de las cuestiones que conciernen a los obispados de esta zona, sino que además se pronuncia deliberadamente sobre casos y problemas que interesan primariamente a otros sectores de jurisdicción eclesiástica, como, por ejemplo, la cuestión donatista, el caso de Atanasio en los sínodos de 340 y 353, el cisma antioqueno en varios sínodos bajo el papa Dámaso (368, 377, 382), el asunto del Crisóstomo bajo el papa Inocencio, y finalmente la cuestión de Nestorio bajo Celestino (430) y el sínodo de Éfeso de 449 bajo León I. Aquí se deja sentir el marcado papel del obispo romano, que en tanto que presidente utiliza el sínodo romano como marco y forum para decisiones que quiere que sean consideradas como obligatorias incluso para zonas eclesiásticas que se hallan fuera de su propio distrito metropolitano.

También en Italia septentrional aparecen los concilios interprovinciales — bajo la dirección de los metropolitanos de Milán (Ambrosio), de Aquilea y más tarde también de Ravena — como la forma normal de asamblea eclesiástica. Si bien en las Galias, pese a algunas tentativas, no pudo imponerse ninguna capital eclesiástica del rango, por ejemplo, de Cartago, sin embargo también aquí alcanzan importancia desde fines del siglo IV los sínodos que abarcan a varias provincias eclesiásticas, como lo demuestran las asambleas de Valence (375), Burdeos (384), Turín (398/400), Riez (439), Orange (441) y Vaison (442) [51].

50. Véase, además de G. ROETHE (bibliogr.), H. MAROT, *Les conciles romains des IV^e et V^e siècles* en *L'Eglise et les églises 1054-1954*, Mélanges L. Beauduin I, Chevetogne 1954, 209-240.

51. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I² 340-348: *Les conciles interprovinciaux;* J. GAUDEMET, *La législation des conciles gaulois du IV^e siècle* en *Proceedings of the Third Internat. Congress of Medieval Canon Law*, Estrasburgo, sept. 1968, Ciudad del Vaticano 1971, 1-13.

Tanto los concilios interprovinciales que se reúnen con regular periodicidad, como también los extraordinarios, son convocados, con pocas excepciones, por el obispo de la respectiva capital eclesiástica. En cambio, la convocación de las grandes asambleas eclesiásticas a las que se invita al episcopado de una parte del imperio o al del imperio entero, es cursada directamente por el emperador, las más de las veces por su propia iniciativa, y a veces a petición del obispo romano [52]. El primer ejemplo de convocación imperial lo ofrece ya el sínodo de Arles del año 314, al que Constantino I invitó a todos los obispos de su esfera de soberanía [53]. Que los emperadores entienden la convocación como verdadero y propio acto de la voluntad soberana resulta especialmente claro del hecho de imponer sanciones en casos de no comparecencia de obispos; los emperadores esperaban por tanto no sólo gratitud por un apoyo que otorgaban a la Iglesia, sino también obediencia a sus mandatos. No sólo crean los presupuestos técnicos para la reunión del concilio, que en todo caso habrían exigido un esfuerzo excesivo a la Iglesia, sino que además fijan la fecha, determinan el círculo exacto de participantes y en cierto modo también el objetivo de las deliberaciones conciliares. Si bien no hay ley secular o eclesiástica que establezca el derecho imperial de convocación, sin embargo en esta época no es discutido por ningún concilio ni por ningún pontífice romano, y algunos de éstos lo reconocen expresamente, por ejemplo León I, que tras la catástrofe del sínodo de Éfeso de 449 ruega al emperador Teodosio II que «ordene» la reunión de un nuevo concilio [54]. El interés del emperador en el concilio por él convocado se extiende también al transcurso de las deliberaciones, de las que se esperan resultados concretos. Por eso está el emperador representado regularmente en el concilio por altos funcionarios, que si bien no ostentan la presidencia, cuidan del desarrollo ordenado de los debates y vuelven a poner en marcha discusiones que habían quedado estancadas [55]. Sin embargo, se respeta en principio la

52. F. Dvornik, *Emperors, Popes and General Councils*, DOP 6 (1951) 3-23; A. Mozzillo, *Dei rapporti tra gli imperatori ed i concili ecumenici da Costantino a Giustiniano*, «Archivo Giuridico» 147 (1954) 105-128.

53. Véanse como ejemplo las invitaciones del emperador para Arles en H. von Soden, *Urkunden*, n.º 14 y 15.

54. *Ep.* 43.

55. Especialmente en Calcedonia, véase antes, cap. 7.

libertad de palabra y de decisión de los obispos en las cuestiones debatidas, aparte de la intervención autoritaria del emperador Constancio, que en los sínodos de Arles (353) y de Milán (355) quiere forzar la condenación de Atanasio mediante amenazas y con violencia física [56]. Que los emperadores confirmen los acuerdos de los grandes concilios y les confieran fuerza de ley incluso en el ámbito secular, es después de todo la cosa más normal [57].

En realidad, los acuerdos de los concilios no adquieren vigor dentro de la Iglesia por la confirmación imperial, sino por el concilio mismo. El papa no participa personalmente en ningún concilio fuera de Roma, sino que se hace representar por sus legados. Si los participantes en los concilios le comunican el resultado de las deliberaciones, no lo hacen en primer lugar para que sea el papa quien les confiera fuerza jurídica [58]. Sólo a partir del siglo V aparecen indicios de una nueva evolución. Después de los sínodos de Cartago y Mileve (416, 417) solicitan de Roma los obispos africanos la confirmación de sus acuerdos a fin de granjearles más prestigio; Roma reivindica cada vez más para sí el derecho de examinar las decisiones conciliares y, dado el caso, de desautorizarlas por contradecir a la inteligencia de la tradición y de la fe de la Iglesia. León I se considera ya sin rodeos como la instancia que está por encima del concilio y de la que éste recibe su autoridad [59].

Un nuevo tipo de sínodo se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo IV en Constantinopla, en el que los obispos que se hallaban a la sazón en la capital del imperio se reunían, sin duda las más de las veces por incitación del emperador, con el obispo local para deliberar sobre importantes acontecimientos o problemas de la Iglesia. Como en tales casos recaía la presidencia sobre el obispo de la capital, tal sínodo episcopal, que recibía el nombre de σύνοδος ἐνδημοῦσα, vino a ser un factor importante del desarrollo de la autoridad de la sede episcopal de Constanti-

56. V. antes, cap. III.

57. Sobre Nicea, Rufino HE I 5; encarecido por el Cod. Theod. 16, 5, 38; 16, 11, 2; Constantinopla (381): Cod. Theod. 16, 1, 3; Éfeso: Mansi VII 495; Calcedonia: Cod. Just. 1, 3, 23.

58. Los cánones de Nicea ni siquiera le fueron presentados; los acuerdos de los sínodos de Arles y Sárdica se le comunican para que los haga públicos.

59. *Ep.* 44-45, 47-48, 50-51, 103, 105, 120, 146-149.

nopla y, en una evolución ulterior, un importante órgano en la constitución de la Iglesia bizantina [60].

XV. Evolución del primado romano desde Milcíades a León I

FUENTES: Cartas de los papas: PL 13 20 50 54; la mayoría de cartas de Celestino I, Bonifacio I, Sixto III y León I en la nueva edición de E. Schwartz, en ACO. Las cartas sobre el vicariato de Tesalónica en C. Silva-Tarouca (dir.), *Collectio Thessalonicensis*, Roma 1937; Duchesne LP; C.H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta Iuris antiquissima* I-II, 3, Oxford 1930.

BIBLIOGRAFÍA: H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter* I, Friburgo 1900, 1-79; J. Chapman, *Studies on the Early Papacy*, Londres 1928; P. Batiffol, *La paix constantinienne*, París [4]1929; id., *Le siège apostolique 359-451*, París [3]1924; id., *Cathedra Petri*, París 1938; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* I, Tubinga 1930; J. Haller, *Das papsttum* I, Stuttgart [2]1950; F.X. Seppelt, *Geschichte der Päpste* I, Munich [2]1954; M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952; H. Marot, *Les conciles romains des IV^e^ et V^e^ siècles et le développement de la primauté*, en «Istina» 4 (1957) 435-462; J. Meyendorff, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine*, ibid. 463-482; G. Jouassard, *Sur les décisions des conciles généraux des IV^e^ et V^e^ siècles dans leur rapport avec la primauté*, ibid. 485-496; A. Rimoldi, *L'apostolo San Pietro fondamento della chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al concilio di Calcedonia*, Roma 1958; M. Maccarrone, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali*, Espoleto 1960; V. Monachino, *Il primato nella controversia ariana*, en *Saggi storici intorno al papato*, Roma 1959; id., *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche; Il papato tra Bizantini e Langobardi*, en *I papi nella storia* I, Roma 1961, 57-254; id., *Il primato nello scisma donatista*, en AHPont 2 (1964) 7-44; C. Falconi, *Storia dei papi e del papato* I: *La nascita del papato nel declino del impero*, Roma 1967; M. Maccarrone, *San Pietro in rapporto a Cristo nelle più antiche testimonianze*, Roma 1968; W. Marschall, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*, Stuttgart 1971; P.-P. Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, Stuttgart 1972.

60. Cf., además de J. Hajjar, R. Potz, *Patriarch und Synode in Konstantinopel*, Viena 1971, p. 17-31.

Ya en la época preconstantiniana de la historia de la Iglesia se había desarrollado una jerarquía de la comunidad romana y de sus dirigentes dentro de la Iglesia universal, jerarquía que apareció con especial claridad bajo Víctor I y Esteban I [1]. Para la ulterior evolución de tal reivindicación de primacía debió tener importancia decisiva la posición que adoptara a este respecto la institución imperial una vez hecha cristiana, a la que se reconoció también un puesto especial, motivado por razones religiosas, en la Iglesia del imperio en vías de formación. Cuando el año 313 el emperador Constantino recusó la solicitud de los donatistas de hacer sustanciar por un tribunal secular su disputa con el obispo de Cartago, Ceciliano, y remitió el asunto a un tribunal episcopal bajo la dirección del obispo romano Milcíades (311-314) [2], no fue esto ni una intervención injustificada del emperador en asuntos internos de la Iglesia ni, viceversa, el reconocimiento de un derecho primacial romano, sino que se limitó a tener en cuenta el hecho de una primacía de la sede romana reconocida en la Iglesia latina; a esta misma idea respondía también el trato preferente dado a la comunidad romana, tal como se manifestó, por ejemplo, en la donación del palacio de Letrán para residencia episcopal, en el fomento de los edificios eclesiásticos y especialmente en la erección de la basílica de San Pedro por el emperador.

Ahora bien, como no reconocieran los donatistas el fallo del tribunal episcopal, el emperador se creyó autorizado, en aras de la paz, a convocar en Arles por propia iniciativa, aunque sin contradicción por parte de la Iglesia, un sínodo de los obispos de su esfera de soberanía (314), en el que el papa Silvestre (314-355) estuvo representado en las personas de dos presbíteros y de dos diáconos. La ausencia del obispo de Roma se explica sin dificultad por los apremiantes quehaceres que le planteaba el cargo que acababa de asumir en Roma. Sin embargo, los sinodales mismos saben de una precedencia de la sede romana, puesto que ante todo comunican a Silvestre los resultados de sus deliberaciones,

1. Véase tomo I cap. XXVI.

2. Carta de Constantino a Milcíades: Eusebio HE 10, 5, 18-20; sobre el aspecto jurídico del caso cf. H.U. Instinsky, *Kaiser Konstantin und das Gericht des Bischofs Miltiades in Rom*, en *Bischofsstuhl und Kaiserthron*, Munich 1955, p. 59-82.

dando como razón que la Iglesia universal debía ser informada de ello desde Roma; veían por tanto en Roma un como departamento central de información para las otras Iglesias. El hecho de que se dirigieran a Silvestre llamándole *gloriosissime papa* no autoriza a ver aquí un título oficial conferido al papa por el emperador, con el que éste hubiese situado ya entonces al obispo de Roma en el rango de los *gloriosissimi* del mundo, sino que es más bien sugerencia y prueba del carácter de confesor del papa en la persecución de Diocleciano [3].

En la fase temprana de la disputa arriana destaca sorprendentemente muy poco la figura del papa Silvestre, en parte sin duda porque la discusión se desarrolló principalmente en Oriente y porque otro obispo de Occidente, Osio de Córdoba, era consejero del emperador. En el concilio de Nicea estuvo de nuevo Roma representada por dos presbíteros, aunque no resulta claro si desempeñaron un papel especial en las deliberaciones y sobre todo en la formulación del símodo de fe de Nicea. Tampoco las ulteriores medidas importantes de política religiosa de Constantino permiten descubrir contactos especiales con el titular de la sede romana; en general los dos decenios de gobierno de Silvestre no dejaron huellas notables en la literatura de la época.

Este vacío histórico ha sido en cambio copiosamente colmado por la leyenda, que adorna con detalles llenos de fantasía las relaciones del primer emperador cristiano con el obispo de Roma contemporáneo. Estos detalles aparecen por primera vez en los *Actus s. Silvestri* surgidos en Roma en el siglo v, que atribuyen a Silvestre la conversión, el bautismo y la curación milagrosa del emperador, el cual recompensa munificamente al papa con privilegios y presentes. El futuro falsario de la llamada *Donación constantiniana (Constitutum Constantini)* hallaría en estos *Actus* un material nada desperdiciable [4].

Al obispo de Roma Marcos (336), cuyo cargo duró escasamente nueve meses, sucedió el papa Julio I (337-352), durante cuyo período de gobierno pudo desarrollarse con relativa libertad de movimientos la posición privilegiada de Roma, ya que por de pronto los hijos de Constantino fueron mucho menos activos que su padre en política eclesiástica. Sobre todo en la polémica en torno a la persona y al asunto de Atanasio pudo reforzarse considerablemente la autoridad pontificia en Oriente y Occidente. Es significativo el que tanto los adversarios como los partidarios de Atanasio se dirijan al papa romano para obtener de él la aprobación de su actitud. En primer lugar se personan en Roma los eusebianos, que desean ver reconocido a Pistos, designado por ellos obispo de Alejandría, e incluso proponen la convocación de un sínodo que confirme la deposición de Atanasio. También Atanasio trata de obtener en Roma el reconocimiento de sus derechos y defiende su causa personalmente cuando es desterrado de su ciudad episcopal por Constancio. Igualmente Marcelo de Ancira, depuesto de su cargo por los eusebianos, acude a Julio I, esperando de él su rehabilitación. Un sínodo romano (otoño de 340 o comienzos de 341) presidido por el papa decide que Atanasio y Marcelo son titulares legítimos de sus sedes episcopales y Julio I justifica los acuerdos del sínodo en un voluminoso y bien ponderado escrito [5] dirigido a los eusebianos, que habían estado ausentes, y subraya de manera inconfundible que según viejo derecho consuetudinario habrían debido dirigirse primeramente a Roma, «para que aquí se decidiera lo que era justo». El papa se considera por tanto llamado a fallar en forma obligatoria incluso en asuntos eclesiásticos de Oriente y se remite al respecto a una tradición que se remonta al apóstol Pedro.

La convicción de deber actuar para la Iglesia universal se expresa también en una iniciativa de Julio I, que solicitó del emperador Constante la convocación de un sínodo del imperio que liquidara el conflicto definitivamente. Como los obispos eusebianos se negaran desde un principio a colaborar, no se celebró el concilio de Sárdica (342 ó 343) como concilio general, ni como tal fue tenido posteriormente, aunque los obispos occidentales, con algunos griegos, deliberaron sobre cuestiones y tomaron acuerdos

3. Los escritos de Constantino al sínodo de Arles y la carta de los sinodales a Silvestre, en H. VON SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, Bonn 1913, n.º 14-18. Sobre la apelación de *gloriosissime* véase INSTINSKY, o.c. 83-101.

4. Sobre el origen de la leyenda de Silvestre es fundamental W. LEVISON, *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf 1948, 390-465; sobre sus repercusiones, E. EWIG, HJ 75 (1956) 10-37. Nueva edición del *Constitutum Constantini* por H. FUHRMANN, *Fontes luris Germanici Antiqui*, fasc. x, Hannover 1968.

5. Conservado en ATANASIO, *Apol. contra Arianos* 21-35; el pasaje anterior c. 35; cf. P.-P. JOANNOU, o.c. 66-70.

concernientes también a las Iglesias orientales, como la justificación de Atanasio y de Marcelo y la llamada al orden de los dirigentes eusebianos. Comunicaron los resultados de sus deliberaciones a la Iglesia universal, así como los cánones que formulaban el derecho de apelación de los obispos al papa y reconocían a éste la suprema autoridad judicial de decisión[6]. Sin embargo, en Oriente no se aceptaron los acuerdos de Sárdica, de modo que su eficacia quedó limitada a confirmar la posición del obispo de Roma en la Iglesia latina. Con todo, no cabe duda de que la prudente y firme intervención de Julio I en favor de Atanasio fortaleció considerablemente el prestigio moral del papa.

Al quedar Constancio como emperador único (351), comenzó también para la Iglesia latina un decenio en el que la libertad eclesiástica se vio no sólo restringida, sino violentamente oprimida por el despótico capricho imperial. Ningún obispo lo experimentaría tan amargamente como el sucesor de Julio I, el hasta entonces diácono romano Liberio (352-366), bajo quien el pontificado del siglo IV sufrió la más profunda humillación y consiguientemente una enorme merma de autoridad. Los tres primeros años de su pontificado[7] actuó como decidido defensor de la fe de Nicea y de su paladín Atanasio y trató de obtener el triunfo para estas dos causas en un concilio de Aquilea, solicitado del emperador. Cuando Constancio, el año 353, obtuvo en Arles con extorsiones la condenación de Atanasio por los obispos galos y por los representantes del papa, Liberio deploró amargamente el fallo de sus legados y del episcopado galo y protestó que prefería morir antes que dar su consentimiento a acuerdos que estaban en contradicción con el Evangelio[8]. Todavía dos años más tarde tuvo que presenciar de nuevo cómo en Milán (355) la mayoría de los obispos se sometía a la presión imperial y daba su asentimiento a la condenación del obispo de Alejandría.

En el escrito dirigido a los obispos entonces desterrados — esta vez sus legados se mantuvieron firmes pese a los malos tratos

6. Sobre los documentos del sínodo véase W. SCHNEEMELCHER, *Sardika* 342; EvTh (fascículo especial 1952) 83-104, principalm. 94. Los cánones, en C. TURNER, *Ecclesiae Occid. Monumenta Iuris Antiquissima* I, II 3, Oxford 1930, p. 452-544; cf. H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica* A. D. 343, Oxford 1958.

7. Sobre el contexto de los acontecimientos véase antes, p. 84s.

8. Carta a Osio de Córdoba, en HILARIO, *Fragm. hist.* 6, 3.

recibidos — se declaró valientemente solidario con ellos y solicitó sus oraciones para poder él afrontar la tempestad que se le echaba encima y conservar íntegra la fe y a la Iglesia[9]. Luego, después del sínodo de Milán, toda la enorme presión física y psíquica que el emperador era capaz de desplegar se centró sobre Liberio, a fin de obtener de él con extorsiones la aprobación de la sentencia de condenación pronunciada contra Atanasio: una prueba de la elevada autoridad moral del obispo de Roma, en la que hasta el pagano Amiano Marcelino reconoció el motivo del proceder de Constancio[10]. Sin embargo, ni amenazas ni presentes, que un enviado del emperador hizo alternativamente al papa, y ni siquiera las violentas explosiones de cólera del emperador en una entrevista en Milán, adonde Liberio había sido conducido de noche, pudieron inducir a éste a ceder. Por fin, tras un destierro de dos años en Berea de Tracia, en el que la táctica de persuasión de los obispos de la región sumisos al emperador, se daba la mano con la atenazante nostalgia de la patria, cedió la capacidad de resistencia interior del papa, que entonces escribió aquellas cartas para él tan agobiantes, en las que denunciaba la comunión eclesiástica con Atanasio y sin asomo de decoro se rebajaba hasta mendigar, solicitando únicamente una cosa, que por fin le fuera permitido regresar a Roma[11].

La caída de Liberio en la herejía, como la afirmó ya algunos años después Jerónimo, es una tesis insostenible, puesto que el papa firmó la primera y la tercera fórmula de fe de Sirmio, que excluyen ciertamente el *homousios*, pero que admiten por lo demás perfectamente una interpretación ortodoxa.

Esta deslealtad con Atanasio socavó hasta tal punto el prestigio moral del papa que Constancio pudo ignorarlo friamente en los años siguientes. Roma no fue invitada al sínodo de Rímini (359), ni se puso empeño en obtener esta vez su asentimiento a los acuerdos adoptados: su voz no significaba ya nada a los ojos del

9. Ibid. 6, 1-2.

10. AMIANO MARCEL., 15, 7, 10: *auctoritate potiore aeternae urbis episcopi firmari desiderio nitebatur ardenti.*

11. Las cartas deben tenerse por auténticas, puesto que Atanasio, Hilario, los luciferianos de Roma y Jerónimo hablan claramente de un fallo de Liberio; véase la documentación en J. ZEILLER, *La question du pape Libère*, BullAncLitArchChrét 3 (1913) 20-51, especialm. 22s, P.-P. JOANNOU 124s vuelve a hablar, no muy convincentemente, de falsificaciones.

emperador. Si bien la mayoría de la comunidad de Roma mostró sus simpatías al exilado que regresaba a la patria, lo cual forzó incluso a abandonar la ciudad a Félix, designado obispo de Roma por Constancio, Liberio comprendió que por de pronto debía callar. No parece haber intentado justificar su actitud personal, su ardiente empeño por la aproximación y conciliación de los pronicenos rígidos con la corriente *homoiusiana* después de la muerte de Constancio, y su clara negativa a las fórmulas de fe de Rímini-Nike, podía significar para él una especie de reparación [12]. Sin embargo, la tradición posterior de la ciudad de Roma juzgó con mayor severidad su defección y no le incluyó a él, sino a su antagonista temporal Félix (II), en la lista de los papas legítimos [13].

Los papas Dámaso y Siricio

Fueron también consecuencia del caso de Liberio los graves desórdenes que estallaron dentro de la comunidad romana con ocasión de la elección de su sucesor. Una minoría que rechazaba toda reconciliación con los anteriores partidarios de Félix (II) se decidió sin demora por el diácono Ursino, mientras que la mayoría eligió obispo al diácono Dámaso (366-384), que quizá había sido durante algún tiempo partidario de Félix, pero que tras el regreso de Liberio del exilio le ofreció su leal adhesión. Varios choques sangrientos de los dos grupos rivales produjeron centenares de muertes, de las cuales los partidarios de Ursino hacían responsable únicamente a Dámaso, mientras que el pagano Amiano Marcelino veía la causa de los disturbios en el ansia desenfrenada de la dignidad episcopal romana por parte de ambos candidatos, dignidad que, según él, garantiza a sus titulares una vida de bienestar y rodeada de honores externos, lo cual, por cierto, está en marcado contraste con la vida sencilla, llena de privaciones, pero merecedora de todo respeto, de más de un obispo lejos de Roma, en las provincias.

Si bien las autoridades civiles fueron restableciendo gradual-

12. Carta a los obispos de Italia en HILARIO, *Fragm. hist.* y a los obispos orientales, en Sócrates HE 4, 12.

13. Sobre este particular, Duchesne LP, *introduction* CXXSS. Un ampuloso *Epitaphium* laudatorio (Diehl ILCV n.º 967) difícilmente podrá referirse a Liberio.

mente el orden externo, el conflicto siguió latente durante largos años, puesto que subsistía la comunidad separada de Ursino. Nuevo pábulo recibió todavía dicho conflicto cuando un judío llamado Isaac, que había profesado pasajeramente el cristianismo, acusó a Dámaso ante el prefecto de la ciudad de faltas no mencionadas en concreto, y en el transcurso del proceso fueron atormentados clérigos romanos [14]. El tribunal imperial absolvió a Dámaso, pero el papa tomó luego pie de este caso para solicitar del emperador una amplia reorganización de la jurisdicción en materia eclesiástica. Un sínodo convocado por él en 378, que rechazó una vez más como calumnia las acusaciones formuladas por Isaac contra el papa, sometió al emperador dos propuestas. En el caso en que clérigos de Italia recusaran una sentencia pronunciada contra ellos por un tribunal eclesiástico, el caso debía ser remitido, con la ayuda de la autoridad civil, al tribunal del obispo de Roma, y en el resto del imperio al de los respectivos metropolitas, mientras que en procesos de metropolitas sólo sería competente el obispo de Roma. Éste en cambio, caso que hubiese alguna acusación contra él, sólo sería responsable ante el consejo imperial, supuesto que el asunto no pudiese ser substanciado por la decisión del sínodo romano [15].

Cierto que con estas mociones trataba Dámaso de ampliar y asegurar una especial jurisdicción eclesiástica reconocida por el Estado y sobre todo de obtener un privilegio para el obispo romano, que subrayara claramente su posición preeminente en Occidente. Fue peregrina la reacción de los emperadores a estas solicitudes: en cuanto a la primera concedieron más de lo que se había pedido, puesto que extendieron a toda la parte occidental del imperio la cooperación del Estado en la ejecución de sentencias episcopales, mientras que en cuanto a la segunda, rechazaron indirectamente la petición de una jurisdicción especial del obispo romano, con la genérica declaración de que el conocido

14. La relación ciertamente unilateral del partido de Ursino en «Coll. Avell.» n. 1; AMIANO MARCEL. 27, 3, 12-15; los rescriptos imperiales contra Ursino en Coll. Avell., n. º 5-12. El estado de las fuentes no permite hacer una reconstrucción seguida de los hechos en el tiempo ni en el espacio; véase P. KÜNZLE, RQ 56 (1961) 1-61 129-166, y A. LIPPOLD, «Historia» 14 (1965) 105-128.

15. El escrito del sínodo de 378: Mansi 3, 624 y PL 13, 575-584; el rescripto imperial en Coll. Avell., n.º 13.

sentido de la justicia de los emperadores hacía imposible que se formularan a la ligera acusaciones calumniosas contra el obispo de Roma. Sea por los motivos que fuere, no le parecía indicado a la autoridad del Estado romano otorgar tal posición excepcional al obispo de más categoría de Occidente, y Dámaso debió contentarse con un éxito a medias.

También en la fase final de los desórdenes arrianos desplegó el papa iniciativas que permiten descubrir su empeño en promover la significación y el rango de Roma dentro de la Iglesia universal. Ya el primer sínodo convocado por Dámaso (en 368 o 369-370), dedicado a eliminar el influjo arriano que todavía se acusaba en el Occidente latino, subrayó en un escrito dirigido al episcopado ilírico que el símbolo de fe de Nicea, que en realidad había surgido con la colaboración de Roma, tenía vigor en todo el imperio romano, mientras que, por el contrario, los acuerdos del sínodo de Rímini (359) carecían de eficacia por no haber dado a ellos su asentimiento el obispo de Roma, «al que se debería haber consultado en primer lugar» [16]. Así pues, el criterio de la ortodoxia de una confesión de fe debe ser su aprobación por Roma, reivindicación que un decenio más tarde queda consignada en la conocida ley de Teodosio de 27 de febrero del año 380, con la que se declara religión del Estado la fe cristiana en la forma en que los romanos la habían recibido otrora del apóstol Pedro y es profesada ahora por el obispo de Roma, Dámaso, y por Petros de Alejandría. Tanto aquí como en la cuestión de la jurisdicción, había evidentemente ignorado Dámaso cuán peligroso era recurrir a la autoridad del Estado para consolidar su posición preeminente o incluso para hacérsela otorgar. El privilegio podía convertirse fácilmente en una pesada cadena.

También en Oriente procuró Dámaso con ahínco hacer valer la autoridad de Roma, aunque no siempre con gran tacto, sobre todo en la cuestión del cisma antioqueno, en la que Roma, informada deficiente y unilateralmente por Alejandría, se aferró de forma pertinaz a la persona del viejo niceno Paulino, y con el tono de varios escritos romanos, que a sus destinatarios daba una sensación de arrogancia, excitó el violento mal humor de Basilio

16. DÁMASO, *Ep.* 1, que luego fue enviada también a todos los obispos de Oriente.

de Cesarea, aunque éste reconocía a Roma una función decisiva en cuestiones de fe [17].

Dámaso desempeñó consecuentemente esta función cuando en un sínodo romano (378 ó 382?) reprobó en forma solemne los errores de Sabelio, Arrio, Eunomio, los macedonianos, etc., y envió a Paulino de Antioquía estos anatematismos como decisión autoritativa de Roma [18], después de haberle hecho llegar ya anteriormente una profesión de fe que debía servir de pauta acerca de con quién era posible la comunión de fe y con quién no, según el punto de vista romano [19].

Dámaso trató de influir en la provisión de la sede de Constantinopla cuando se declaró contra la promoción del cínico Máximo, maquinada por Alejandría, y dio al obispo Acolio de Tesalónica el encargo de cuidar de que en el próximo concilio de 381 se eligiera un hombre digno que garantizara la paz de la Iglesia [20]. Es cierto que precisamente dos cánones de este sínodo dificultaban en gran medida una intervención autoritativa de Roma en asuntos internos de la Iglesia de Oriente. Mientras que el canon II delimitaba el ámbito de jurisdicción de los patriarcados orientales sin siquiera mencionar a Roma, el canon III confería al obispo de Constantinopla «el primado de honor después del obispo de Roma, porque dicha ciudad es la nueva Roma» [21].

En estas circunstancias fue una feliz coincidencia para Dámaso que los orientales recurriesen directamente a Roma para solicitar su apoyo en casos particulares. Así lo hicieron, por ejemplo, Paulino de Antioquía y Epifanio de Salamina, a los que se permitió participar en un sínodo romano, o cuando algunos cristianos de Berito (Beirut) reclamaron de Roma la condenación de su anterior obispo Timoteo. Tales «apelaciones» fueron valoradas por Dámaso como expresión de la reverencia que corresponde a la «sede apostólica», porque Pedro había otrora enseñado en esta Iglesia [22]. Con esta fórmula que sella definitivamente

17. Véase antes p. 110s.; cf. también BASILIO, *Ep.* 263.

18. Se trata del llamado *Tomus Damasi*, PL 13, 358ss, que P. GALTIER, en RSR 26 (1936) 385, atribuye al sínodo de 382, y cuyo autor cree ver en Ambrosio.

19. DÁMASO, *Ep.* 3.

20. DÁMASO, *Ep.* 5 y 6 a Acolio.

21. Texto de los cánones en COD 27s; véase también antes p. 122.

22. Paulino y Epifanio en Roma: JERÓNIMO *Ep.* 108, 6; 127, 7; sobre Timoteo de Berito (Beirut): DÁMASO, Ep. 7.

la equiparación de la sede episcopal romana con «la sede apostólica» sin más — la fórmula aparece primero bajo el papa Liberio y es empleada por Dámaso con una frecuencia que no deja el menor lugar a dudas —, reivindica el papa el derecho a un rango que no se apoya en la categoría política de Roma, sino expresamente en la relación especialísima del apóstol Pedro con esta comunidad.

Ahora bien, dado que dicha fórmula se halla también en cartas dirigidas al Oriente griego, en el que también existen Iglesias apostólicas, es evidente que también frente a éstas quiere Roma hacer valer su primacía.

El sentido de esta reivindicación viene confirmado por el hecho de que esta fórmula, aceptada sin dificultad en Occidente, tropieza en Oriente con francas reservas, pues allí se considera a Roma como *una* sede apostólica entre otras[23]. Dentro de estas ideas damasinas de una primacía romana dentro de la Iglesia universal hay que encuadrar también un texto que se halla en el llamado *Decretum Gelasianum* y que sin duda fue formulado en un sínodo romano bajo el papa Dámaso (382?). En él se mencionan las sedes episcopales petrinas en este orden: Roma, Alejandría, Antioquía, pero al mismo tiempo se recalca que la sede romana no debe su *primatus* a tales o cuales acuerdos sinodales, sino a las palabras del Señor en Mt 16, 18, y que este rango fue confirmado además por el doble martirio de Pedro y de Pablo en Roma[24].

Si el documento se remonta efectivamente al sínodo del año 382, no es difícil entenderlo como toma de posición de Roma acerca de los cánones II y III del concilio constantinopolitano del año anterior, y el documento mismo demostraría una vez más que Dámaso era propugnador consecuente de una reivindicación primacial romana constantemente creciente, que por su medio halla formulaciones desconocidas hasta entonces. Hay también motivos

23. La documentación en P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Roma 1938, p. 161-168; hasta el concilio de Éfeso (431) no aparece en absoluto *Sedes Apostolica* en textos orientales en el sentido romano exclusivo, y más tarde sólo de forma esporádica.

24. Edición dirigida por E. DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum*, TU 38, 3 Leipzig 1912; sobre la discusión en torno al Decreto véase la bibliogr. en E. CASPAR I 598s; además también G. BARDY, DBS III 579-590 y E. SCHWARTZ, ZNW 29 (1930) 161-168. Sobre la insistente referencia a Pablo y a Pedro, cf. H. CHADWICK, en *Neotestam. et Patristica*, en homenaje a O. Cullmann, Leyden 1962, p. 313-318.

muy dignos de consideración que inducen a ver en Dámaso al autor de un extenso escrito dirigido a los obispos galos. Aquí *ruega* a sus destinatarios, que se han dirigido a la autoridad de la Sede Apostólica, que tomen en consideración lo que les va a decir y los *exhorta* a no tolerar ciertos abusos en el clero galo. Hace constar impersonalmente que esto o aquello no es permisible, que uno se excluye de la comunión con la Sede Apostólica si no se atiene a lo que han establecido la Sagrada Escritura, la disciplina y la tradición apostólica, las tradiciones de los padres y la *regula ecclesiastica*. Fundamentalmente no se dictan nuevas decisiones o leyes. Habrá por tanto que ver en este escrito un como estadio preliminar de la decretal pontificia, que sólo bajo el papa siguiente aparece plasmada tanto en su contenido como en su forma[25].

Un nuevo aspecto de la polifacética actividad del papa Dámaso se manifiesta en su correspondencia con Jerónimo, al que tomó temporalmente al servicio de la cancillería apostólica: nos referimos a su interés por la Biblia en cuestiones exegéticas aisladas, así como, sobre todo, por una revisión de las versiones latinas de la Biblia, con frecuencia discrepantes entre sí o incluso erróneas. El hecho de que confiara esta tarea a Jerónimo lo califica de promotor perspicaz y previsor de una obra que bajo el nombre de *Vulgata* tendría en lo sucesivo un influjo de gran envergadura[26].

En Roma misma pervivió el nombre de Dámaso en numerosas (59) inscripciones métricas que él, no sin una cierta supravaloración de sus dotes poéticas, compuso por múltiples motivos e hizo grabar en mármol con magníficas letras por el maestro Furius Dionysius Philocalus. Estaban compuestas principalmente en honor de los prestigiosos mártires romanos, o dedicadas a las iglesias o edificios eclesiásticos erigidos o restaurados por él, o a la memoria de los difuntos de su familia. La inscripción de su

25. Como *Ep.* 10 entre las cartas de Siricio, PL 13, 1181-94, edc. crít. de E. BABUT, *La plus ancienne décrétale*, París 1904, p. 69-87; bibliogr. en HALLER I² 510, además E. DEKKERS, Clavis n.º 1632 y H. HAMMAN, PL Suppl 1, 309 y 568, los cuales tienen por autor a Dámaso.

26. La correspondencia en JERÓNIMO, *Ep.* 19-21 35-36, además la *praefatio in quattuor evangelia ad Damasum*, PL 29, 557-562. Dámaso sugirió también a Jerónimo la traducción de Dídimo, *De spiritu sancto;* véase asimismo la correspondiente *praefatio* de dicha obra.

propio sepulcro confiesa con sencillez su fe en la resurrección por Cristo [27].

El sucesor de Dámaso, Siricio (348-399), no introdujo rasgos absolutamente nuevos en el esbozo que su antecesor había trazado del papel de guía del obispo romano. El hasta entonces diácono de la comunidad romana fue elegido inmediatamente, sin duda en previsión de posibles maquinaciones del todavía superviviente Ursino, y reconocido con énfasis por la corte imperial [28]. Cierto que la sarcástica observación de Jerónimo sobre la *simplicitas* del nuevo obispo, que juzga a todos los demás conforme a su propio patrón, respira cierto resentimiento, puesto que Siricio, como lo hace constar el mismo Jerónimo, fue tenido casi unánimemente por digno sucesor de Dámaso [29]. Sin embargo, la observación de Jerónimo contiene su grano de verdad, si se compara a Siricio con la figura de su contemporáneo Ambrosio, obispo de Milán. En manos de Ambrosio, no en Roma, se reúnen los hilos de la gran política eclesiástica de entonces; Ambrosio sostiene correspondencia con los obispos de Oriente, dirige importantes sínodos suprarregionales, es el decisivo interlocutor de los emperadores y de la administración pública, mientras que la actividad de Siricio queda restringida al sector interno de la Iglesia latina y se atiene a las líneas directrices desarrolladas bajo el papa Dámaso.

La importancia de Siricio se cifra en el hecho de haber desarrollado material y formalmente los esbozos logrados por sus predecesores, como un instrumento utilizable, en forma de una legislación pontificia autónoma extendida a toda la Iglesia de Occidente. Esto se echa de ver claramente en el voluminoso documento que en forma de carta dirigió el papa al obispo Himerio de Tarragona [30], que es una respuesta de la Sede Apostólica a preguntas sobre el nuevo bautismo de exarrianos, sobre fechas del

27. Edición dirig. por A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942; sobre la veneración de los mártires por Dámaso, cf. J. VIVES, *S. Dámaso, papa español y los mártires*, Barcelona 1943. La inscripción sepulcral del mismo Dámaso, n.º 12 FERRUA. Sobre la calidad literaria de los Epigrammata véase S. PRICOCO, *Miscell. studi letteratura crist. antica*, Catania 1954, p. 19-40.

28. Las cartas de Siricio en PL 13, 1131-96. El reconocimiento por el emperador en Coll. Avell., n.º 4.

29. JERÓNIMO, *Ep.* 127, 9; 45, 3.

30. SIRICIO, *Ep.* 1.

bautismo y problemas de la penitencia, sobre disciplina monástica y clerical. Así como el emperador da a la *relatio* de un gobernador de provincia su *responsum* provisto de fuerza de ley, así el papa se pronuncia aquí sobre la relación del obispo español, y acerca de las cuestiones abordadas dicta perscripciones dotadas de fuerza jurídica obligatoria. El papa no se limita ya a recomendar, sino que ordena *(jubemus - inhibemus - mandamus - decernimus - tenenda sunt decretalia constituta - quae a nobis sunt constituta, intemerata permaneant)* y conmina sanciociones contra su contravención. Siricio motiva sus poderes haciendo referencia a su cargo, el cual le impone la solicitud por todos, cuya carga debe soportar él, o que más bien soporta en él el apóstol Pedro, que le protege a él como a heredero (de sus poderes) en todas las medidas que adopta (Ef 1, 1). Quien no se atiene a la orden dada por él, se aparta de la segura roca apostólica sobre la que Cristo erigió su Iglesia. El destinatario viene requerido a poner estos *statuta apostolicae sedis* también en conocimiento de los obispos de las provincias de Cartagena, Baetica, Lusitania y Galicia. Aquí se hallan por primera vez todos los elementos materiales y formales que constituyen la esencia de las decretales pontificias, que las épocas sucesivas ya sólo afinarán cuanto a los detalles y llevarán a su más alto significado [31].

Siricio declara análogamente en un escrito a los obispos de África septentrional — haciendo suyos los acuerdos de un sínodo romano — que está excluido de la comunión con Roma quienquiera que no observe las instrucciones dadas aquí [32]. Un edicto destinado a los obispos de Italia central y meridional sobre las condiciones requeridas para la admisión al cargo episcopal remite de nuevo a la *cura omnium ecclesiarum* impuesta al papa y recalca que la unidad en la fe exige también la unidad en la tradición [33]. Una carta al obispo Anisio de Tesalónica da a conocer el especial interés de Roma por la situación eclesiástica en los Balcanes. Al obispo se le encomienda el control de todas las consagraciones episcopales en la Iliria, haciéndose notar que

31. H. GETZENY, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe* (tesis, Tubinga 1922) y J. GAUDEMET, *L'église dans l'empire romain*, París 1959, p. 220-226.

32. SIRICIO, *Ep.* 5.

33. SIRICIO, *Ep.* 6.

para tal cometido se puede recurrir también a un clérigo de la Iglesia romana. Aquí se percibe claramente una nueva etapa de la evolución que se había iniciado ya bajo el papa Dámaso y que llega a su término con la erección formal del vicariato pontificio de Tesalónica bajo Inocencio I [34]. Ciricio interviene también en la animada discusión desencadenada por el otrora asceta Joviniano, el cual negaba el valor del ayuno, atribuía igual rango al matrimonio y a la virginidad y, según Ambrosio, negaba la *virginitas Mariae in partu*. En el sínodo del año 390 declaró Siricio excluidos de la Iglesia a Joviniano y sus secuaces, mientras que el juicio sobre Bonoso, obispo de Neso, que no admitía la virginidad perpetua de María, lo remitió a un sínodo de Capua (391) dirigido por Ambrosio y a los obispos del Ilírico [35].

El papa Inocencio I (402-417)

A comienzos del siglo V se sitúa la fuerte personalidad de Inocencio I (402-417) (su predecesor Anastasio I, de cuya intervención en la disputa sobre Orígenes se trató ya anteriormente [36], sólo estuvo tres años en el cargo). Inocencio trató de llevar adelante de forma consecuente y con resolución su alta idea del primado del obispo de Roma [37]. Como terreno especialmente propicio para la realización de su función de guía, sentida por él como un deber, se le ofreció el ancho campo de la disciplina eclesiástica, ya que en este campo se presentaron variadas consultas en Roma, que dieron a Inocencio la posibilidad de emplear el instrumento de las decretales, ya plenamente desarrollado y que él dominaba a la perfección. Como es obvio, esta actividad se registra con especial frecuencia en el sector metropolitano propiamente romano, o sea en los obispados del centro y del sur de Italia: intrusiones de un obispo en el ámbito de jurisdicción de su vecino, proceder laxo con los herejes, admisión de indignos al cargo episcopal y frecuente ignorancia de las prescripciones litúrgicas y canónicas. Con los obispos en cuestión habla Inocencio en el lenguaje del superior, fácilmente expresa su censura bajo la fórmula irónica de reprensión del *miramur* y sólo tributa elogios a quien en caso de duda se ha dirigido a él como *ad caput atque apicem episcopatus* [38].

Si bien desde antiguo reinaba una cierta variedad y multiplicidad, sobre todo en el terreno de la liturgia, quiere Inocencio que en el entero campo de las organizaciones eclesiásticas sea la *consuetudo romana* la única norma obligatoria, aduciendo para ello el argumento insostenible de que todas las iglesias de Italia, las Galias, Hispania, Sicilia y las islas del mar Mediterráneo habían recibido sus obispos de Pedro o de sus sucesores [39].

La misma finalidad persiguen los escritos, en tono más amable, dirigidos a los obispos galos Exuperio de Toulouse y Victricio de Ruán [40], cada uno de los cuales es un *responsum* a una previa consulta, que ofrecía al papa una oportunidad nada despreciable de dar rango de ley a la organización eclesiástica romana incluso fuera del sector metropolitano romano, tanto más, cuanto que, como recalca el papa, se trata de una organización basada en la tradición apostólica y en definitiva en Pedro, «por el que tuvo su comienzo en Cristo el cargo de apóstol y de obispo» [41]. Hábilmente se subraya la posición de Roma como suprema instancia de apelación, cuyas competencias se amplían con la exigencia de que todos los casos de mayor importancia *(causae maiores)* sean sometidos a la Sede Apostólica. Dado que no se decide lo que en cada caso haya de considerarse como *causa maior*, se asegura el papa la posibilidad de intervenir a su arbitrio. Por otro lado la referencia al rango de juez supremo de Moisés (Éx 18, 22) contenida en la fórmula *causae maiores*, confiere una consagración bíblica a la reivindicación romana [42].

La intención de Inocencio I de asegurar la competencia de Roma en la Iliria oriental es ya la intención básica del primer escrito de su mano que se ha conservado, a saber, una carta a

34. Siricio, *Ep.* 4.

35. La condenación de Joviniano en Siricio, *Ep.* 7. Con Joviniano se enfrentan además Jerónimo, *Adv. Jovinianum*, y Agustín, *De bono conjugali*, o *De sancta virginitate*. Sobre Bonoso: Siricio, *Ep.* 9, compuesto sin duda por Ambrosio, cf. su escrito *De instit. virginis* y el apéndice a su *Ep.* 56 (= Siricio, *Ep.* 9).

36. Véase antes p. 187. Sus cartas conservadas, en PL 20, 68-80 y PL Suppl 1, 790-792.

37. Las cartas (35) en PL 20, 463-611; 84, 657.

38. Inocencio, *Ep.* 37-41, cita anterior en *Ep.* 37, 1.

39. *Ep.* 25, 2 a Decencio de Gubbio.

40. *Ep.* 2 y 6. También al sínodo de Toledo dirigió Inocencio una decretal: *Ep.* 3.

41. *Ep.* 2, 2.

42. *Ep.* 2, 5.

Anisio de Tesalónica que notifica los cambios ocurridos en la sede romana y en un tenor general confirma al obispo el derecho de supervisión «en todo terreno» conferido ya presuntamente por sus tres predecesores [43]. Con todo, el papa dio el paso decisivo el año 415, cuando confirió a Rufo, sucesor de Anisio —invocando una vez más modelos bíblicos— el encargo de velar «en lugar nuestro *(nostra vice)*» sobre todos los obispados de la prefectura ilírica, creando así el vicariato apostólico de Tesalónica que asegurara la soberanía romana frente a Constantinopla [44].

Inocencio I hubo de enfrentarse con los patriarcados de las Iglesias orientales en el transcurso de un grave conflicto en cuyo centro se situaba Juan Crisóstomo. Éste, obispo de la capital desde 398, había perdido el favor de la corte por la franqueza de su predicación y se había hecho también poco grato a una parte del clero al exigirles una forma ascética de vida, de suerte que fue fácil víctima del intrigante obispo alejandrino Teófilo, que no había podido digerir nunca la elevación de rango concedida a Constantinopla por el sínodo de 381 [45]. Cuando en 404 fue Crisóstomo relevado de su cargo y desterrado a Armenia por disposición imperial, recurrió en demanda de ayuda a los obispos de Aquilea, de Milán y de Roma [46]. Inocencio I solicitó acto seguido la convocación de un concilio general del episcopado de Oriente y Occidente en Tesalónica, mantuvo este postulado incluso frente a Teófilo de Alejandría [47] y transmitió al emperador Honorio la documentación sobre el caso que obraba en su poder, rogándole hiciera una reclamación en este sentido cerca de su hermano en Constantinopla. Ahora bien, el modo como fue tratada la delegación enviada a Constantinopla por el papa y el emperador —ya durante el viaje tuvo que soportar vejaciones de los funcionarios orientales, no fue recibida en audiencia por el emperador y fue reexpedida violentamente a Italia [48]— puso

43. *Ep.* 1.

44. *Ep.* 13, sobre la fecha (17-6-415) véase E. SCHWARTZ, en homenaje a R. Reitzenstein (1931) 145ss, y J. MACDONALD, Stpatr. 4, TU 79, 478-482.

45. Cf. CHR. BAUR, *John Chrysostom and His Time* I, Londres 1960, p. 155ss.

46. Conservado en PALADIO, *Vita s. J. Chrys.*, 2.

47. *Ep.* 7 al clero y al pueblo de Constantinopla: Sozóm. HE 8, 26, 7-19. Ep. a Teófilo, en PALADIO, *Vita s. J. Chr.* 3.

48. Escrito de Honorio a Arcadio, en INOCENC., *Ep.* 8 y 9; el relato sobre las vicisitudes de la delegación, en PALADIO, *Vita s. J. Chr.*, 4.

claramente de manifiesto las fronteras que se alzaban contra un obispo de Roma en el sector oriental. Falló la tentativa del papa de desplegar una iniciativa propia en un conflicto de la Iglesia oriental; tropezaba con serias dificultades cerca de los obispos de primera fila de Oriente (Alejandría y Antioquía) y se estrellaba ante la actitud del emperador romano de Oriente, que se arrogaba la suprema autoridad de decisión. Así no quedó a Inocencio sino la protesta formal y su inquebrantable decisión —que le honra— de mantener la comunión eclesiástica con el Crisóstomo, cuya reinserción en los dípticos, incluso después de su muerte (407), exigió inflexiblemente a los obispos de Alejandría, de Antioquía y de Constantinopla. El papa aprovechó su correspondencia con Alejandro de Antioquía para exponer a éste su punto de vista, según el cual la soberanía de Antioquía sobre el episcopado de la diócesis (política) de Oriente no se basaba en honores concedidos por los emperadores, sino en decisiones del concilio de Nicea [49]; insinuación en contra de la revalorización de la sede constantinopolitana por el emperador.

Finalmente, la toma de posición de Inocencio I tocante a la disputa pelagiana ofrece una muy significativa posibilidad de captar la idea que el papa tenía de su autoridad doctrinal en sentido estricto. El año 416 llegaron a sus manos tres escritos de África [50] —uno de cada uno de los sínodos episcopales de Cartago y de Mileve, el tercero de Agustín y de cuatro de sus colegas en el episcopado— en los cuales se expresaba el recelo de que las funestas doctrinas de Pelagio siguieran influyendo peligrosamente de resultas de su rehabilitación por el sínodo de Dióspolis, (415) caso que no fueran condenadas también por Roma. Los tres escritos celebran la autoridad de la Sede Apostólica, que se deriva de la autoridad de la Escritura, y esperan de ella que confirme el juicio del episcopado africano sobre la herejía y le confieran así una especial eficacia. Inocencio, en su respuesta de enero de 417, alaba a los obispos porque siguen la tradición basada en palabras no humanas, sino divinas y se diri-

49. INOCENCIO, *Ep.* 12 a Crisóstomo; la correspondencia con Alejandro de Antioquía y otros obispos: *Ep.* 5, 19-21, 23-24.

50. En AGUSTÍN, *Ep.* 175-177 = INOCENC., *Ep.* 26-28; las respuestas del papa: *Ep.* 29-31. Cf. W. MARSCHALL, o.c. 127-160.

gen a la Sede Apostólica porque saben que todos los asuntos, incluso los de las provincias más remotas, no pueden ser zanjados definitivamente hasta que hayan sido puestos en conocimiento de Roma [51]. Esto se aplica sobre todo, dice, en cuestiones de fe, en las que todos los obispos deben dirigirse a Pedro para recibir de esta fuente apostólica la respuesta a sus preguntas [52]. Inocencio es el primero en expresar de manera tan inequívoca, la convicción de que la *Sede Apostólica* posee también la suprema autoridad doctrinal. Se ha puesto en duda que esta idea fuera también compartida por el episcopado africano, tanto más cuanto que Inocencio ahonda y amplía el concepto de la autoridad de la sede romana. Sin embargo, habrá que reconocer que el elogio que tributan los obispos a esta autoridad y la motivación bíblica que le dan muestra que se hallan en un camino que conducirá a su total reconocimiento.

La satisfacción de los obispos africanos por la decisión del papa Inocencio I se convirtió rápidamente en desconcierto y abatimiento cuando recibieron con breve intervalo dos cartas del griego Zósimo (417-418), recién elevado a la sede romana, en las que se les notificaba que Celestio se había justificado personalmente y Pelagio lo había hecho mediante una confesión de fe que había presentado por escrito, y que en África se había condenado a la ligera y precipitadamente, en base a declaraciones de testigos muy poco de fiar, a aquellos hombres que Roma tenía por rehabilitados, a menos que en el plazo de dos meses pudiesen los africanos aportar las pruebas de sus presuntos errores [53].

Sin embargo, el episcopado africano se mantuvo firme y forzó por de pronto a Zósimo a hacer una revisión, aunque restringida, de su juicio sobre Celestio [54]. Cuando luego un concilio general africano de mayo de 418 reprobó de nuevo las doctrinas de Pelagio e hizo constar en forma lapidaria que el juicio de Inocencio sobre Pelagio se mantenía todavía en vigor y cuando el emperador se adhirió también a este parecer y desterró a los

51. INOCENCIO, *Ep.* 29,1.
52. *Ep.* 30, 2.
53. Las cartas de Zósimo en PL 20, 639-704; aquí *Ep.* 2 y 3 = Coll. Avell., n.º 45 y 46.
54. *Ep.* 12 = Coll. Avell., n. 50.

adeptos de la herejía, el mismo Zósimo, tras la celebración de un sínodo romano, hizo público el anatema sobre las doctrinas pelagianas [55]. Salta a la vista que el papa no supo apreciar los méritos teológicos de Agustín; pero éste, sin embargo, se esforzó por explicar en forma conciliante las vacilaciones de Zósimo, atribuyéndolas a solicitud pastoral por los herejes [56].

Efecto no menos negativo tuvo la forma brusca con que Zósimo trató de corregir en sentido romano el derecho de apelación hasta entonces vigente en la Iglesia africana. Un presbítero de la diócesis de Sicca, Apiario, había sido relevado de su cargo por su obispo y había recurrido directamente a Roma contra esta sentencia, lo que estaba en contradicción con el derecho disciplinario africano, que en tales casos preveía primeramente la apelación a un obispo vecino y luego al concilio general africano, pero prohibiendo literalmente ulteriores apelaciones [57]. Frente a la reclamación formulada en África por una delegación papal, que exigía que fuesen restituidos a Apiario sus antiguos derechos, insistió Aurelio de Cartago en que el asunto fuese tratado primero en el próximo sínodo [58]. Éste volvió a recibir al arrepentido Apiario en la comunión eclesiástica, pero dispuso que fuese apartado del obispado de Sicca e informó de ello al papa Bonifacio (418-422), no sin hacer notar que la Iglesia africana se había sentido muy afectada por las maneras arrogantes de Zósimo [59]. Cuando el año 424 volvió a repetirse exactamente el caso bajo el pontificado de Celestino I —Apiario reincidió, fue de nuevo excomulgado y él volvió a apelar a Roma, que despachó al mismo legado de la primera vez con instrucciones concretas— el episcopado africano reaccionó de forma muy diferente: se rogaba al papa que en adelante no admitiese ninguna apelación de un sacerdote condenado en África, que no diese ligeramente cré-

55. Juicio del sínodo africano: *Cod. eccle. afr.*, can. 108-127, cf. PRÓSP. DE AQUIT., *C. collat.* 5, 3; Rescripto de Honorio: PL 48, 379-386. Los fragmentos de la *Epistula tractoria* de Zósimo: PL 20, 690-697, v. antes, cap. XII, nota 42.
56. AGUSTÍN, *C. duas ep. Pel.*, II, 3, 5; *De grat. et pecc. orig.*, II 6, 7.
57. Los documentos sobre el caso de Apiario, en C.H. TURNER 561-624, cf. E. CASPAR I 358-360 366-371, y W. MARSCHALL, o.c. 161-197.
58. La instrucción para los legados en *Ep.* 15. Zósimo se remite erróneamente a los cánones de Nicea, en lugar de los de Sárdica, que, por lo demás, no eran conocidos en África.
59. *Cod. eccl. Afr.*, c. 134.

dito a reclamaciones ni aceptase en la comunión eclesiástica con Roma a los allí excomulgados, pues ello contradecía a las disposiciones de Nicea [60]. Esta última referencia indica claramente que los obispos africanos intentaban en realidad salvaguardar su propio derecho.

No sin razón se ha conjeturado que Zósimo, al tomar sus funestas medidas, estaba influenciado por un hombre que a todas luces dio el impulso para un nuevo y grave desacierto del papa. En el primer escrito de éste tras su elección, dirigido al episcopado galo [61], se confirieron al obispo Patroclo de Arles toda una serie de sorprendentes privilegios que habían de conducir a un serio conflicto. Ningún clérigo de las Galias podía en adelante dirigirse a Roma sin una carta de recomendación del obispo de Arles; además, todos los asuntos controvertidos dentro de la Iglesia gala debían ser sometidos a este obispo, a menos que, considerados como *causae maiores*, debieran ser transmitidos a Roma; finalmente, el obispo de Arles venía elevado a la categoría de metropolita de las tres provincias Viennensis y Narbonensis I y II, con el derecho global de conferir órdenes en las mismas. Esta posición singular se justificaba en primer lugar por los méritos personales de Patroclo y luego con la afirmación (errónea) de que Arles había recibido de Roma su primer obispo, Trófimo, lo que la convertía en la Iglesia madre de todas las Galias.

Cuando los obispos directamente afectados, a saber, los de Narbona, Viena de Francia y Marsella, reclamaron en Roma contra la reducción de sus anteriores derechos, recibieron como respuesta una severa amonestación e incluso fue depuesto el obispo Próculo de Marsella [62]. Los desórdenes que de aquí se derivaron dentro de la Iglesia gala forzaron al sucesor de Zósimo a revocar sus medidas y a restablecer la antigua organización metropolitana [63]. Pero el hecho es que, en los dos años de su pontificado Zósimo había despilfarrado con su decisiones inconsideradas gran parte del capital de autoridad pontificia que inteligente y consecuentemente había acumulado Inocencio I.

60. Ibíd., c. 138.
61. Zósimo, *Ep.* 1. Sobre todo el asunto, G. Langgärtner, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jh.*, Bonn 1964.
62. Zósimo, *Ep.* 4-7 10-11.
63. Bonifacio (sus cartas en PL 20, 749-792), *Ep.* 3 y 12; además, Celestino, *Ep.* 2.

La poco reflexiva actuación de Zósimo, que en sus últimos meses de vida había provocado contradicción incluso en su propio clero [64] tuvo también repercusiones en la designación de su sucesor. Se produjo una doble elección, pues un grupo proclamó a Eulalio, promocionado sin duda por Zósimo, mientras que la mayoría de los presbíteros se pronunció en favor del romano Bonifacio I (418-422). El emperador, apoyándose en la relación del prefecto de la ciudad, Símaco, optó por Eulalio, pero tras el fracaso de una serie de empeños con vistas a la paz, ordenó que fuese celebrado un gran sínodo al objeto de poner término a la escisión. Sin embargo, como algunos partidarios de Eulalio, violando la orden imperial, promovieran agitaciones en Roma con nuevas manifestaciones, dispuso al fin Honorio que tomara Bonifacio posesión de su cargo [65]. Éste, bajo la impresión de los desórdenes pasados, dirigió una petición al emperador, solicitando en términos generales protección para la Iglesia, a lo cual respondió Honorio con un rescripto que disponía que si en el futuro volvía a darse el caso de una doble elección en Roma, la comunidad entera designaría en una nueva elección al obispo romano [66]. Esta reglamentación de la elección pontificia dictada por el Estado por primera vez en la historia no tuvo realmente efecto en épocas sucesivas, pero supuso un menoscabo del prestigio y la independencia de la sede romana.

A las tareas de esclarecimiento del derecho de apelación de la Iglesia africana (Apiario) y del restablecimiento del derecho metropolitano en las Galias vino a sumarse durante el pontificado de Bonifacio la cuestión — cada vez más espinosa — de la soberanía eclesiástica en los Balcanes. Esta soberanía se vio seriamente amenazada cuando los obispos de Tesalia, descontentos por la provisión que había decretado Roma en el caso de la sede episcopal de Corinto, recurrieron a Constantinopla y obtuvieron un edicto del emperador Teodosio II, según el cual todas las diferencias en las Iglesias de la Iliria debían ser sometidas al

64. Zósimo, *Ep.* 14.
65. Los escritos que hacen al caso, en la Coll. Avell., n.º 14-37.
66. Petición dirigida al emperador Honorio en Bonifacio I, *Ep.* 7; el rescripto sobre la elección pontificia en Coll. Avell., n.º 37.

obispo de la capital del imperio romano de Oriente, puesto que esta ciudad poseía los derechos de la antigua Roma [67].

En escritos dirigidos al obispo Rufo de Tesalónica, cuyo vicariato se confirma, y a los obispos de Tesalia, hace constar nuevamente Bonifacio, en el lenguaje de Inocencio I, que la solicitud por la Iglesia universal ha sido impuesta como un deber al obispo de Roma y que por tanto incluye también a las Iglesias de Oriente, que conforme a esto habían en el pasado consultado a Roma en las cuestiones graves [68]. Además, el papa indujo al emperador Honorio a dirigir un escrito a Teodosio II, que acto seguido dio orden al *praefectus praetorio* de la Iliria de respetar en el territorio de su jurisdicción la reglamentación eclesiástica anterior [69]. Bonifacio formuló claramente el punto de vista de Roma, a saber, que no obstante el reconocimiento del rango de las iglesias de Alejandría y de Antioquía, sólo Roma era la cabeza, y las otras sólo miembros (*Ep.* 14, 1).

La concepción del primado del papa Celestino I (422-432) [70] quedó consignada sobre todo en las tomas de posición que se produjeron en la disputa acerca de la doctrina de Nestorio. Cuando éste y Cirilo le propusieron en el verano de 430 sus respectivos enfoques de la cuestión cristológica, el papa lo consideró como una apelación de Oriente a Roma, ordenó inmediatamente que un sínodo se pronunciase al efecto y comunicó los acuerdos de éste a los directamente interesados y al clero de Constantinopla [71].

A Cirilo se dio el encargo [72] de velar «en su lugar» por la ejecución de la resolución del sínodo romano, que requería a Nestorio a retractarse y en caso contrario lo excluía de la comunión eclesiástica. En el escrito a Constantinopla hace resaltar Celestino que los cristianos de esa ciudad son también sus miembros, a los cuales abarca su solicitud paterna conforme a 2 Cor 11, 28.

67. Edicto de Teodosio en Cod. Theod. 16, 2, 45.
68. Bonifacio I, *Ep.* 13-15; además la *Ep.* 6 de la *Coll. Thessal.*, que procede también de Bonifacio.
69. Escrito de Honorio y respuesta de Arcadio en *Coll. Thessal.*, n.º 15 y 16 (en Bonifacio I, *Ep.* 10 y 11).
70. Sus cartas en PL 50, 417-558 y PL Suppl. 3, 20s. En nueva edición, ACO I 1, 7, 125-137 y I 2, 5-101. Sobre Celestino en general, DHGE 12, 2794-2802.
71. Son las cartas 11-14.
72. *Ep.* 11.

Aquí aparece clara una múltiple reivindicación del papa: también las Iglesias orientales están confiadas a su cuidado, por lo cual él puede y debe intervenir en sus asuntos, sobre todo cuando se trata de cuestiones de la fe: puede tomar decisiones obligatorias y puede nombrar a alguien que haga sus veces. La decisión del emperador, de hacer que la disputa en torno a Nestorio fuera zanjada en un sínodo del imperio, al que también había sido invitada Roma, colocaba a Celestino en una situación precaria, puesto que Roma se había pronunciado ya y no podía reformar su juicio. Así pues, los legados enviados a Éfeso recibieron la instrucción de aconsejarse con Cirilo y de no intervenir directamente en la discusión, sino sólo tomar posición sobre las sentencias pronunciadas y, por lo demás, tener siempre presente la autoridad de la sede romana. Por otro lado, el escrito dirigido al sínodo expresa claramente que los legados tenían que ejecutar lo que había sido acordado ya en Roma, y que el papa no dudaba de que el concilio daría un asentimiento a dichos acuerdos [73].

Ahora bien, dado que Cirilo, invocando su función de representante de Celestino, sin aguardar la llegada de la delegación pontificia había logrado ya que se pronunciase la condenación y la deposición de Nestorio, la delegación tuvo que limitarse a notificar retrospectivamente a los conciliares la sentencia de Roma. El legado Filipo interpretó hábilmente las aclamaciones de los asistentes como reconocimiento de la cabeza por los miembros y declaró ante el sínodo reunido que «Pedro, cabeza de los apóstoles, pilar de la fe y piedra fundamental de la Iglesia, vive y juzga hasta el día de hoy y por siempre en sus sucesores» y que Celestino es su sucesor y su vicario; el sínodo aceptó sin contradicción estas declaraciones [74]. El papa, al enjuiciar la labor del concilio, no tardó en atribuirse la parte principal en el éxito de la asamblea y subrayó, refiriéndose al clero de Constantinopla, que Pedro no los había abandanado en su situación apurada [75]. Ningún papa había hasta entonces recalcado con tanta claridad frente a las Iglesias orientales el rango del obispo de Roma como

73. *Ep.* 17 y 18.
74. Relación sobre la sesión de 10/11 de julio de 431; SchAC I 1, 3, 53ss.
75. *Ep.* 25

cabeza de la Iglesia universal, aunque en Éfeso no se pronunció un reconocimiento explícito de su reivindicación [76].

Las condiciones de las Iglesias orientales desempeñan también un papel considerable en el pontificado de Sixto III (432-440) [77]. La unión entre Alejandría y Antioquía (433) [78], lograda con grandes fatigas y no sin la cooperación de Roma, colmó de satisfacción al papa, que en una carta a Juan de Antioquía subrayó lo que al fin y al cabo significaba tener un mismo sentir con Roma, puesto que en los sucesores de Pedro se halla la tradición que éste había recibido [79].

Las cordiales relaciones entonces existentes entre las Iglesias orientales y Roma fueron empañadas pasajeramente por una tentativa del obispo de Constantinopla, Proclo (434), de volver a ejercer influjo en la Iliria oriental, tarea en la que le respaldaban algunos de los obispos de la región. Sixto paralizó la tentativa con mucho tacto, en cuanto que por un lado hizo presente y puntualizó la posición y los derechos del obispo de Tesalónica como *vicarius sedis apostolicae,* y por otro expresó cortésmente a Proclo su esperanza de que no admitiría los recursos de presbíteros u obispos ilíricos que apelasen a él contra derecho [80]. El papa dejó constancia de las dos trascendentales decisiones teológicas de su tiempo, en impresionantes obras aquitectónicas. Hizo reconstruir la basílica liberiana en el Esquilino, cuyos espléndidos mosaicos, así como la inscripción de dedicación proclaman la declaración dogmática de Éfeso en honor de la *Theotokos.* La reforma y decoración del baptisterio de Letrán, con los dísticos sobre la acción de la gracia bautismal en el hombre, traen a la memoria la represión del ataque pelagiano contra la esencia de la gracia cristiana [81].

76. Sobre el interés de Celestino por la misión de los irlandeses, véase cap. XIII, p. 298.

77. Nueve cartas conservadas en PL 50, 583-618; PL Suppl. 3, 22s y ACO I 1, 7, 143-145; I 2, 107-110.

78. Véase antes, p. 164-167.

79. *Ep.* 6.

80. *Ep.* 7, 8 y 10 = n.º 11, 12 y 14 de la *Coll. Thessal.* La carta a Proclo: *Ep.* 9, ó 13 de la *Coll. Thessal.*

81. Sobre la actividad constructora de Sixto III véase R. KRAUTHEIMER, *Miscelánea E. Panofsky,* Nueva York 1961, p. 291-302.

El papa san León Magno

En León I (440-461) [82], que ya antes de ser exaltado al pontificado, en calidad de diácono de la comunidad romana, había ejercido poderoso influjo durante el reinado de sus dos predecesores, alcanzó un primer punto culminante la convicción del primado pontificio en la antigua Iglesia [83]. Este papa estaba profundamente convencido de que sólo Cristo es el verdadero y eterno obispo de su Iglesia y de que él mismo sólo podía soportar la carga de su oficio confiando en Cristo, que actuaba en él y llevaba a término lo que él hacía de bueno [84]. Ahora bien, puesto que Cristo, en tanto que obispo eterno, otorgó a Pedro una participación imperecedera en sus poderes episcopales, sigue siendo Pedro quien está a la cabeza de su sede (romana) y Pedro es también quien actúa y obra en sus sucesores [85].

Esta idea del obispo romano como heredero de Pedro, que fue empleada ya por Siricio, alcanza su mayor profundidad en León I, que ve en ella la verdadera y propia motivación del primado pontificio: Así como el heredero adquiere todos los derechos y asume todas las obligaciones de aquel a quien hereda, así también el respectivo obispo de Roma asume, en tanto que heredero de Pedro, su función, sus poderes y sus privilegios. No la actividad de Pedro en Roma, no la posesión del sepulcro de Pedro, sino la sucesión del heredero entendida jurídicamente es la que hace que el obispo de Roma actúe como lugarteniente de Pedro, como el que hace sus veces [86]. Además: Así como Pedro, según Mt 16, 18 recibió un plus de poderes en comparación con los demás apóstoles, así ocurre también en la relación entre su heredero y los demás obispos [87]. Sobre esta base se sabe León llamado a un cargo, cuyo

82. Sus cartas y sermones en PL 54, adiciones en PL Suppl. 3, 329-350. Nueva edición de los *Sermones* (hasta ahora 1-64) por J. LECLERCQ - R. DOLLE, SChr 22 bis, 49, 74, París 1949-61; de las cartas: SCHWARTZ, ACO II 1-4. Bibliogr. sobre León I en P. BATIFFOL, DThC 9, 218-301; H. LIETZMANN, PWK 12, 1962-73; ALTANER-STUIBER[7] 357-360.

83. De especial importancia: *Serm.* 2-5 y 82-84.

84. *Serm.* 2. 1; 5, 3s; 83, 3.

85. *Serm.* 5, 4; 3, 4; 2, 2; SIRICIO, *Ep.* 1, 1. *Consortium potentiae: Serm.* 4, 4, 2, cf. M. MACCARRONE, *San Pietro in rapporto a Cristo,* Roma 1968, p. 63-67.

86. *Serm.* 3, 4: *cuius (scl. Petri) vice fungimur.* Sobre la motivación del primado por la *hereditas sedis,* cf. W. ULLMANN, *Leo I and the Theme of Papal Primacy,* JThS n. s. 11 (1960) 25-51.

87. *Sermo* 4.

peso y cuya dignidad siente él de una misma manera. Su cargo le impone el deber de velar por la pureza de la fe en la Iglesia universal y de responsabilizarse por una forma de vida en esta comunidad que responda al Evangelio y a la tradición de los padres. León I, basándose en una responsabilidad tomada muy en serio y en la conciencia de su alta dignidad, procuró como ninguno de los papas que le habían precedido satisfacer las exigencias de este deber con clara visión de lo posible en los casos concretos y a la vez con habilidad diplomática.

En el ámbito de la Iglesia latina no tropezó con contradicciones sistemáticas esta reivindicación de dirección suprema de León I, que fue reconocida también sin restricciones por un imperio occidental ya muy debilitado. Cuando el papa tuvo noticia de la existencia de una comunidad maniquea nada insignificante en Roma, procedió enérgicamente contra ella, no tuvo reparo en hacer que el emperador promulgase un edicto que reforzaba las anteriores sanciones contra la misma, y durante largos años no cesó de poner en guardia, de palabra y por escrito, contra el peligro maniqueo [88]. Cuando diferentes comunidades de la provincia de Venecia tomaron a su servicio sin suficiente control a clérigos expelagianos, exhortó al obispo de Aquilea a la mayor vigilancia. Contra el priscilianismo, que volvía a cobrar fuerza en Hispania, dio en una decretal instrucciones concretas sobre el proceder que debían adoptar los obispos. Abusos en las elecciones episcopales en África del norte, surgidos con ocasión de la invasión de los vándalos, dieron pie al papa para dirigir al episcopado de Mauritania un escrito que exigía un informe circunstanciado sobre las medidas acordadas [89].

Al parecer, sólo hubo un obispo latino que puso en duda por algún tiempo el poder de jurisdicción de León, a saber, Hilario de Arles, antiguo monje de Lérins, en el que se asociaban una pura ascética personal y una fuerte inclinación a un control no siempre reflexivo de la disciplina eclesiástica en la entera Iglesia de las Galias. Hilario derivaba su derecho a tal control de presuntos

88. LEÓN, *Ep.* 7; 8 (Edicto de Valentiniano III); *Serm.* 16, 22, 24, 34, 42, 76, cf. también PRÓSP. DE AQUIT., *Chron. ad ann. 443.*

89. Contra los pelagianos: *Ep.* 1 y 2; Priscilianistas: *Ep.* 15 a Toribio de Astorga, cf. B. DE GAIFFIER, AnBoll 59 (1941) 34-64, y J. CAMPOS, «Helmántica» 13 (1962) 269-308. Decretal para África: *Ep.* 12.

privilegios de la sede de Arles, que defendió incluso personalmente ante un sínodo romano, al que habían presentado reclamaciones dos obispos galos, el uno porque, según él, había sido depuesto contra derecho por Hilario, y el otro porque éste le había nombrado ya un sucesor durante su vida. León I declaró nulas ambas medidas de Hilario, aunque lo dejó en su cargo, pero únicamente como obispo de Arles, cuyos derechos metropolitanos pasaron al obispo más antiguo de la provincia. En un escrito formulado y dosificado magistralmente, dirigido a los obispos de la provincia de Viena (de las Galias), notificó el papa sus decisiones y subrayó explícitamente que las había adoptado en calidad de sucesor de Pedro. León aprovechó con habilidad el caso para solicitar del emperador Valentiniano III un edicto dirigido al *comes* Aecio de las Galias, con el que se confirmaba que el derecho primacial del obispo de Roma existe independientemente del consentimiento por parte del Estado [90] Como Hilario se sometió al juicio de Roma, el caso no pasó de ser un episodio sin la trascendencia que a veces se le quiere atribuir. León I tuvo que llamar también al orden a su vicario de Tesalónica cuando éste rebasó sus atribuciones tocante a los metropolitas de su campo de jurisdicción. En una formulación que se hizo célebre y que más tarde gozaría de grandes simpatías en la cancillería pontificia, le hizo comprender el papa que el obispo romano, al encomendarle el vicariato, sólo lo había llamado a participar en su solicitud pastoral, pero no en su plenitud de poderes. Una palabra no menos esclarecedora halló León para expresar el sentido y el alcance de la colegialidad episcopal: En la dignidad, decía, son iguales todos los obispos, pero no en el rango, como había sucedido ya en el colegio apostólico, en el que se dio la precedencia a uno solo. De este modelo (forma), decía, se deriva la extensión de su solicitud pastoral, que varía según la importancia de cada sede episcopal; pero la solicitud de todos ellos confluye en la solicitud universal de la sede de Pedro por la Iglesia universal, y sólo una *concordia sacerdotum* así entendida garantiza la unidad de la Iglesia [91].

90. LEÓN I, *Ep.* 10; el edicto de Honorio: ibid. *Ep.* 11, cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, París 1957, p. 160-170.

91. LEÓN I, *Ep.* 6 y 14; 14, 1: *vices enim nostras ita tuae credidimus caritati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.* Sobre el cargo episcopal ibíd. 14, 11.

El verdadero, propio y decisivo campo de prueba de la viabilidad de la concepción del primado de León I eran y siguieron siendo en realidad las Iglesias de Oriente. Ya en el escrito de congratulación dirigido a Dióscoro de Alejandría, que había notificado al papa su elección, hacía notar éste con una formulación cautelosa que entre Roma y Alejandría debía reinar unidad, puesto que en la Iglesia romana tenían vigor las tradiciones de Pedro distinguido con el primado por el Señor, y en Alejandría las de su discípulo Marcos, y entre maestro y discípulo no debía haber contradicción alguna [92].

Aunque no existe una respuesta directa de Dióscoro a la carta de León, la concepción del alejandrino acerca del puesto de Roma en la Iglesia universal se expresó sin rebozos en el trato que dispensó a los legados de León en el sínodo imperial de Éfeso del año 449 [93]. Con un gesto autocrático descartó el requerimiento de éstos de que por lo menos se leyese públicamente al sínodo el juicio pontificio sobre la doctrina de Eutiques, tal como estaba contenido en la carta de León a Flaviano de Constantinopla, y no menos fríamente pasó por encima de la protesta de Roma contra la deposición de Flaviano.

A este claro e inequívoco desconocimiento de cualquier posición singular de Roma por la Iglesia de Alejandría vino a sumarse la actitud negativa del emperador Teodosio II, que rechazó de plano los ruegos conjuntos del papa, del emperador Valentiniano III y de su madre Gala Placidia, que solicitaban la convocación de un nuevo concilio en Italia; en su respuesta a Valentiniano hablaba deliberadamente sólo del «patriarca» León, mientras que los escritos de la casa imperial de Occidente indicaban claramente el rango universal de Roma [94]. Cierto que el papa ensalzó con frecuencia con palabras hímnicas el significado del imperio para el mantenimiento de la pureza de la fe y designó a sus representantes como inspirados por el Espíritu Santo, pero el verdadero valor de testimonio de tales formulaciones se advierte bien cuando se observa que León I no dejó ya en modo alguno a la Iglesia oriental abandonada a la

92. LEÓN I, *Ep.* 9.

93. Sobre la prehistoria y el transcurso del sínodo de Éfeso y del concilio de Calcedonia, véase antes, cap. VII y VIII.

94. Las cartas de León y de la casa imperial: *Ep.* 54-58; las respuestas de Teodosio: *Ep.* 62-64.

dirección imperial. Por el contrario, el papa no cesó de hacer presente el deber imperial de protección y de vigilancia, y después del escándalo de Éfeso, cuya responsabilidad debía recaer en gran parte sobre el emperador, no desistió de formular claras críticas y exigió que un nuevo concilio corrigiera *quae contra fidem facta sunt*, e incluso expresó su preocupación de que el emperador hubiese podido ser víctima de un engaño [95]. Desde luego, los obispos depuestos en Éfeso en 449, Flaviano, Eusebio de Dorilea y Teodoreto de Ciro, recurrieron a Roma en demanda de ayuda y en parte esperaron, o exigieron de la autoridad pontificia su reposición en sus cargos anteriores; pero eran voces solitarias [96].

Como anteriormente el papa Celestino en el concilio de Éfeso de 431, también ahora León I hubo de poner el mayor empeño en lograr que en el concilio de Calcedonia no se sometiera ya a discusión su decisión doctrinal formulada en la *Epistula 28 ad Flavianum*. A esta idea respondió el comportamiento de sus legados, que reiteradamente subrayaron la suprema autoridad docente de Roma y procuraron que se evitase todo lo que pudiera estar en contradicción con ella [97]. De hecho no se dejó oír en el concilio contradicción formal alguna a este respecto, y en varios casos pudieron ver los legados desde su propio enfoque un reconocimiento del punto de vista romano, como, por ejemplo, en la sesión 3.ª del concilio, en la que bajo su presidencia y con su formulación fue pronunciado el juicio sobre Dióscoro, en el que se hizo referencia expresa al primado de Roma [98]. También pudieron, como más tarde el mismo León I, experimentar gran satisfacción por las aclamaciones con que fue acogida la *epistula dogmatica* — «Pedro ha hablado por León» — interpretándolas como un reconocimiento y confirmación de la autoridad doctrinal de Roma.

En realidad, la situación distaba mucho de ser tan clara. De hecho el concilio volvió a discutir la carta a Flaviano, y una parte

95. Cf. las cartas de León a Teodosio y Pulqueria: *Ep.* 43-45 y *Ep.* 54 *(indefessis precibus divinam misericordiam posco, ... ne falli vos patiatur)*. Cf. P. STOCKMEIER, *Leo I. d. Gr. Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, Munich 1959.

96. Cartas de Flaviano y de Eusebio en ACO II, II, 1, 77-81; de Teodoreto, en LEÓN I, *Ep.* 52.

97. Acerca de lo que sigue, cf. W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon*, OrChrP 35 (1969) 88-122.

98. Juicio sobre Dióscoro: ACO II, I, 15ss, en latín: LEÓN I, *Ep.* 103.

de los obispos expresó sus reparos contra algunas de sus formulaciones, que fue preciso disipar.

Las aclamaciones tributadas a la *Epistula* deben entenderse, en el contexto, como una constatación por el concilio de que la doctrina de León está en consonancia con la tradición de los padres; así pues, el concilio estimó justificado examinar primero esta consonancia y después proclamarla. Todavía mayor independencia mostró el concilio en cuestiones de jurisdicción, como, por ejemplo, la de la reposición de los obispos relevados de sus cargos, que los conciliares zanjaron en virtud de su competencia propia [99].

Donde más claramente se percibe esta independencia es en el acuerdo del concilio expresado en el canon 28, que asigna a la sede de Constantinopla los mismos privilegios de que goza la sede romana, ya que ambas son del mismo rango en tanto que ciudades imperiales. De aquí se deriva en favor del obispo de Constantinopla el derecho de consagración de los metropolitas de las diócesis del Ponto, Asia y Tracia y el de todos los obispos en las zonas limítrofes de estas regiones. El concilio mantuvo este acuerdo contra la protesta de los legados, aunque tras la clausura de la asamblea se dirigió al papa, volvió a reconocer explícitamente su autoridad docente, explicó el sentido del canon y le rogó que «honrara» también este decreto «con su reconocimiento». En el mismo sentido se dirigieron también al papa el emperador Marciano y el obispo Anatolio [100]. La toma de posición de León I, expresada tras larga demora en cartas a la pareja imperial y al obispo de Constantinopla, enjuició el canon 28 como grave infracción de los acuerdos de Nicea y en forma solemne lo declaró nulo [101], aunque sólo logró una suspensión pasajera del acuerdo.

En vista de esta situación tan compleja habrá que decir que el concilio de Calcedonia no expresó un reconocimiento pleno y sin restricciones de la concepción leoniana del primado, aunque la autoridad docente de Roma en sentido estricto logró aquí un grado de consentimiento no alcanzado ni antes ni después. No pudo, en cambio, imponerse la competencia de Roma en cuestiones de disciplina y de jurisdicción eclesiástica, que sólo fue aceptada ocasionalmente por algunos obispos aislados. Ahora bien, cuán poco duradero fuera incluso este éxito relativo se puso rápidamente de manifiesto por la disputa que acto seguido se inició en Oriente acerca de la autoridad del concilio de Calcedonia [102]. En Occidente en cambio no volvió a discutirse ya el primado del obispo de Roma en toda la amplitud en que lo entendía y formulaba León I. A ello contribuyó sin género de duda la destacada personalidad de este papa, a la que ninguna otra se le podía comparar en el Occidente de entonces. Sobre todo, con la impávida intervención de León para proteger a Roma y a Italia frente a Atila (452) y frente al rey vándalo Genserico (455) [103], se había convertido el papa a los ojos de muchos en el áncora de salvación en medio de la miseria de la tierra, al lado de un imperio totalmente decadente.

99. León I, *Ep.* 98.

100. Texto del canon: ACO II, I, 3, 89-94; carta del concilio: ibid. 116-118. Cartas de Marciano y de Flaviano: León I, *Ep.* 100s.

101. León I, *Ep.* 104-106.

XVI. El clero de la Iglesia del imperio

BIBLIOGRAFÍA: 1. *General:* Visiones de conjunto en J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain, IV-V siècles,* París 1958, 98-185; Plöchl I, Viena ²1960, 176-189; Feine RG 125-145 (bibliografía); D. Zähringer, *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus,* Paderborn 1931; G. Bardy (dir.), *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui,* París 1954; *Études sur le sacrement de l'ordre,* en «Lex orandi 22», París 1957, trad. alem.: *Das apostolische Amt,* Maguncia 1961; G. Pintard, *Le sacerdoce selon s. Augustin,* París 1960; R. Crespin, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de s. Augustin,* París 1965; R. Gryson, *Le prêtre selon s. Ambroise,* Lovaina 1968; L. Ott, *Das Weihesakrament. Die nachnizänische Patristik,* en HDG IV, 5, Friburgo 1969, 19-39.

2. *Cuestiones particulares:* M. Andrieu, *Les ordres mineurs,* París 1925; W. Croce, *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung,* en ZKTh 70 (1948) 257-315; diaconado, en DACL IV, 738-746; RAC III, 888-909; DSAM III, 799-817; J. Blockscha, *Die Altervorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend,* en AkathKR 111 (1931) 31-83; P.-H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique,* Ottawa 1963, 300-492; R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne,* Gembloux 1972. *Celibato:*

102. Véase Chalkedon II 13-177.

103. Próspero, *Chron. ad ann. 452 y 455.*

DACL II, 2802-32; DSAM II, 385-396; B. KÖTTING, *Der Zölibat in der alten Kirche*, Münster ²1970; R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux 1970; P. PAMPALONI, *Continenza e celibato del clero. Legge e motivi nelle fonti canonistiche dei sec. IV e V*, en «Studia Patavina» 17 (1970) 5-59; H. CROUZEL, *Le célibat dans l'église primitive*, en *Sacerdoce et célibat*, pub. por J. COPPENS y otros, Gembloux 1971, 333-371. G. HÖRLE, *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien*, Friburgo 1914; W. WÜHR, *Das abendländische Bildunsgwesen im Mittelalter*, Munich 1950, 17-45; *La formación sacerdotal en la Iglesia*, Barcelona 1966. H. LECLERCQ, *Immunité*, en DACL VII, 323-390; C. DUPONT, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, en RHE 62 (1967) 729-752; G. VISMARA, *Episcopalis audientia*, Milán 1937; W. SELB, *Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III*, en ZSavRGrom 84 (1967) 162-217; TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld ²1953; E. JERG, *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den ausserkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung*, Viena 1970. Y. CONGAR (dir.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, trad. cast.: *El episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona 1966; J. LÉCUYER, *Études sur la collégialité épiscopale*, Le Puy - Lyón 1964; *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, en «Unam sanctam» 52 París 1965; L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità*, Florencia 1969.

A comienzos del siglo IV hace ya tiempo que se ha generalizado la convicción de que dentro de la comunidad de la Iglesia debe existir un estado clerical con diferentes grados, a cada uno de los cuales están asignados cometidos específicos al servicio de la comunidad cristiana. La legislación sinodal y pontificia de la época, así como también la iniciativa de obispos aislados, tratan ahora ya de garantizar a los cometidos de este estado la mayor efectividad posible. Con este objeto establecen con precisión sobre todo las condiciones para la admisión de los candidatos, deslindan más claramente el campo de acción de los diferentes ministerios y cuidan de la formación intelectual y espiritual de sus miembros. Diferentes escritores elaboran esbozos de un ideal sacerdotal, que tratan de poner ante los ojos la seriedad y el alcance de la misión sacerdotal.

Los diferentes grados del orden

En el siglo IV es corriente la división de hecho del clero en dos grupos, que Inocencio I designa como *clerici superioris* e *inferioris ordinis* [1]. Al primer grupo pertenecen clara e inequívocamente los obispos, presbíteros y diáconos, cuya consagración está reservada en exclusiva a los obispos y cuyo rango especial viene reconocido también por la legislación civil [2]. En cambio, los grados inferiores del orden siguen sujetos a fuertes oscilaciones, en cuanto a su número y a su valoración, y también en lo referente a su respectivo ámbito de funciones [3].

Los grados mencionados con más frecuencia en las fuentes — subdiácono, acólito, exorcista, ostiario y lector — no se registran de hecho en todas las iglesias locales; tampoco la promoción al grado inmediatamente superior está rigurosamente vinculada al ejercicio de las funciones del grado precedente, y ni siquiera hay unanimidad acerca de si cada uno de los grados mencionados representa realmente un ministerio clerical propio. Como grado inicial de ingreso en la carrera clerical se consideraba por lo general el lectorado [4], que en el siglo IV se confería incluso a niños, cuando parecían aptos para el estado clerical. En un principio incumbía al lector la función de leer la Sagrada Escritura en la liturgia, más tarde también el canto de los salmos. En Oriente van distinguiendo cada vez más al cantor del lector, aunque sin consagrarlo para su oficio [5], mientras que en Roma se formaba de entre los lectores el coro para los oficios divinos. Dado que la función del lector presuponía una cierta instrucción, por lo regular se consideró este grado como perrequisito para la promoción a un orden mayor [6].

El oficio y la función del ostiario aparecen bastante imprecisos en las fuentes: el ostiario no se menciona siquiera en las enumeraciones de los grados del orden de Siricio, Inocencio I y

1. *Ep.* 2, 3.
2. Ni siquiera los corepíscopos pueden conferir las órdenes de presbiterado o diaconado: *Conc. Antioch.*, c. 10. Una disposición del emperador Arcadio decide que los obispos, presbíteros y diáconos no pueden ser tomados al servicio de una curia: Cod. Theod. 12, 1, 163.
3. Cf. especialm. W. CROCE, o.c.
4. Véase H. LECLERCQ, *Lectorado*, DACL VIII 2247-69; *A.* QUACQUARELLI, *Alle origini del lector*, «Convivium Dominicum», Catania 1959, 381-406.
5. *Conc. Laodic.*, c. 23 24; *Const. Apost.* 2, 26, 3; JERÓNIMO, *Ep.* 52, 5. Sólo los *Statuta ecclesiae antiqua*, compilados probablemente por Genadio de Marsella hacia el año 475, mencionan en el c. 98 como último grado clerical el del salmista, que seguramente había sido tomado de Oriente.
6. *Conc. Sardic.*, c. 10, ó 13; *Test. D. N. J. Chr.* 1, 45.

Zósimo; hacia fines del siglo v Gelasio lo menciona, pero sin incluirlo en el estado clerical. En Milán, en cambio, existe bajo Ambrosio, en África es considerado como clérigo y los *Statuta ecclesiae antiquae* hablan explícitamente de su consagración. En Oriente aparece el oficio en algunas fuentes del siglo IV, aunque las *Constituciones apostólicas* no conocen consagración alguna para este ministerio. En tiempos de Justiniano ya no forma parte del clero el titular del ostiariado, y después del *Trullanum* se deja ya de mencionarlo. El nombre y la entrega de las llaves de la iglesia al ostiario en el momento de la consagración le asignan sin duda cierta vigilancia sobre la casa de Dios y sobre los que asisten a la celebración de la liturgia [7].

Tampoco para el exorcista reconocen las *Constituciones apostólicas* una consagración especial, dado que posee un carisma otorgado por Dios directamente para su oficio, que consiste en el cuidado de los catecúmenos y de los energúmenos. A partir del siglo v va perdiendo abiertamente importancia este cargo tanto en Oriente como en Occidente, y al fin acaba por extinguirse [8].

Mientras que en Oriente no llegó a imponerse nunca el oficio del acólito [9], en Occidente en cambio, y sobre todo en Roma, alcanzó cierto rango, pues allí sus titulares actuaban como ayudantes de los subdiáconos en la celebración de la liturgia; de todas formas en las Galias esta figura no aparece hasta fines del siglo v [10].

El subdiaconado debe considerarse como un desdoblamiento del oficio del diácono, aunque sus funciones no se definen en todas partes en forma clara y precisa. En Roma coincide su número con el de los siete diáconos, lo cual los hace aparecer como sus auxiliares. Su cooperación en la liturgia va disminuyendo gradualmente, como la de los acólitos, al serles asignados más bien quehaceres de administración de los bienes de la Iglesia [11].

A lo largo del siglo IV, en las iglesias que crecen notablemente, se produce una ulterior diferenciación de las funciones del diácono

7. Cf. DACL XIV 1525-33; R. GRYSON, *Les degrés du clergé et leurs dénominations chez s. Ambroise*, RBén 76 (1966) 119-127.

8. DACL V 964-978; *Const. Apost.*, 8, 26; W. CROCE o.c. 264.

9. Sólo EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 8, menciona una vez a los acólitos en el séquito de los obispos en el concilio de Nicea.

10. DACL I 348-356; *Stat. eccl. ant.*, c. 94.

11. DACL XV 1619-26; *Conc. Laodic.*, c. 21 23 25.

y del presbítero, cuya exacta delimitación crea por cierto a veces serias dificultades. Dado que los diáconos son bajo varios respectos los directos colaboradores del obispo, a veces incluso sus representantes — desempeñan un papel especial en la administración de los bienes de la Iglesia, en la elección de los candidatos a las órdenes y en las funciones litúrgicas —, su prestigio y su influencia son con frecuencia incluso mayores que los del presbítero. En Roma constituyen el colegio de los siete diáconos, que desde fines del siglo IV están presididos por el llamado *archidiaconus* (archidiácono: de ahí arcediano); de este colegio es elegido con frecuencia el papa (o también antipapa) [12].

De las fuentes se desprende que no pocas veces los diáconos reivindican para sí funciones litúrgicas reservadas a los presbíteros o que en general intentan ser preferidos a éstos. Por esta razón diversos sínodos se ven en la necesidad de hacerles presente su propio puesto y hasta señalarles inequívocamente que su rango es inferior al de los presbíteros [13]. Éstos tienen la potestad de administrar el bautismo y de celebrar la eucaristía caso que estén adscritos a una iglesia propia; en otros casos asumen las funciones del obispo durante su ausencia. A veces se les encomienda incluso la función de predicar, que fundamentalmente compete al obispo [14].

En los siglos IV y V se emprenden tentativas de revalorización del presbiterado frente al rango del obispo, e incluso de razonarlo teoréticamente. Esta idea de un Aerio de Sebaste, para el que el episcopado y el presbiterado son del mismo rango, es refutada por Epifanio de Salamina, el cual aduce como argumento que sólo el obispo puede consagrar presbíteros. También el Crisóstomo ve la única diferencia entre el presbítero y el obispo en la potestad de ordenar a clérigos de que goza éste [15]. En Occidente, el Ambrosiáster y Jerónimo estiman que al principio no hubo distinción

12. Sobre los diáconos romanos cf. V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Roma 1947, p. 327s. Acerca de los papas procedentes del colegio de los diáconos véase M. ANDRIEU, *La carrière ecclésiastique des papes*, RevSR 21 (1947) 90-120. El diaconado en Oriente: P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel sec. IV*, Roma 1970, p. 172-175.

13. GAUDEMET, o.c., 103; la «arrogancia» de los diáconos viene fustigada severamente por el AMBROSIÁSTER, *Quaest. Vet. et Novi Test.* 101 (CSEL 50, 193ss).

14. Ibid. 101 y nota.

15. EPIF. DE SALAM., *Adv. haeres.*, 74, 5; CRISÓST., *In ep. I ad Tim.*, hom. 11.

entre estos dos grados del orden, puesto que — dicen — básicamente el presbítero y el obispo son sacerdotes, y la ulterior diversificación del rango se debió a meras consideraciones de conveniencia. Análogas ideas se hallan en el tratado *De septem ordinibus* (posterior al 420) y también, con dependencia de éste, en Isidoro de Sevilla [16]. Sin embargo, tales tendencias fueron refutadas ya por Inocencio I, que llama a los presbíteros expresamente *secundi sacerdotes*, y más tarde por Gelasio I, que condena con amenaza de deposición los excesos de presbíteros que se permiten, por ejemplo, ordenar acólitos y subdiáconos, así como confeccionar el crisma [17].

Mientras el sínodo de Sárdica dictaba todavía una disposición general, según la cual el clérigo debía acreditarse por algún tiempo en los diferentes grados del orden antes de pasar a un grado superior, los papas Siricio y Zósimo fijan plazos determinados *(tempora;* los que más tarde se llamarían «intersticios») de permanencia en un grado, en cuya observancia tiene sin embargo que volver a insistir con nuevo rigor León I. Más tarde el papa Gelasio sostiene un punto de vista digno de consideración, a saber, que estas prescripciones son elásticas y deberían ser adaptadas a las respectivas exigencias de la predicación [18].

Sobre la densidad numérica del clero tanto en las diferentes Iglesias como en provincias y países enteros poseemos noticias poco seguras de este tiempo, aunque no cabe duda de que en la Iglesia del imperio del siglo IV crecería considerablemente el número de clérigos, paralelamente al de los cristianos. Sin embargo, en África en la época de la disputa donatista y en Italia durante el trasiego de la invasión de los bárbaros se formulan quejas sobre la falta de vocaciones eclesiásticas [19].

16. Véase J. LÉCUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, Gr 35 (1954) 56-89.

17. INOCENCIO I, *Ep.* 25, 3; GELAS. I, *Ep.* 14, 6; cf. también LEÓN I, *Sermo* 48, 1; AMBROSIASTER, *In 2 Tim.* 3, 10.

18. GAUDEMET, o.c. 149-152; GELAS., *Ep.* 14, 2.

19. Sobre África septentrional véase R. CRESPIN, o.c. 55-60; más indicaciones en GAUDEMET, o.c. 106s.

Contrariamente a algunos grupos separados de la cristiandad antigua, tales como los montanistas y los priscilianistas, la Iglesia del imperio sólo admitió varones a las órdenes clericales. Las diaconisas, que en Occidente latino no alcanzaron nunca la misma importancia que en Oriente, eran admitidas a su estado mediante un rito propio — imposición de las manos y oración — pero nunca pudieron acceder al sector propiamente sacramental. Su servicio iba dirigido preponderantemente a las mujeres de la comunidad cristiana, a las que preparaban para el bautismo, las asistían en el acto mismo del bautismo, cuidaban de ellas en caso de enfermedad y les facilitaban el contacto con el clero de la comunidad [20].

La legislación eclesiástica de la época exigía generalmente para la admisión a los diferentes grados del orden una madurez correspondiente a su importancia, aunque en la determinación de la edad para la consagración había oscilaciones y diferencias [21]. De la decretal del papa Zósimo sobre la duración de las diferentes etapas o grados (los «intersticios») resultan como mínimo las cifras siguientes: 21 años para la consagración del acólito y el subdiácono, 25 para la del diácono y 30 para la del presbítero. La edad de la consagración episcopal mencionada con más frecuencia oscila entre los 45 y los 50 años [22]. De las numerosas excepciones se colige que estas cifras eran sólo directrices, cuya observancia no se exigía cuando se trataba de la ordenación de un hombre especialmente calificado. Por ejemplo, Ambrosio de Milán fue obispo a los 24 años, a los 8 días de su bautizo, Hilario de Poitiers antes de los 35 años, Epifanio de Pavía fue subdiácono a la edad de 18 años, diácono a los 20 y presbítero a los 28, y ya aquel mismo año recibió la consagración episcopal.

La integridad corporal y la salud física del ordenando, que era una exigencia genérica, fue matizándose a partir del siglo IV. No sólo la mutilación practicada por uno mismo, las cicatrices

20. Las fuentes más importantes, en J. MAYER, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia* FlorPatr 42, Bonn 1938; además A. KALSBACH, RAC VI 917-928 (bibliogr.). Sobre el problema de la ordenación de diaconisas P.-H. LAFONTAINE 64-67, y R. GRYSON, *Le ministère des femmes.*

21. LAFONTAINE 164-216.

22. ZÓSIMO, *Ep.* 9, 3; ya antes SIRICIO, *Ep.* 1, 9-10.

que causaban graves deformaciones o la falta de algún miembro del cuerpo excluían de la ordenación [23], sino también las enfermedades mentales y la epilepsia [24]. Sin embargo, la Iglesia daba mayor importancia a las cualidades morales y de carácter apropiadas para el estado clerical, que se comprobaban con creciente rigor. Esta «aptitud» para las órdenes implicaba que el candidato laico se hubiese acreditado durante bastante tiempo en la fe y en la vida moral, por lo cual sólo excepcionalmente se permitía la consagración de un recién bautizado [25]. Se negaba rotundamente la consagración a los desertores en tiempos de persecución [26]. Con los que venían a la Iglesia católica de alguna comunidad cismática o herética se procedía con mayor flexibilidad y eventualmente se dejaba a sus clérigos en su rango anterior, como, por ejemplo, en el caso de los novacianos en Nicea o de los donatistas en África del norte [27].

Más difícil era dar con una pauta objetiva para la estimación de las cualidades morales. En general se seguía la norma de no considerar como aptos para el estado clerical a los que habían tenido que someterse a la penitencia pública de la Iglesia por razón de faltas graves [28]. Los llamados *Statuta ecclesiae antiqua*, un como código del estado clerical, exigían que fuesen además excluidos de las órdenes los usureros, los perturbadores o fautores de desórdenes y los que se tomaban la justicia por su mano [29]. Que con frecuencia no se observaran estas normas lo prueban las quejas formuladas constantemente por los papas por la consagración de *indigni*, así como la exclusión del estado clerical dictada por ellos contra los culpables [30].

Para el quehacer de la proclamación de la fe y del apostolado debía el clero disponer de un suficiente saber teológico-pastoral, tal como viene subrayado por numerosos escritores de la época,

23. *Conc. Nicaen.* c. 1; JERÓNIMO, *Ep.* 52, 10; INOCENCIO I, *Ep.* 37, 1, 3; GELASIO I, *Ep.* 14,2.

24. *Conc. Illib.* c. 29; *Conc. Araus.* (441) c. 15 (16); GELASIO I, *Ep.* 14, 2.

25. LAFONTAINE, 354-393.

26. *Conc. Nicaen.*, c. 10.

27. Ibid., c. 8 y 19. Sobre los donatistas véase R. CRESPIN, o.c. 99-103.

28. SIRICIO, *Ep.* 1, 14; *Conc. Tolet.* I c. 2; INOCENCIO I, *Ep.* 2, 2; 39; *Statut. eccles. ant.*, c. 84; AGUSTÍN, *Ep.* 185, 10, 45; GELASIO I, *Ep* 14, 2.

29. *Statut. eccles. ant.*, c. 55.

30. DÁMASO, *Ep. ad Gallos episc.* 5, 14, 16; SIRICIO, *Ep.* 1, 8; INOCENCIO I, *Ep.* 2, 2; 39; GELASIO I, *Ep.* 14, 2.

al igual que por los papas de los siglos IV-V [31], pero las fuentes ofrecen datos poco matizados sobre los estudios de los clérigos de entonces. Los obispos de primera fila y los escritores teológicos de la época, que eran una minoría en comparación con el clero en general y por lo regular procedían de la clase culta, habían frecuentado las escuelas profanas de los siglos IV/V, de suerte que se hallaban también en condiciones de procurarse con el estudio privado el saber teológico requerido [32]. En Oriente podía este grupo adquirir un alto grado de cultura teológica en las escasas escuelas teológicas existentes, entre las que gozaba de elevado prestigio el *Asketerion* de Diodoro de Antioquía [33]. Los hombres que habían seguido tales estudios estimaban también que ciertos sectores de las ciencias profanas podían ser útiles para una penetración más profunda de la teología. En cambio, para la gran mayoría del clero inferior no se disponía de centros teológicos con un plan de estudios bien establecido, por lo cual los aspirantes al estado clerical eran por lo regular iniciados por el clero de la respectiva comunidad local en la Sagrada Escritura, en la práctica de la administración de los sacramentos y en la restante actividad pastoral. En condiciones especialmente propicias, como, por ejemplo, en las grandes comunidades cristianas o bajo un obispo lleno de iniciativa, podía desarrollarse una especie de instrucción escolar, como se insinuaba ya en la *schola cantorum romana* del siglo III y más tarde puede suponerse incipientemente en la *vita communis* del clero de la iglesia de Vercelli bajo el obispo Eusebio († hacia 371) o en algunas comunidades norteafricanas [34].

Una excelente formación recibía el clero de la comunidad de Hipona bajo san Agustín en su *monasterium clericorum*, aunque el mismo san Agustín no puede menos de lamentar también en sus cartas el bajo nivel científico, a veces deprimente, de tal o cual

31. LAFONTAINE 311-334; R. LEBEL, *La formation intellectuelle et pastorale des prêtres au grand siècle patristique* en *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, París 1970, p. 102-114.

32. Cf. AGUSTÍN, *Ep.* 21, que solicita del obispo Valerio el tiempo libre necesario para ello.

33. R. LECONTE, *L'asceterium de Diodore*, en *Mélanges bibliques A. Robert*, París 1959, p. 531-536.

34. Sobre Vercelli, AMBROSIO, *Ep.* 63, 65. Varios acuerdos sinodales de África septentrional exigen que los jóvenes destinados a la carrera eclesiástica sean instruidos antes de la ordenación en la Escritura y en las disposiciones de los concilios: *Breviar. Hippon.*, c. 1-2; *Conc. Carthag.*, c. 3; *Conc. eccl. afr.*, c. 18.

clérigo rural [35]. A partir del siglo v adquieren también gran importancia para la formación del clero algunos monasterios del Occidente latino, como, por ejemplo, el convento insular de Lérins en el sur de las Galias, del que salieron numerosos obispos que luego trataron de formar al clero de sus respectivas diócesis conforme al modelo de Lérins [36].

Como pieza central de la formación sacerdotal se contaba en general el conocimiento y la inteligencia de la Sagrada Escritura, exigida con insistencia en todos los manuales que proponían el ideal del sacerdote y del obispo [37]. Los *Statuta ecclesiae antiqua* exigen que tocante al candidato al cargo episcopal se adquiera antes de la consagración la certeza de que posee una suficiente formación literaria, que esté instruido en la Sagrada Escritura y proceda con juicio en su exposición, que conozca los estatutos eclesiásticos y dé su asentimiento a las verdades fundamentales de la fe [38]. La crisis cultural y económica, consecuencia de la invasión de los bárbaros y la consiguiente penuria de vocaciones provocaron una considerable reducción en estas aspiraciones.

También ciertas estructuras de la sociedad de la antigüedad tardía situaron a la Iglesia y al Estado de los siglos IV/V, tocante a la cuestión de la admisión al estado eclesiástico, ante problemas que ambos, a veces por motivos diferentes, trataron por lo regular de solucionar en la misma dirección. Así el esclavo era fundamentalmente miembro con pleno derecho de la comunidad eclesial, pero su falta de libertad social y jurídica en la sociedad de entonces lo hacía aparecer tan poco idóneo para un cargo clerical como al colono o siervo ligado a la ley de la gleba en los dominios del Estado o en las tierras de un latifundista. Incluso el liberto se equiparaba a ellos en algún sentido, ya que ciertas obligaciones lo ligaban a su antiguo señor, que en determinados casos podía incluso revocar la emancipación. Así, ya el sínodo de Elvira (hacia 306) prohibió la ordenación de libertos cuyos *patroni* fueran todavía paganos, prohibición que el primer sínodo de Toledo (400) modificó en el sentido de que para su admisión en el estado clerical debía obtenerse el consentimiento de su antiguo señor [39]. El papa León I se pronunció en general contra la ordenación de esclavos y de varones que dependieran de otros, pues la vinculación a sus señores no les permitía consagrarse totalmente al servicio de Dios [40].

El papa Gelasio motivó además esta prescripción aduciendo que la ordenación de tales hombres que carecían de libertad menospreciaría los derechos de otros y al mismo tiempo la legislación civil, a menos que el *colonus* hubiera obtenido el consentimiento escrito de su patrón. Los esclavos ordenados contra esta prescripción deberían volver a sus señores, excepto si eran ya presbíteros; los diáconos sólo podían conservar su cargo si proporcionaban a su señor un substituto [41]. Las leyes a que aquí se refiere Gelasio son primeramente una disposición del emperador Teodosio II, que prohibía la ordenación de un *colonus* sin el consentimiento de su señor y al ya ordenado sólo le permitía continuar en el ministerio eclesiástico si pagaba el impuesto que se le impusiera y si hallaba un substituto que asumiera sus quehaceres anteriores. En segundo lugar se trataba de un edicto del emperador Valentiniano III, que prohibía la ordenación de esclavos y de *coloni* y sólo dejaba en sus cargos a obispos y presbíteros de estas clases sociales si los habían ejercido durante 30 años [42]. Además, la legislación civil trataba de impedir el ingreso en el estado eclesiástico a quienes pertenecían a determinadas profesiones o ejercían cargos en la administración del Estado o de las ciudades, porque los juzgaba imprescindibles para el funcionamiento de la administración y de la economía. Entre ellos se contaban principalmente los decuriones, miembros del concejo de las ciudades, que como tales eran titulares de una función administrativa en otro tiempo muy codiciada por el hecho de ser privilegiada, pero que luego se fue heredando automáticamente y que a partir del siglo III estuvo sujeta a crecientes gravámenes financieros, ya que dichas personas respondían con sus bienes de la aportación de la cuota

35. Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, p. 275-288.

36. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* 3, París 1965, p. 332-341.

37. Aquí habría que mencionar la entera obra homilética del Crisóstomo; JERÓNIMO, *Ep.* 52 ad Nepotianum (c. 8: *Sermo presbyteri scripturarum lectione conditus sit);* AGUSTÍN, *Doctr. christ.* (4, 6: *scripturarum tractator et doctor);* GREGORIO I, *Ep.* 4, 29; 5, 48; 10, 34; 13, 15.

38. *Statuta eccles. ant.* I.

39. *Conc. Illib.*, c. 80, *conc. Tolet.* I, c. 10.

40. LEÓN I, *Ep.* 4, 1.

41. GELASIO I, *Ep.* 14, 2; 14, 14; 20, 50.

42. THEODOSIO II. = *Cod. Just.* 1, 3, 16; VALENTIN. III, *Nov.* 35, 3 y 6.

impositiva de su ciudad y además tenían que prestar costosos servicios al Estado y al municipio.

Una posibilidad de liberarse de tales cargas era el ingreso en el estado clerical (o en un monasterio), que por esta razón fue prohibido a los decuriones con repetidas leyes durante el bajo imperio, o fue dificultado con graves sanciones pecuniarias [43]. La Iglesia se plegó formalmente a tales exigencias, aunque no de muy buen grado, pues debía cuidar del aumento de las vocaciones eclesiásticas. Los papas y los sínodos hacen reiteradamente presente la observancia de tales disposiciones imperiales, aunque sólo raras veces imponen las penas correspondientes a los transgresores y una y otra vez vuelven a otorgar luego la dispensa [44]. También la Iglesia por su parte formulaba reparos contra la admisión de ex funcionarios del Estado, pues después de recibido el bautismo podían verse obligados a derramar sangre en calidad de soldados o de jueces, o a celebrar fiestas paganas [45]. En este punto se dejaban sentir los efectos concretos de una arraigada convicción cristiana, según la cual en un servicio tan «mundano» era muy difícil no incurrir en hechos culpables. Desde otro punto de vista, no se admitía a las órdenes a los que habían sido administradores de bienes o tutores, a no ser que acreditasen estar exentos de todo compromiso derivado de su actividad anterior [46].

Matrimonio de los clérigos y comienzos del celibato

A comienzos del siglo IV había en la Iglesia clérigos de todos los grados que seguían viviendo en el matrimonio contraído antes de la ordenación, junto a otros que habían optado con toda libertad por la continencia en su matrimonio o por la renuncia absoluta a éste. Como es obvio, en las fuentes preconstantinianas son más frecuentes las menciones de sacerdotes casados que la de sacerdotes celibatarios. A partir del siglo III, y siguiendo la corriente de alta estima profesada al ideal de la virginidad se resalta elogiosamente la continencia del clero. Tertuliano y Orígenes dejan ver

43. Cf. A.H. JONES, *The Late Roman Empire* II, Oxford 1964, p. 745s.
44. INOCENCIO I, *Ep.* 3, 4, 37, 3; GELASIO I, *Ep.* 14, 3; 15, 1.
45. DÁMASO, *Ep. ad Gallos episc.*, 10; SIRICIO, *Ep.* 6, 1, 3; 10, 5, 13; INOCENCIO I, *Ep.* 3, 4, *Conc. Tolet.* I (400), c. 8.
46. *Conc. Carthag.* (348), c. 8 y 9.

claramente su simpatía por ella y la motivan en la mayor eficacia de su oración, así como también en la especial pureza exigida por el trato de los divinos misterios. Clemente de Alejandría aduce como motivo para la continencia del clero —que él registra ya en el apóstol Pablo— la mayor disponibilidad para el apostolado y el ejemplo que se ha de poner ante los ojos de los vírgenes [47].

Al clérigo casado se le exige en primer lugar que su matrimonio sea irreprochable en todos los sentidos, a saber, que ambos cónyuges lleguen al matrimonio en estado de virginidad y que se guarden mutua fidelidad. Las segundas nupcias no respondían ya a este ideal, por lo cual estaba excluido del estado clerical el casado en segundas nupcias o el marido de una viuda. Esta reglamentación perdura en un principio a lo largo del siglo IV, aunque en todo caso surgen en Oriente discusiones sobre si entra aquí en consideración un matrimonio contraído anteriormente al bautismo y si la prohibición de las segundas nupcias sólo afecta a los grados superiores en la jerarquía del orden. De todos modos, quien había recibido una de estas órdenes no estando casado, ya no podía después contraer matrimonio; una posibilidad prevista por el sínodo de Ancira (314), de que al ser ordenado un diácono pudiera conservar el derecho a contraer matrimonio, no tardó en ser descartada [48]. Si bien no faltaban en Oriente corrientes que exigían continencia absoluta a los clérigos de órdenes superiores que estaban casados, el concilio de Nicea no aceptó una solicitud de legislación en este sentido [49]. También el sínodo de Gangra (340 ó 341) censuró severamente a los partidarios de Eustacio, obispo de Sebaste, que reclamaban una ascesis sumamente rigurosa, por negarse a participar en la eucaristía celebrada por un sacerdote casado. Los cánones de Hipólito, en cambio, se oponen a que sea depuesto un presbítero que ha tenido un hijo, y los cánones apostólicos prohíben al obispo, al presbítero o al diácono despedir a su esposa «so pretexto de religiosidad» [50].

Sólo bajo el emperador Justiniano experimentó la práctica de la Iglesia oriental una notable restricción cuando el emperador prohibió ordenar a un hombre que tuviera hijos o nietos; la prohi-

47. R. GRYSON, *Origines* 7-32.
48. *Conc. Ancyr.*, c. 10, cf. N. JUBANY, AST 15 (1952) 237-256.
49. Sozóm. HE 1, 11.
50. *Conc. Ancyr.*, c. 10, *Can. Hippol.*, n. 8; *Can. Apost.*, n. 5.

bición se fundamentaba en que el cuidado de éstos lo distraería con demasiada facilidad de sus deberes para con Dios y la Iglesia y le induciría a asignar a sus descendientes los bienes de la Iglesia. La legislación definitiva para la Iglesia oriental fue consignada en el Quinisextum (692), que exigía a los casados, candidatos al episcopado, la separación de su mujer y la reclusión de ésta en un monasterio, mientras que permitía a los diáconos y presbíteros permanecer en su estado conyugal, exigiendo la continencia a diáconos y presbíteros únicamente en los días en que celebraban o concelebraban la liturgia [51].

En el Occidente latino sigue el proceso un rumbo diferente. En efecto, aquí, desde fines del siglo IV, bajo la guía normativa de Roma, se formula y se refuerza legalmente el postulado de que los clérigos de un grado superior de orden, si es que están casados, deben observar la continencia absoluta una vez recibidas las órdenes. Cierto que tal obligación había sido expresada ya a comienzos del siglo en el sínodo hispano de Elvira [52], pero su alcance fue sólo local. El primer documento romano que se ocupa circunstanciadamente de esta cuestión es el escrito del papa Dámaso (366-384) al episcopado galo; razona la disposición diciendo que un obispo o presbítero que predica a otros la continencia debe dar ejemplo de ella y no debe tener en mayor estima la paternidad carnal que la espiritual que tantas veces le viene conferida por su oficio. El modelo del apóstol Pablo, se añade, y ya el del sacerdocio veterotestamentario, obliga a los servidores de Dios a mantenerse constantemente «puros», puesto que en cada momento deben estar prontos para administrar el bautismo, para celebrar la eucaristía y para reconciliar a los pecadores. La violación de esta «pureza cultual» por el sacerdote hace que no merezca ya este nombre ni sea digno de que se le confíe el misterio de Dios [53].

El sucesor de Dámaso, Siricio (384-399), aborda la cuestión en otras dos decretales que en forma tajante desaprueban que en Hispania se admita a las órdenes mayores a hombres casados sin contradicción por parte de los obispos y de los metropolitanos o que sacerdotes ordenados continúen la vida conyugal después

51. Sobre la legislación de Justiniano y del Quinisexto, véase R. GRYSON 110-123.
52. *Conc. Illib.*, c. 33.
53. DÁMASO, *Ep. ad Gallos episc.* 2, 5-6.

de la ordenación e incluso se remitan para ello al sacerdocio veterotestamentario; en adelante, declara, ningún obispo, presbítero o diácono que infrinja esta ley gozará de indulgencia y perdón [54].

En la transición del siglo IV al V, la estricta continencia de los casados que hayan recibido alguna de las tres órdenes mayores, es una cuestión definitivamente zanjada en las declaraciones de los papas. Inocencio I añade todavía a las disposiciones de sus predecesores que un monje que aspire a ser recibido en el clero no puede esperar librarse de la obligación del celibato que había contraído. La ulterior insistencia en las prescripciones sobre la continencia por los papas Zósimo (417-418) y Celestino (422-433) muestra sin embargo que no cesaban de deplorarse infracciones. León I (440-461) extendió finalmente la ley, sin motivación expresa, a los subdiáconos, cuyo creciente empleo en el servicio directo del altar los aproximaba a los diáconos [55].

La legislación pontificia sobre el matrimonio de los clérigos quedó pronto consignada en los acuerdos sinodales de regiones eclesiásticas concretas. El sínodo de Cartago de 390, remitiéndose a decretos de un concilio anterior, insiste en la continencia total de los obispos, presbíteros y diáconos y, al igual que los papas, la motiva en su servicio del altar. Once años más tarde un sínodo (Cartago 401) acuerda que las transgresiones de la ley sean sancionadas con la separación de los culpables de sus cargos. Tales sanciones no parecen haber sido necesarias, puesto que Agustín celebra el comportamiento ejemplar del clero africano precisamente en esta materia [56]. Tocante a la Italia septentrional, el sínodo de Turín del año 398 dictó disposiciones análogas, y por lo que hace a los Balcanes, el papa León I confirma expresamente la reglamentación vigente allí hacía ya bastante tiempo [57]. También el sínodo de Toledo del año 400 incluye en sus acuerdos las instrucciones sobre el matrimonio de los clérigos dictadas por el papa Siricio para todas las provincias hispánicas [58]. En las Galias, hasta fechas relativamente tardías no se dejan sentir las repercusiones de las decretales pontificias en el primer sínodo de Orange (441),

54. SIRICIO, *Ep.* 1, 15, 20; *Ep.* 5, 3-5.
55. INOCENCIO, *Ep.* 2, 10-13; ZÓSIMO, *Ep.* 9; CELEST. I, *Ep.* 4, 6-8; LEÓN I, *Ep.* 14, 4.
56. AGUSTÍN, *De coniug. adult.* 2, 20, 22.
57. *Conc. Taurin.*, c. 8; LEÓN I, *Ep.* 14, 4.
58. *Conc. Tolet.* I, c. 1; 3-7; 18; 19.

que en adelante sólo consiente que se admita a las órdenes a hombres casados a condición de que se comprometan a guardar continencia [59].

Tanto las decretales pontificias como la correspondiente legislación sinodal fundamentan las más de las veces su exigencia de continencia sexual en el clero superior en la pureza cultual requerida para la administración de los sacramentos. En esta insuficiente motivación influyó, juntamente con ideas de pureza veterotestamentarias, la concepción de la alta dignidad del sacerdocio cristiano, basada en su relación con la eucaristía [60].

Si se examina más de cerca la idea global del sacerdocio en aquella época, tal como se delinea en la literatura patrística y asoma en los textos de la liturgia de las órdenes [61], se descubrirá toda una serie de otras importantes motivaciones de la continencia sacerdotal: la mayor disponibilidad para el servicio de la proclamación del evangelio [62]; la vida ejemplar del sacerdote, que con tanta mayor eficacia predica a otros la continencia y la virginidad cuanto que él mismo da ejemplo de manera convincente [63]; la paternidad espiritual del sacerdote, que mediante la administración del bautismo y la reconciliación de los pecadores comunica la vida espiritual superior [64]; y finalmente, aunque de manera más indirecta, la imitación del modelo sacerdotal de Cristo y la participación específica en su sacerdocio. Sólo sobre tal fondo global se puede comprender la génesis de esta *lex continentiae.*

A los obispos patrocinadores de la continencia total del clero superior debió ofrecérseles la idea de asociar el ministerio clerical con el monacato celibatario; así sucedió ya de hecho y con cierta

59. *Conc. Araus.* (441), c. 21.

60. Véase R. KOTTJE, *Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung*, ZKG 82 (1971) 218-228.

61. Falta un estudio complexivo sobre la idea que se tenía del sacerdote en la Iglesia antigua. Una sinopsis de los estudios particulares existentes la ofrece J. OÑATIBIA, *Introducción al estudio de los Santos Padres sobre el ministerio sagrado, Teología del sacerdocio*, I, Burgos 1969, p. 95-122; además, R. GRYSON, *Le prêtre selon s. Ambroise*, Lovaina 1968, y E. BOULARAND, *Le sacerdoce mistère de crainte et de l'amour chez s. Jean Chrysostome*, BLE 72 (1971) 3-36.

62. Además de las decretales mencionadas véase EUSEBIO, *Dem. ev.* 1, 9, 14s; EPIFANIO, *Panar.* 59, 4, 1-7; CRISÓSTOMO, *De sac.* 4, 2.

63. CRISÓST., ibid. 3, 17; 6, 2; 6, 8; ISID. PELUS., *Ep.* 3, 176.

64. Además de Eusebio y Epifanio (nota 62), véase también EFREM, *Poem. Nisib.* 19; CRISÓST., o.c. 3, 5; DÁMASO, *Ep. ad Gallos episc.* 2 (compara la vinculación del obispo a su Iglesia con el vínculo de los esposos); AGUSTÍN, *Sermo de ordine episc.* 7 (PL Suppl. 2, 642).

frecuencia en Egipto desde los tiempos de Atanasio [65]. Probablemente esta asociación influyó también en la ya mencionada *vita communis* del clero de la iglesia de Vercelli, introducida por el obispo Eusebio; Agustín la puso en práctica en el *monasterium clericorum* de la comunidad de Hipona, para el que aun con estas condiciones halló suficientes candidatos.

El obispo galo Verano (seguramente de Lyón, con el que mantuvo correspondencia el papa Hílaro, 461-468) sostenía que había que ordenar sacerdotes a monjes, ya que pensaba que un número, siquiera menor, de hombres escogidos y acreditados servía más con su ejemplo a los intereses de la Iglesia [66]. Aquí aparece claro que fueron al principio algunos obispos aislados los que, yendo más allá de la reglamentación eclesiástica general, pidieron que se exigiera el celibato total como condición para la admisión en el clero de sus iglesias locales.

Elección y ordenación del clero [67]

La designación para un ministerio eclesiástico se efectuaba en principio mediante elección, en la que participaba la comunidad entera, clero y pueblo, si bien se acusaban notables diferencias en la forma de participación del pueblo [68]. Lo que con más claridad se refleja en las fuentes es el *modus* de elección del obispo. En general el nuevo obispo era elegido de entre el clero de la iglesia local, ya que sobre estos candidatos podían emitir juicios más formados los electores; con todo, no son precisamente raras las excepciones [69]. Dado que se deseaba una elección lo más unánime posible [70], primeramente se ponía de acuerdo el clero de la comunidad cristiana acerca de un candidato que luego era aprobado

65. ATANASIO, *Ep. ad Dracontium* (PG 25, 532), menciona con sus nombres a siete obispos monjes.

66. *Sententia s. Verani de castitate sacerdotum*, PL 72, 701s.

67. Cf. F.L. GANSHOF, *Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IV^me^ et pendant la première moitié du V^me^ siècle*, RevInternatDroits de l'Antiquité 4 (1950) 467-498; en particular sobre las Galias, cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, París ²1966, p. 213-235.

68. Los papas, desde Zósimo hasta Gelasio I, sostienen ininterrumpidamente la participación del pueblo de una manera o de otra, véase GAUDEMET 332, nota 1.

69. G. BARDY, *Sur la patrie des évêques dans les premiers siècles*, RHE 35 (1939) 217-242.

70. GELASIO I, *Fragm.* 4.

por el pueblo y para el que se solicitaba el asentimiento de los obispos de la provincia eclesiástica, especialmente el del metropolita. A veces, como en el caso de san Ambrosio en Milán, pedía la comunidad en una manifestación pública la consagración del hombre que les era grato. También en la elección de una serie de papas se puede comprobar la participación del pueblo. Sin embargo, poco a poco esta participación queda restringida por diversos factores. Así, el círculo de los seglares se va reduciendo a la clase social dirigente entre los miembros de la comunidad, tales como los curiales, senadores, etc., que se ponen de acuerdo en negociaciones internas, mientras que el resto del pueblo se limita ya a aclamar.

A la regresión del elemento laico responde el creciente influjo de los obispos de la Iglesia de la provincia, que con frecuencia viene fomentado por el desacuerdo de la comunidad sobre el candidato que se ha de elegir o por su opción en favor de uno que no es canónicamente idóneo. Si los obispos mismos estaban divididos en cuanto a la elección, la última decisión incumbía al metropolitano [71].

Prescindiendo de Italia central, en la que el papa posee derechos metropolitanos, éste sólo interviene cuando se le proponen casos controvertidos; por lo demás, se limita a inculcar en general las normas vigentes para la elección. Finalmente, también la autoridad secular interviene en la provisión de las sedes episcopales vacantes, ya por medio de altos funcionarios, ya por la persona misma del emperador, aunque tal intervención no estaba reglamentada por las leyes. Este influjo se deja sentir especialmente en Oriente, donde se emplean toda clase de formas, que van desde el deseo sugerido discretamente hasta la presión masiva o incluso la orden expresa y taxativa. Aunque en la mayoría de los casos se elegían candidatos verdaderamente dignos, todavía en los siglos IV/V se puede registrar gran número de ejemplos en los que la elección episcopal se vio gravada o falseada con toda clase de abusos, como designación del sucesor por el obispo en funciones, apoyo interesado dado a un candidato, manejos simoníacos, etc. [72].

71. Según los *Statuta eccles. ant.* I, se requiere: *consensus clericorum et laicorum; conventus totius provinciae episcoporum; metropolitani auctoritas vel praesentia.*

72. Ejemplos en GAUDEMET 108 y nota.

No faltan relaciones sobre consagraciones episcopales que revelan la peregrina mentalidad de la época, como cuando el candidato previsto era forzado con artimañas, imposiciones por sorpresa o incluso con evidente empleo de la violencia. Al parecer, nadie puso en duda la validez del procedimiento. No hubo obispos, papas ni sínodos que declararan nulas tales consagraciones episcopales, que sólo algunas veces eran censuradas; en un solo caso promulga el emperador un edicto para declarar inválida la elección [73].

A veces pudo interpretarse como voz de Dios la voluntad unánime del pueblo; otras veces la oposición de elegido era más bien una primera reacción de terror ante las responsabilidades que imponía tal cargo. Aunque también da la sensación de que era propio del estilo de la época rechazar formalmente el cargo para no incurrir en la sospecha de haber perseguido la dignidad episcopal por ambición o por codicia de lucro [74].

Dado que las bases del rito y del derecho de la ordenación fueron creadas ya en época preconstantiniana, sobre todo por la *Traditio apostolica* de Hipólito, nos bastará aquí con señalar las añadiduras complementarias sobrevenidas después. En el Occidente latino se emplea hoy la palabra *ordinatio* en el lenguaje cristiano corriente para designar el rito de la ordenación, mientras que *consecratio* se reserva para la oración consacratoria que acompaña al rito de la imposición de las manos [75].

Además se van desarrollando determinados tiempos para la ordenación; para la consagración episcopal se reserva el domingo, que León I designa ya como antigua costumbre, y para la ordenación de sacerdotes y diáconos el sábado de témporas y el sábado antes del domingo de pasión. Todas las ordenaciones se insertan dentro de la celebración de la eucaristía [76]. Mientras que las *Constituciones apostólicas* conocen la imposición de las manos también en el caso del subdiácono y del lector, en Occidente esta ceremonia

73. *Nov.* 11 del emperador Mayorano (460).

74. Cf. emperador LEÓN I, Cod. Just. 1, 3, 30; *Indignus est sacerdotio, nisi fuerit ordinatus invitus.* También en el bajo imperio romano era corriente la recusación verbal del poder incluso en la elección del emperador.

75. P.-M. GY, *Réflexion sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, en *Études sur le sacrement de l'ordre*, París 1957, p. 125-145, en *Das Apostolische Amt*, 92-109; J. GAUDEMET, *L'ordre dans la législation conciliaire de l'Antiquité*, ibid. 233-256, ó 172-192.

76. LEÓN I, *Ep.* 10; GELASIO I, *Ep.* 14, 11 y 15, 3; *Const. Apost.* 8, 5.

se reserva a las tres órdenes mayores[77]; en Oriente y Occidente se añade además al rito de la consagración episcopal la imposición del libro de los Evangelios[78]. Si bien Gelasio I subraya el derecho de ordenación exclusivo del obispo, permite excepcionalmente al presbítero la colación de las órdenes de subdiácono y de acólito. Llama la atención la frecuencia con que se hace presente a los obispos de la época, que sólo pueden ejercer su derecho de ordenación dentro de su diócesis y únicamente a miembros de su iglesia local[79]. A los clérigos se les ordena en principio para el servicio en una determinada iglesia local; el traslado a otra iglesia sólo sería posible en casos excepcionales, aunque, sobre todo entre los obispos de la parte oriental del imperio, era más frecuente de lo que respondía a la intención de la legislación eclesiástica[80].

Privilegios del estado clerical

Ya bajo el primer emperador cristiano, el Estado no sólo reconoció la posición especial del clero hasta entonces vigente dentro de la Iglesia, sino que además este clero vino a representar un estado claramente privilegiado mediante la colación de determinados privilegios que lo destacaban del ciudadano corriente o de los diversos grupos profesionales. Por de pronto fue eximido por Constantino de los llamados *munera*, o sea determinados servicios a prestar al Estado, como, por ejemplo, la obligación de asumir el cargo de decurión, de proveer adecuadamente al séquito imperial o a las tropas de paso o de prestar ciertos servicios gravosos — servidumbres, *munera sordida* —, para de esta manera facilitarle el desempeño sin restrcciones de sus quehaceres eclesiásticos[81]. Una exención de los impuestos sobre la propiedad rural otorgada a los clérigos por el emperador Constancio el año 346 fue sin

77. *Const. Apost.* 8, 21s; *Statuta eccles. ant.*, c. 90-92; ibid., c. 93-97, se enumeran los instrumentos que simbolizan las funciones de los candidatos a las órdenes menores.

78. *Const. Apost.* 8, 4; *Statuta eccles. ant.*, c. 90. Cf. P. BATIFFOL, *La liturgie du sacre des évêques*, RH 27 (1927) 733-763; B. BOTTE, *Le rituel d'ordination des Statuta ecclesiae antiqua*, RAM 11 (1939) 223-241.

79. Documentación en GAUDEMET 116s.

80. Ibid. 112s.

81. Primer edicto conocido, de oct. 313: Cod. Theod. 16, 2, 2, y Eusebio HE 10, 7, 2; otras disposiciones sobre la exención del servicio como curiales: Cod. Theod. 16, 2, 1; 16, 2, 7 (también para donatistas); 16, 2, 11; 16, 2, 18. Exención de los *munera sordida:* ibid. 16, 2, 10 (seguramente de 346).

embargo restringida ya en 360 a los estrictos bienes de la Iglesia, y todos los privilegios fiscales de los clérigos fueron derogados por el emperador Valentiniano III el año 441, debido a la precaria situación financiera del imperio[82].

Un influjo especialmente negativo para el prestigio de la Iglesia parece haber tenido la exención del clero de la *lustralis collectio*, contribución que debían pagar cada cinco años los comerciantes[83]. Las numerosas quejas sobre clérigos traficantes, expresadas precisamente por la Iglesia, muestran que este privilegio abría de par en par las puertas a abusos que obligaron al Estado y a la Iglesia a reiteradas restricciones y prohibiciones[84].

Especial importancia para la autoridad de la Iglesia en la vida pública tuvo el reconocimiento de la actividad judicial del obispo en causas civiles, es decir, la integración de la llamada *audientia episcopalis* en el proceso civil romano[85]. Constantino estaba convencido de que un tribunal episcopal, con la elevada autoridad moral de que gozaba el juez, garantizaría mejor la justicia y especialmente protegería a los cristianos contra el peligro de verse entregados a un juez pagano acaso parcial, aun cuando en realidad el ciudadano pagano podía abrigar los mismos reparos con respecto al obispo cristiano. Así, también este privilegio se reveló en la práctica para la Iglesia como un presente más bien problemático. Ya Hilario de Poitiers señalaba que el cargo de juez civil entrañaba peligros para los cristianos en general si era perseguido por ambición y porque el cargo mismo, aun asumido con las mejores intenciones, daba inevitablemente lugar a querellas y desafueros[86]. A la mayoría de los obispos se les planteaba aquí, sencillamente por su deficiente formación jurídica, un quehacer superior a sus fuerzas, si bien siempre estaba en sus manos la

82. Cod. Theod. 16, 2, 10; *Nov.* 10.

83. Cod. Theod. 16, 28 (343); ampliado con Cod. Theod. 16, 2, 10 (346) y 13, 1, 1 (356).

84. *Quaest. Novi et Vet. Test.* 127, 35; SULPICIO SEVERO, *Chron.* 1, 23; *Dial.* 3, 15; JERÓNIMO, *Ep.* 52, 5; AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 70 v. 1, 18s; MÁXIMO DE TURÍN, *Hom.* 114. Cod. Theod. 16, 2, 15 (359); 13, 1, 11 (379); 16, 2, 36 (401); *Nov.* 35, 4 (452); GELASIO I, *Ep.* 14, 15.

85. Cod. Theod. 1, 27, 1 (318); *Const. Sirmond.* 1 (333). El edicto 2.º se remite al primero, al que puntualiza. Los textos plantean problemas particulares muy discutidos, cf. GAUDEMET, 231s.

86. HILAR. PICTAV., *In ps. tract.* 1, 10; cf. TH. KLAUSER, JbAC 5 (1962) 172-174. Hilario no habla de obispos, aunque puede tratarse implícitamente de ellos.

posibilidad de renunciar a asumir tal función de jueces. Agustín, que por cierto no carecía de los prerrequisitos para ello, se quejaba de que tal cargo de juez le absorbía horas que él habría preferido consagrar a la oración o al estudio de la Sagrada Escritura, y que a fin de cuentas la sentencia del obispo desagradaba las más de las veces a una de las partes, que luego lo inculpaba de haber manipulado el derecho. Agustín estima acertado que los cristianos no recurran en sus pleitos al tribunal del Estado, pero lamenta que no se disponga de seglares cristianos para el oficio de juez [87]. En la transición del siglo IV al V fue restringida la *audientia episcopalis* a la función ya meramente mediadora de árbitro *(arbiter)*, fórmula preferida ya por un concilio de Cartago (397) y respondía también mucho mejor al cargo episcopal. Parece que la Iglesia no lamentó esta nueva situación, como tampoco el que Valentiniano III redujera esta actividad arbitral a casos puramente eclesiásticos [88].

De la designación de los obispos para funciones judiciales se ha querido derivar una «nobilitación» del episcopado del imperio por los emperadores, o sea su inserción legal en las clases de alto y supremo rango de la jerarquía de funcionarios del bajo imperio romano; se dice que el proceso habría sido iniciado ya por Constantino, cuando, sin duda todavía el año 313, creó para el obispo de Roma la categoría de los *gloriosissimi*, que más tarde se hizo accesible a los demás obispos; se añade que se confirió *ad honorem* la dignidad *de illustris* incluso a presbíteros y diáconos [89]. Sin embargo, no se pueden aducir edictos imperiales de tal importancia y ni siquiera descubrir vestigios de ello; tampoco la cancillería imperial utiliza tales títulos en su correspondencia, ni se reflejan en la epistolografía eclesiástica de la época [90]. Más

87. AGUSTÍN, *De opere monachorum* 29, 37; *Enarr. in ps.*, 25, 13. Véase A. PUGLIESE, *Sant'Agostino giudice*, en *Studi P. Ubaldi*, Milán 1937, p. 263-299.

88. Cod. Just. 1, 4, 7; Cod. Theod. 1, 27, 2 = Cod. Just. 1, 4, 8. *Conc. Carth.* (397) c. 10. VALENTIN. III, *Nov.* 35 (452). Con frecuencia se hace presente que en la actividad judicial del obispo deben reinar también *misericordia, pietas* y *pax:* AMBROSIO, *Expos. ps.* 118, 8, 25; AGUSTÍN, *Sermo* 13, 5, 5; Teófilo de Alej. = JERÓNIMO, *Ep.* 96, 20; PEDRO CRISÓL., *Sermo* 145; *Statuta eccles. ant.*, c. 54.

89. Así sobre todo TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld ²1953, y JbAC 5 (1962) 172-174, pero aquí, restringido a los obispos que hubiesen asumido la función de juez en procesos civiles. La tesis de Klauser viene aún más acentuada en parte por C. ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, p. 405s.

90. Sobre la crítica de la idea de Klauser véase H.U. INSTINSKY, *Bischofsstuhl und*

bien se desarrolló un vocabulario cristiano propio para el tratamiento y la titulación de los que estaban investidos de cargos eclesiásticos, vocabulario del que se servía también la cancillería imperial y que permite descubrir una paulatina diferenciación según los grados de la jerarquía eclesiástica, que en cuanto tal pudo, desde luego, venir sugerida por el modelo estatal [91].

En el ámbito civil se habrán de buscar también los modelos de una serie de insignias episcopales, como el palio, la estola, las sandalias, etc., que a partir del siglo V aparecen entre los ornamentos litúrgicos del clero; de todas formas, tampoco aquí se puede comprobar una colación oficial de tales insignias por el emperador en razón de una «nobilitación» del episcopado. La *cathedra* episcopal, por su parte, era ya en la época preconstantiniana signo de dignidad episcopal, y símbolo tanto de la autoridad de magisterio del obispo como del trono apocalíptico de Dios; su origen se remonta indudablemente al encuentro del cristianismo con representaciones helenístico-orientales del trono real de Dios [92].

No se puede negar que en los siglos IV-V el cargo episcopal alcanzó una enorme consideración social, debido tanto a una evolución dentro de la Iglesia — intensificación de la autoridad espiritual en las numerosas iglesias locales que se habían ido reforzando, así como en sínodos y concilios; crecido influjo de resultas de la independencia económica y financiera — como también al trato respetuoso y honorífico de que eran objeto sus titulares por parte de los emperadores, de la corte, de los funcionarios de la administración imperial y de las autoridades civiles de las ciudades.

Así, el oficio episcopal parecía, por desgracia, altamente apetecible incluso a personas incompetentes y sin vocación y con frecuencia fue perseguido con medios y métodos que debieron ser

Kaiserthron, Munich 1955, p. 83-102; S. MAZZARINO, «Jura» 7 (1956) 351s; últimamente, independientes entre sí, R. GRYSON, *Le prêtre selon s. Ambroise*, Lovaina 1968, p. 106-110; E. CHRYSOS, «Historia» 18 (1969) 119-128, y sobre todo E. JERG (bibliogr.), que estudia a fondo los títulos empleados en las leyes, documentos y cartas imperiales de la época y llega a un resultado francamente negativo. El canon 7 de Calcedonia prohíbe incluso expresamente la aceptación de cualquier dignidad (ἀξία) estatal por el clero.

91. La documentación, de nuevo, en E. JERG, cf. también P. CANIVET, *Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, Byz (B) 39 (1969) 209-250, especialm. 230-239.

92. E. STOMMEL, *Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum*, MThZ 3 (1952) 17-32 y la discusión ulterior, JbAC 1 (1958) 52-78; H.U. INSTINSKY, RQ 66 (1971) 66-77.

constantemente censurados con el mayor rigor por la Iglesia [93]. Ahora bien, el cargo episcopal experimentó también un considerable aumento de prestigio como resultado de aquella múltiple obra de asistencia social que con tanta frecuencia convirtió a los obispos del período de transición del bajo imperio a la alta edad media en abogados de los pobres y de los desamparados, en protectores de los fugitivos, en intercesores en favor de los prisioneros y no pocas veces incluso en defensores de las ciudades contra el peligro de la invasión de los bárbaros. Las designaciones de *pater populi, pater civitatis, pater urbis et pater patriae*, que no significan en modo alguno una posición jurídica del obispo, son el eco espontáneo que este aspecto de la actividad episcopal suscitaba en los corazones de aquellos que la habían experimentado en sí mismos [94].

La colegialidad de los obispos

El *presbyterium*, que ya según las cartas de Ignacio asistía al obispo local en sus quehaceres, conservó también en los siglos IV-V su función de servicio y representación. Si bien a veces se exhorta al obispo a servirse en determinados casos del consejo de sus presbíteros, éstos no constituyen sin embargo un colegio que como tal, independientemente del obispo, pueda actuar con propios poderes [95]. Las tentativas a que ya hemos aludido, de equiparar en rango hacia fines del siglo IV el rango del presbítero y el del obispo, fueron casos aislados y no tuvieron efectos inmediatos. El *ordo episcoporum* conservó por su parte su propia identidad, que desde Ireneo se basaba en la persuasión de que los obispos en conjunto eran sucesores de los apóstoles, cuya función continuaban dentro de la Iglesia. La convicción de la sucesión apostólica de los obispos se mantuvo plenamente, y en parte se manifestó en nueva forma, también, y precisamente, bajo el primado del obispo romano que por el mismo tiempo alcanzaba

93. Sobre todo, la correspondencia de GELASIO I ofrece abundantes casos bochornosos. Sobre la crítica por parte de los monjes, dos ejemplos. SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2, 32, 4; ISID. PELUS., *Ep.* V 89.

94. GAUDEMET 350-356; sobre Italia, véase S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città (sec. IV-VI)*, RSDI 4 (1931) 245-330.

95. En comparacion con el obispo, los presbíteros ocupan «el segundo trono»: Constantino, en Eusebio HE 10, 5, 23; *Statuta eccles. ant.*, c. 2.

su plena vigencia. Esto puede observarse sobre todo si se atiende al desarrollo de la terminología empleada en la época para designar el cargo y la función episcopal. Si bien los obispos romanos emplean cada vez con mayor frecuencia el término de *sedes apostólica* para designar su propia sede, sin embargo, se aplica al mismo tiempo también a otras sedes episcopales, incluso a aquellas a las que ni por la tradición ni por la significación de su organización dentro de la época correspondía rango especial alguno: toda sede episcopal era por tanto *sedes apostólica* [96]. La misma idea se percibe en la aplicación del calificativo *apostolicus* y del substantivo *apostolatus* al rango y a la actividad de todo obispo sin distinción [97]. Incluso la designación de un simple obispo como *summus pontifex* se registra por primera vez precisamente en un documento papal y aparece sobre todo en la correspondencia epistolar con obispos galos [98].

Un caso en el que se manifiesta especialmente la colegialidad de los obispos es el de la consagración episcopal. Desde que el concilio de Nicea (c. 4) prescribió la presencia en este acto litúrgico, de todos los obispos de la provincia eclesiástica, o por lo menos de tres de ellos, se procuró observar esta norma incluso bajo las más difíciles circunstancias y se la recuerda constantemente. En África se puede señalar una especial predilección por el número de 12 consagrantes, lo que puede interpretarse fácilmente como una representación del colegio apostólico. Si bien no se aduce una motivación teológica del número plural de consagrantes en el acto de la consagración episcopal, tal número expresa claramente la idea de la colegialidad episcopal [99].

La idea de la sucesión apostólica constituye también el fundamento de la concepción de la colegialidad de los obispos, que en el siglo V, en conexión con las controversias cristológicas, es

96. Sobre lo que sigue, H. MAROT, *La collégialité et le vocabulaire épiscopal du V^e au VII^e siècle. La collégialité épiscopale*, París 1965, p. 61-98; J. LÉCUYER, *La communion épiscopale dans les conciles africains entre 400-425*, en *Mél. A.M. Charue*, Gembloux 1969, p. 101-122.

97. Son corrientes: *apostolicus honor, apostolica reverentia, apostolica dignatio, apostolica merita, vir, domnus, praesul apostolicus.*

98. ZÓSIMO, *Ep.* 9, 2s. Sólo desde comienzos del siglo XII queda reservado el *summus pontifex* al papa.

99. L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità*, Florencia 1969, y P. ZMIRE, *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, RechAug 7 (1971) 3-72.

defendida con toda resolución precisamente por el papado [100]. El papa Celestino, ya antes del concilio de Éfeso, advierte a Nestorio que él mismo con su doctrina se excluye de la comunión del colegio episcopal, y en su escrito al concilio destaca que al episcopado en conjunto le está encomendada la predicación del evangelio como otrora al colegio de los apóstoles, del que ha heredado legítimamente tal encargo. El papa y los obispos, dice, están obligados con responsabilidad colegial a custodiar la fe de la Iglesia entera y a proceder contra todo error. Para los obispos adheridos a Nestorio no hay lugar en el colegio episcopal.

Sixto III requiere a aquellos mismos obispos a «volver a integrarse en el *synedrion* de los obispos» para así volver a ser acogidos en la comunión de la Iglesia. El papa León I ahonda todavía esta idea de la colegialidad episcopal al subrayar que cada obispo tiene responsabilidad de la Iglesia universal más allá de su propio obispado, que en último término el Espíritu Santo opera la unidad interna de este colegio, aunque en realidad ningún obispo puede ejercer su oficio pastoral en la Iglesia si no se halla en comunión con el sucesor de Pedro [101].

Esta concepción de la colegialidad la profesan también los demás papas del siglo V hasta Gelasio I, el cual subraya que la legitimidad del colegio episcopal se deriva del colegio de los apóstoles y que precisamente por ello el colegio episcopal se distingue de todo *collegium haereticorum*. La colegialidad así entendida se expresa también en las fórmulas del *consortium* y de la *communio episcoporum* y en definitiva marca el sentido de las designaciones *fratres, coepiscopi, collegae* y *consortes*, que los papas aplican con preferencia a los obispos. La historia ulterior de la idea de la colegialidad episcopal da a conocer que esta concepción, ya bien lograda en la era de los padres, en épocas sucesivas se vio empañada por otras corrientes o casi vino a caer en el olvido [102].

100. Sobre esto cf. J. LÉCUYER, *La collégialité...* 41-57; G. MEDICO, RSPhTh 49 (1965) 369-402; R. GARCÍA, *El primado romano y la colegialidad episcopal en la controversia nestoriana*, «Studium» 11 (1971) 21-63.

101. A. TUILIER, *Le primat de Rome et la collégialité de l'épiscopat d'après la correspondance de s. Léon avec l'Orient*, «Nuovo Didaskaleion» 15 (1965) 53-67.

102. Y.M.-J. CONGAR, *Notes sur le destin de l'idée de collégialité en Occident au moyen âge: La collégialité...* 99-129; id., *La collégialité et la primauté de Rome dans l'histoire*, «Angelicum» 47 (1970) 403-427.

XVII. La liturgia

FUENTES de mayor importancia: F.E. BRIGHTMAN - C.E. HAMMOND, *Liturgies Eastern and Western* I, Londres 1966, reimpr.; *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, pub. por J. QUASTEN, Flor-Patr VII, Bonn 1935; CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses mystagogicae*, pub. por A. PIÉDAGNOL - P. PARIS, en SChr 126, París 1966; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homiliae* 12-16, pub. por R. TONNEAU, en SteT 145, Ciudad el Vaticano 1949; JUAN CRISÓSTOMO, *Huit Catéchèses baptismales*, en SChr 50, París ^{2}1970; AMBROSIO, *De mysteriis, De sacramentis*, pub. por BOTTE, en SChr 25, París ^{2}1961; NICETA DE REMESIANA, *Instructio ad competentes*, pub. por KL. GAMBER, en Tpatrlit 1, Ratisbona 1964; KL. GAMBER, *Weitere Sermonen ad competentes* I-II, Tpatrlit 2 y 5, ibid, 1965-66. *Itinerarium Egeriae*, pub. por A. FRANCESCHINI - R. WEBER, en CChr 175, Turnhout 1958; A. ADAM, *Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im 2. u. 4. Jh.*, en KlT 5, ^{3}1960; J.C. DIDIER, *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église ancienne*, en *Monumenta christiana selecta*, Tournai 1960; AMBROSIO, *De paenitentia*, CSEL 73; PACIANO, *Epistulae et Paraenesis*, PL 13; AGUSTÍN, *Textus selecti de paenitentia*, coll. B. POSCHMANN, en FlorPatr 38, Bonn 1934; AGUSTÍN, *Sermons pour la Pâque*, pub. por S. POQUE, en SChr 116, París 1966; LEÓN I, *Sermones de quadragesima; de passione Domini*, pub. por R. DOLLE, en SChr 49 y 74, París 1957 y 1961.

BIBLIOGRAFÍA: cf. vol. I, cap. XXIII, además J.A. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941; A.G. MARTIMORT, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, París ^{3}1965, trad. cast.: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona 1965; H.A. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma ^{2}1965; TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965; J.A. JUNGMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Friburgo, Suiza 1967; E. CATTANEO, *Introduzione alla storia liturgica occidentale*, Roma ^{2}1969; W. NAGEL, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Berlín ^{2}1970. S. SALAVILLE, *Liturgies orientales*, París 1932; J.M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, vol. II-III, Roma 1932; A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem*, Roma 1947; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne ^{2}1953; H.J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*, Friburgo 1964. *Bautismo:* P. DE PUNIET, *Baptême*, en DACL 2, 1914, 251-346; J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Gotinga 1958; A. STENZEL, *Die Taufe*, Innsbruck 1958; J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, en «Graecitas christ. primaeva» 1, Nimega 1962; TH. M. FINN, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Washington 1967; G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* = «Leiturgia» V, Kassel 1970, 145-273. *Eucaristía:* J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, Viena ^{5}1962, trad. cast.: *El sacrificio*

de la misa. Tratado histórico-litúrgico, BAC, Madrid [4]1965. M. RIGHETTI, *La Messa. Commento storico-liturgico,* Milán [3]1966; W. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus,* Wurzburgo 1966; B. BOTTE y otros, *Eucharisties d'Orient et d'Occident,* en «Lex orandi» 46-47, París 1970. *Penitencia:* J.A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten,* Innsbruck 1932; B. POSCHMANN, *Busse,* en HDG IV, 3, Friburgo 1951; C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII[e] siècle,* París 1952; P. GALTIER, *De poenitentia,* Roma [3]1956; P. ANCIAUX, *Histoire de la discipline pénitentielle,* París 1963. *Año litúrgico:* N.M. DENIS-BOULET, *Le calendrier chrétien,* París 1959; J. PASCHER, *Das liturgisches Jahr,* Munich 1963, trad. cast. *El año litúrgico,* BAC, Madrid 1965; M. RIGHETTI, *L'anno liturgico,* Milán [3]1969; *Paschatis Sollemnia,* homenaje a J.A. Jungmann, Friburgo 1959; M. MERENDINO, *Paschale Sacramentum,* Münster 1965; W. HUBER, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche,* Berlín 1969; V. PERI, *La durata e struttura della Quaresima nell'antico uso ecclesiastico gerosolimitano,* en «Aevum» 37 (1963) 31-62; G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten,* en ZKG 66 (1954-55) 209-253, R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles,* Tournai 1965; B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie,* Lovaina 1932; J. MOSSY, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV[e] siècle,* Lovaina 1965; F. NIKOLASCH, *Zum Ursprung des Epiphaniefestes,* en ELit 82 (1968) 393-429.

La nueva situación que se produjo con la libertad alcanzada por la Iglesia y con la orientación del «imperio» a la religión cristiana influenció también en medida considerable el factor central de la vida cristiana intraeclesial, la liturgia. Tales influjos están directamente asociados en su mayor parte a la especial situación misionera en que se vio entonces colocada la Iglesia. Ahora tenía que preparar para la vida cristiana a un contingente cada vez mayor que, fuese por las razones que fuesen, solicitaba la admisión en la comunidad cristiana; con ello la institución hasta entonces destinada a dicha preparación —el catecumenado—, se vio sometida a la dura prueba de una sobrecarga de sus tareas. Al elevarse el número de los cristianos, se introdujo además la mediocridad en las comunidades, con lo cual creció también el número de los que fallaban, lo que provocó a su vez una revisión de la disciplina penitencial existente, en cuanto a su sentido y a su función.

Además, como sucede siempre en períodos de una intensificada actividad misionera, la Iglesia se vio enfrentada con el problema de la adaptación, o sea con la cuestión de hasta qué punto podía cristianizar e integrar en su ámbito litúrgico ciertas formas paganas de celebración cultual y de religiosidad. Por esta razón se ponen de manifiesto toda una serie de elementos nuevos en su liturgia sacramental, en su arquitectura religiosa y en el año litúrgico. La nueva relación de la Iglesia con el Estado y con la vida pública hizo posibles e incluso originó nuevas formas, sobre todo en el sector de la representación litúrgica, así como ampliaciones del calendario festivo cristiano.

Diferenciación de las liturgias en Oriente y Occidente

A partir del siglo IV se puede observar una progresiva diferenciación de las liturgias hasta entonces homogéneas en cuanto a sus rasgos fundamentales, aunque básicamente libres en la estructuración de la palabra y del rito. A esta diferenciación contribuyeron diversos factores. En este proceso se nota de vez en cuando la tendencia a ligar más fuertemente a formas fijas el tenor verbal de las oraciones litúrgicas y a someterlo a un cierto control para ponerlo al abrigo de posibles falsificaciones heréticas [1].

Además, el desarrollo de grandes organizaciones eclesiásticas territoriales dio también impulso a la diferenciación de las liturgias. La liturgia que había venido a ser corriente en las iglesias de las capitales de estos grandes sectores, sobre todo en las sedes patriarcales en gestación, adquirió carácter normativo y se fue imponiendo gradualmente en la esfera de influencia de estas capitales. A esto hay que añadir que la diversidad de lenguas y el sentimiento de la propia individualidad cultural y nacional de las diferentes regiones en el ámbito de propagación del cristianismo —manifestada precisamente en dicha diversidad lingüística— se reveló también una y otra vez como principio especialmente eficaz de diferenciación, que se extendió también al campo litúrgico.

Finalmente, tras los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia, los nestorianos y los monofisitas siguieron sus propios caminos

1. Véase los acuerdos de dos sínodos africanos (393 en Hipona, 397 en Cartago) que señalan erróneas formulaciones de oraciones, prescriben la invocación al Padre en la liturgia y piden la revisión de oraciones episcopales tomadas de otras partes; Mansi III 884 895 922.

en la Iglesia, con lo cual dieron impulso a un desarrollo especial de sus respectivas liturgias. Naturalmente, el proceso de diferenciación fue avanzando durante un período de tiempo bastante largo, en cuyo término se sitúa la codificación de las liturgias, que en su mayoría se inicia sólo en los siglos VI/VII, aunque con la posibilidad de ser todavía completada y modificada [2].

Entre los patriarcados de Oriente, Antioquía, Alejandría y Constantinopla, el primero de éstos, con su *hinterland* próximo y remoto, desplegó una intensa actividad creadora en el campo de la liturgia. Un núcleo bastante antiguo contiene la llamada *Liturgia de los apóstoles*, de los sirios orientales, que, sin embargo, sólo en el siglo V surgió en su forma acabada en lengua siríaca y vino a ser la liturgia de los nestorianos, de los caldeos unidos y de los cristianos de Malabar [3].

Una especial riqueza de anáforas (formularios del canon) distingue a la liturgia siríaca occidental, cuyo formulario básico ha de verse en la *Liturgia de Santiago*, procedente de Jerusalén, testimoniada tanto por las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén como por los escritos de Jerónimo. Conocida ya en traducción siríaca por el autor del *Testamentum Domini* (siglo V), se convirtió en la liturgia normal de los cristianos en la región de Edesa (jacobitas) [4].

Antioquía misma, o por lo menos su entorno inmediato, es la patria de la llamada *Liturgia clementina* y de la *Anáfora de los doce apóstoles*, que hoy día se considera en general como base y pauta de la liturgia de san Juan Crisóstomo, y probablemente estaba ya en uso en la capital siria con anterioridad al concilio de Éfeso [5].

2. La detallada descripción y definición de las liturgias en razón de su forma y contenido es tema que compete a la historia de la liturgia. Una primera información en S. SALAVILLE y A. RAES (v. antes bibliogr.). Bibliografía general en A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* 215-247, a completar con G. KRETSCHMAR, RGG³ IV 404-407; A. RAES, LThK² VI 1087-91; B. FISCHER, ibid. 1091-1095 y las reseñas bibliográficas periódicas del ALW.

3. El Pontificio Instituto Oriental de Roma tiene en curso de publicación todas las *Anaphorae syriacae* (1939ss).

4. Sobre las liturgias sirias orientales v. últimamente B. BOTTE, *Les anaphores syriennes orientales*, y D. WEBB, *La liturgie nestorienne des apôtres Addai et Mari*, en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* II, en «Lex orandi 47», París 1970, 7-24, 25-49. La liturgia clementina en *Const. Apost.* VIII 5, 11-15, 11.

5. H. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte*, OrChr 12 (1937) 213-247.

Alejandría se creó ya en la llamada *Liturgia de san Marcos* su formulario más antiguo, que viene testimoniado por textos en papiro de los siglos IV/V e influyó en los textos oracionales del Eucologio atribuido al obispo Serapión de Thmuis († después de 362) [6]; bajo la forma de *Liturgia cirilliana* está todavía en uso entre los coptos. A la *Liturgia de Marcos* se añadieron luego las *Liturgias de Basilio* y *de Gregorio*, que se tomaron de Asia Menor o de Siria y fueron traducidas al copto. Los formularios litúrgicos coptos fueron también aceptados por los etíopes, que los tradujeron a la lengua del país y los enriquecieron con varias anáforas.

Los dos formularios de la liturgia bizantina, los de Basilio y de Crisóstomo, no son creaciones originales de la capital del imperio. El primero, más usado durante largo tiempo que el segundo, hay que relacionarlo efectivamente con su titular, que refundió una liturgia existente ya en Cesarea. El segundo, que sólo desde el siglo X es designado con el nombre del Crisóstomo, pudo muy bien haber llegado a Constantinopla antes del 431 en la forma de la ya mencionada *Anáfora de los doce apóstoles* y ser reestructurado por el obispo Nestorio [7].

Entre todas las liturgias orientales, la más propagada fue la bizantina, sobre todo en los pueblos eslavos, en cuya misión había sido empleada ya en versión paleoslava. Entre los rasgos característicos de las liturgias orientales, tal como aparecen en los siglos IV/V, hay que mencionar en primer lugar su concepción de la liturgia como participación en el culto celebrado por los ángeles en el cielo; la celebración de los misterios tiene una estructura dramática. Al mismo tiempo, la discusión teológica de la época se ve reflejada en la liturgia en la manera de subrayar los hechos salvíficos del redentor y la omnipotencia del *Logos* divino: la liturgia se convierte en solemne representación de la acción sacerdotal de Cristo, y las acciones litúrgicas son «imágenes y símbolos que transmiten la realidad de la obra salvífica histórica, principalmente de la resurrección» (Schulz). Esta concepción de la

6. Textos en QUASTEN, *Monumenta* 44-48, 49-67.

7. Sobre la historia de los orígenes de los dos formularios bizantinos, v. la recapitulación del estado actual de la investigación en H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*, Friburgo 1964, p. 18-28.

liturgia está representada principalmente por san Juan Crisóstomo y por Teodoro de Mopsuestia [8].

Dado que el cristianismo occidental no poseía entonces una pluralidad de lenguas aptas para la liturgia, y además, fuera de Roma no pudo imponerse ninguna sede eclesiástica del rango de Antioquía o de Alejandría, faltan aquí dos de los importantes presupuestos de diferenciación de las liturgias que se daban en Oriente. Así, todas las liturgias occidentales están ligadas a la lengua latina. Resulta obvio suponer que antes de que quedasen plasmados los dos grandes tipos de la liturgia occidental, el gálico y el romano africano, existiera una forma fundamental occidental común, de la que Roma se desvinculó en fecha relativamente temprana, mientras que el rito gálico —entre cuyas subclases se cuentan la liturgia hispánica antigua, la ambrosiana, la gálica antigua y la céltica— se abrió más tarde a influjos orientales [9]. Entre los rasgos comunes del tipo gálico se cuenta un orden relativamente homogéneo de la celebración de la misa, que apenas si conoce oraciones que recurren invariablemente, ni tampoco un canon fijo, sino que tiene un formulario propio para cada domingo y cada fiesta.

En muchas oraciones se acusa una desviación de la vieja tradición, como, por ejemplo, en el prefacio, que con frecuencia abandonó el carácter de la antigua acción de gracias para adoptar el de un oración impetratoria. También en la parte de oración propiamente dicha, con su propensión a prolijos enunciados patéticos, se muestra el influjo de Oriente, que se registra asimismo en el rito de presentación de los dones, situado antes del comienzo de la misa. Finalmente, el gusto por la fastuosa celebración de los ritos recuerda rasgos análogos de las liturgias orientales.

Como peculiaridad llamativa puede reconocerse en las liturgias hispánica y gálica la repercusión de la polémica con el arrianismo, lo que hace que se relegue a segundo término la idea de la mediación de Cristo y se marque con más fuerza la dirección de la oración a Cristo mismo. A esto responde además una especial

8. Sobre el desarrollo de la forma simbólica de la liturgia bizantina v. la obra arriba mencionada de H.-J Schulz.

9. J.A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit* 216-226.

veneración de la Trinidad, tal como existe también en la liturgia bizantina [10].

Sólo en la liturgia milanesa viene a notarse en fecha relativamente temprana, al lado de estos rasgos gálicos comunes, el influjo romano, puesto que ya en tiempos de san Ambrosio se emplea el canon de la misa romana.

La liturgia de Roma, primitivamente griega, llevó a término la traducción al latín, iniciada ya en el siglo III, con la introducción del canon latino hacia el año 370 [11]. Su característica más importante es la firme adhesión a la idea de la mediación de Cristo, que se manifiesta en las doxologías de las oraciones de la misa, las cuales terminan con un sencillo *per Christum*, dejando para la piedad popular la interpelación directa a Cristo. Renuncia además a elementos dramatizantes y poéticos (por ejemplo, al himno) en la estructuración de la misa, con lo cual conserva un rasgo de solemnidad sobria y objetiva, poco adecuada, por lo demás, para promover una mayor participación activa del pueblo. Sólo el posterior intercambio litúrgico con el área de la liturgia gálica aportó mayor viveza en este sentido.

Nuevos elementos en la liturgia sacramental

La nueva situación misionera del siglo IV tuvo incidencia primeramente en el ámbito de la liturgia bautismal. En este terreno, la antigua institución del catecumenado sufrió una crisis poco menos que asombrosa, que sin embargo se hallaba en una cierta conexión con el reconocimiento público del cristianismo. Mientras que anteriormente la recepción de un pagano en el catecumenado presuponía un compromiso con la nueva fe entendido seriamente y tomado en serio bajo todo respecto, al que respondía la inmediata e intensa preparación, por lo regular de tres años, para la recepción del bautismo, ahora en cambio se elevó, sí, el número de los que solicitaban la admisión en el catecumenado, pero al mismo tiempo también el número de los que tomaban esta admisión como

10. J.A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster ²1962; id., *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im Mittelalter* en «*Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*», Innsbruck 1960, p. 3-86.

11. Th. Klauser, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, MiscMercati, SteT 121 (Roma 1946) 467-482.

una profesión provisional del cristianismo, pero luego diferían la recepción del bautismo, con frecuencia hasta una enfermedad grave o incluso, como dice el Crisóstomo, «hasta el último aliento», de modo que para ellos se convertía burdamente el bautismo en una especie de sacramento de moribundos, en el «último sacramento» [12].

Las causas de este extraño proceso admiten diferentes explicaciones [13]. Entre los que retrasaban el bautismo se cuentan no sólo emperadores como Constantino y Teodosio, sino hombres como Basilio, Gregorio Nacianceno, el Crisóstomo, Ambrosio y otros, a los cuales su implicación en los avatares de su profesión profana, así como la convicción de su falta de madurez personal, parecía aconsejarles la dilación. Sin embargo, en la mayoría de los casos el factor decisivo era sin duda el hecho de que con la recepción en el grupo de los catecúmenos se acreditaba ya uno como cristiano (con las ventajas que ello acarreaba), pero luego, ya fuera por comodidad o por miedo de no estar a la altura como cristianos, se podía evadir la responsabilidad moral exigida sin ambages por la predicación cristiana [14].

El resultado era la inquietante elevación del número de los cristianos sólo de nombre dentro de las comunidades [15]. La Iglesia sacó las consecuencias de tal estado de cosas y reestructuró el catecumenado habitual, segregando de la gran clase de los catecúmenos a los verdaderos aspirantes al bautismo. Para este segundo grupo se completó el anterior modo de admisión con una catequesis introductoria [16], que les proporcionaba un primer conocimiento del camino de la salvación y les ponía en condiciones de sacar provecho de las enseñanzas ofrecidas en la predicación normal, a la que efectivamente tenía acceso. A esta catequesis seguía el rito de admisión, que consistía en una imposición de las manos, acompañada de una señal de la cruz *(consignatio)* y, por lo menos en África del norte y en Roma, de la entrega de la sal [17].

Si luego el catecúmeno no acababa de resolverse a participar en la preparación directa para la recepción del bautismo, pertenecía desde entonces a la masa anónima de aquellos a quienes se dirigía anualmente la amonestación de los obispos para que, por lo menos al comienzo de la cuaresma, se inscribieran nominalmente en el registro de los inmediatos aspirantes al bautismo (ἀπογράφεσθαι, *nomen dare)* [18]. A este grupo de los φωτιζόμενοι, *competentes* o *electi* (Roma) proporcionaba la Iglesia una instrucción destinada especialmente a ellos, así como una educación religiosa, sobre cuyo contenido nos informan las catequesis conservadas de Oriente y Occidente. La instrucción abarcaba, como ya anteriormente, una introducción en la Sagrada Escritura, la comunicación del símbolo de la fe *(traditio symboli)* y del padrenuestro, que se aprendían de memoria para poder repetirlo en la solemne profesión bautismal [19]. La instrucción iba acompañada de reiteradas oraciones, imposiciones de manos y señales de la cruz que había de fortalecer al candidato en su camino hacia el bautismo y protegerlo contra influjos diabólicos [20]. La duración de esta preparación se reducía sin embargo en la práctica — no obstante la mención de los tres años todavía bastante frecuente en las fuentes — a una *quadragesima;* de ahí que, pese a todos los empeños de los obispos, muchas veces no se lograra un «entrenamiento» verdaderamente eficaz «en lo cristiano». Al terminar la cristianización de los pueblos del Mediterráneo y propagarse el bautismo de los niños, ya casi el único practicado, llegó también a su fin esta forma de catecu-

12. Véase la drástica descripción de un bautizo en el lecho de muerte por el Crisóstomo, *Cat. ad illum.* I, 1. Censura de la dilación del bautismo también en *In Joh. hom.* 18, 1; *In Act. hom.* 23, 4; *In ep. II ad Cor. hom.* 2, 6; Basilio, *Hom. in s. bapt.* 7; Gregorio Niseno, *De iis qui bapt. differunt;* Ambrosio, *Expos. in Luc.* 7, 220s, 225; *De Hel. et jej.* 22, 83-85; *De Noe* 25; *Ep.* 79 y 80.

13. Apenas si se puede hablar aquí de falta de celo en el clero dedicado a la cura de almas; más bien hay que pensar en su ocupación excesiva, sobre todo en las grandes aglomeraciones urbanas. El Crisóstomo, *In Act. hom.* 46, 3 narra un episodio de un bautismo masivo de catecúmenos sin instrucción, que claramente se refiere a una situación de emergencia (terremoto o alguna otra catástrofe: ὀργὴ Θεοῦ), en la que los catecúmenos pugnaban por recibir el bautismo y en realidad lo recibieron.

14. Crisóstomo, *Cat. ad. illum.* 1, 7 trata el problema por extenso y señala el paralelo de la dilación de la penitencia. Así también Ambrosio, *Expos. ps. 118,* 16, 43; *De paen,* 2, 98.

15. Agustín, *De cat. rud.* 5, 9 pone en guardia contra la admisión de tales aspirantes: *non vult fieri (christianus) potius quam fingere;* cf. también *Conf.* 1, 11, 18, y Ambrosio, *Ep.* 17, 8 *(nomine Christiani).*

16. *De cat. rud.* ofrece dos muestras de tales catequesis.

17. Sobre el significado de la ceremonia de la sal, cf. A. Stenzel 171-175.

18. *Itin. Eger.* 45, 1; Crisóstomo, *Cat. bapt.* 1, 2; 2, 1; Teod. Mopsuest., *Cat.* 12; Ambrosio, *Expos. ev. Luc.* 4, 76; ep. 80, 1-6; Agustín, *Conf.* 8, 2, 4; 9, 6, 14; *Sermo* 132, 1: *ecce Pascha est, da nomen ad baptismum.*

19. *Itin. Eger.* 46, 3; Crisóstomo, *Hom. ad Antioch.* 3, 1; Teod. Mopsuest., *Cat.* 11, 1; 12, 25; Ambrosio, *Ep.* 20, 4; Agustín, *Sermo* 213-214 *(traditio symboli); Sermo* 56-59 (padrenuestro); *Sermo* 215 *(in redditione symboli).*

20. Sigue teniendo vigencia F.J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* Paderborn 1909; la investigación posterior, compendiada por K. Thraede, RAC VII 85-100 (con bibliogr. 114-117).

menado. La misión de los germanos, que daba la preferencia al bautismo de tribus enteras, tuvo que desarrollar nuevos medios y métodos para la inserción en la vida y en la fe del cristiano.

Al incrementarse el número de las familias cristianas, el bautismo de los niños adquiere mayor difusión e importancia, aunque no sin una discusión intraeclesial sobre la fecha de su administración, además de la polémica con los pelagianos sobre su licitud. En Oriente salieron en su defensa principalmente Gregorio Nacianceno y el Crisóstomo, alegando como razón que a los niños todavía exentos de pecados personales les confería la filiación divina y al mismo tiempo «un sello y una consagración» [21]. En Occidente, san Agustín defendió el bautismo de los niños como antigua tradición y lo justificó teológicamente contra los donatistas y pelagianos, contra estos últimos sobre todo a través de su doctrina sobre el pecado original [22]. No se desarrolló un ritual bautismal especial para los niños, se conservó el rito de admisión del catecumenado, fuera de lugar para ellos, a saber, la imposición de las manos, la señal de la cruz y la entrega de la sal bendita; las respuestas a las preguntas del bautismo y la *redditio symboli* estaba a cargo de los padrinos o de los padres, que los asistían también durante el acto del bautismo [23].

En los siglos IV y V creció aún más la importancia de la disciplina del arcano [24], cuyo sentido no se capta, por cierto, adecuadamente si se la entiende simplemente como el mantenimiento en secreto de textos y ritos sagrados. En todo caso, el símbolo de la fe y el padrenuestro eran conocidos por la liturgia cristiana y por la Biblia; además la publicación de catequesis mistagógicas propagó también el conocimiento de la liturgia del bautismo y de la misa. Más bien se trata de no hablar de los misterios en presencia de intrusos ni permitir su asistencia en la celebración de los mismos. Son intrusos todos aquellos que carecen del presupuesto requerido para la recta inteligencia y la vivencia de los misterios. Ahora bien, este presupuesto sólo se adquiere con la «iniciación», con la práctica cultual. Quien no ha recibido la filiación divina no

21. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40, 7, 23; CRISÓSTOMO, en AGUSTÍN, *C. Julian.* 1, 21.
22. J.C. DIDIER, *S. Agustin et le baptême des enfants*, RevÉAug 2 (1956) 109-129.
23. *De cat. rud.* 26, 50; *Ep.* 98, 5, cf. J.C. DIDIER, MSR 22 (1965) 79-90.
24. La documentación en O. PERLER, RAC I 667-676; además A. STENZEL 147-153; sobre el Crisóstomo últimamente TH. FINN 37-39.

puede todavía, según Teodoro de Mopsuestia, rezar el padrenuestro conveniente y eficazmente [25], por lo cual sólo inmediatamente después de la iniciación se descubre al neófito el último sentido del bautismo y de la eucaristía. Es innegable que aquí se dejaron sentir influjos procedentes del ámbito de la inteligencia no cristiana de los misterios, que sin embargo pudieron ser aceptados por la Iglesia, con tanto menos reparo cuanto más vigencia real iban perdiendo aquellos mismos misterios.

También la celebración de la eucaristía se apropió nuevos elementos en los siglos IV/V y mediante su ulterior desarrollo, se fue acercando más y más a la forma de la «misa» [26]. Primeramente la liturgia de la palabra, por lo regular con sus tres lecturas, del Antiguo Testamento, del Apóstol y del Evangelio y los textos cantados que se insertaban entre éstas alcanzó su forma final. Las lecturas, que comienzan inmediatamente después de la entrada del clero y del saludo a la comunidad, son ejecutadas por el lector, o por el diácono (en el caso del Evangelio); el salmo intermedio está a cargo de un cantor que lo proclama desde el ambón. En el salmo se inserta, según el sentido de la sección, un estribillo *(responsum)* recitado por el pueblo; en el primer canto se toma éste del salmo mismo, en el segundo es el versículo del *alleluya* [27], que da paso al Evangelio. En el ámbito de Antioquía se desarrolló en este lugar el canto antifonal, en el que el pueblo, dividido en dos coros, cantaba alternativamente los versículos del salmo [28]. A la homilía del obispo seguían las intercesiones, oraciones introducidas con un *oremus*, por los catecúmenos, los penitentes, los fieles y por el mundo entero, a los que las comunidades de Oriente (Jerusalén y Antioquía) respondían cada vez con la invocación *kyrie eleison* [29].

Esta costumbre fue adoptada en Occidente, donde aparece en la forma de la letanía de *kyries* en lugar de las interce-

25. TEOD. MOPSUEST., *In Rom.* 8, 15.
26. J.A. JUNGMANN, *Von der «Eucharistie» zur «Messe»*, ZKTh 89 (1967) 29-40. Es fundamental para todas las cuestiones particulares sobre el desarrollo de la liturgia de la misa J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, trad. cast.: *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid ⁴1968; H. ZWINGGI, *Der Wortgottesdienst bei Augustinus*, LJ 20 (1970) 90-113; 129-140.
27. H. ENGBERDING, *Alleluja*, RAC I 216-233, y A.G. MARTIMORT, en *Kyriakon* II, escrito de homenaje a J. Quasten, Münster 1970, p. 811-834.
28. Teodoreto, HE 2, 24, 9-10; Filostorg., HE 3, 13.
29. *Itin. Eger.* 24; *Const. Apost.* 8, 6.

siones corrientes, pero al fin queda desplazado al comienzo de la misa, acompañando la entrada del clero y terminando con una *oratio* [30]. El *oremus* de las intercesiones que quedó de ellas viene a ser la introducción de la oración sobre los dones de pan y vino, que representa la transición a la misa sacrificial.

Tanto la anáfora de Oriente como el canon de la misa latina acusan al principio todavía una estructura unitaria y clara. La gran oración eucarística de acción de gracias se pronuncia en voz alta ante la comunidad que guarda silencio — tal es aún hoy día el sentido del término *praefatio* cuando se emplea para designar todo el canon [31] —; este silencio se rompe hacia el año 400 por el *trisagio (sanctus)* tomado de Oriente. El Occidente, contrariamente al Oriente, desarrolla en esta época una plétora de prefacios en sentido estricto, que en cada caso desarrollan un nuevo motivo para la acción de gracias eucarística [32].

El pensamiento central de la entera acción de gracias es la oblación del sacrificio, de la que en el canon romano se habla ya como preparación en el *te igitur* y *quam oblationem* y que luego se consuma con las palabras de la institución, que al mismo causan la consagración de los dones de pan y vino. Siguen las oraciones *supra quae* y *supplices*, que renuevan la oblación y piden que sea aceptado definitivamente el sacrificio por el Padre; la solemne doxología final, confirmada con el *amen* del pueblo, pone término al canon.

En el grupo litúrgico antioqueno, tras el relato de la institución (desde la catequesis bautismal de Cirilo) se invoca a Dios en una oración especial, la llamada *epiclesis* de consagración, rogándole se digne enviar al Espíritu Santo sobre las ofrendas para que él las convierta en la carne y sangre del Señor y así redunden en salvación para los que las reciban [33]. La clara estructura del canon fue un tanto perturbada por la inserción de oraciones de intercesión antes y después de la *anamnesis*, para las que, una vez más, ofreció el modelo el Oriente. En ellas se asocia la oblación con

30. Una forma completa se ha conservado en la llamada *Deprecatio Gelasii*, cf. B. CAPELLE, RBén 46 (1934) 126-144, y C. CALLEWAERT, RHE 38 (1942) 20-45.

31. CHR. MOHRMANN, *Sur l'histoire de praefari-praefatio*, Vig. Chr. 7 (1953) 1-15, en *Études sur le latin des chrétiens* III, Roma 1965, p. 291-305.

32. A. STUIBER, *Libelli sacramentorum romani*, «Theophaneia» 6 (Bonn 1950).

33. Sobre la *epiklesis* B. BOTTE, SE 6 (1954) 48-72, y J.P. DE JONG, ALW 4 (1955) 245-278, 5 (1957) 33-79.

oraciones por la Iglesia local y universal y por su clero, y al hacerlo se menciona el nombre de la Madre de Dios, de varios mártires y santos con los que los fieles se sienten como una gran comunidad, añadiéndose además los nombres de personas que desean que sea acogido en el sacrificio algún interés suyo particular; finalmente en las misas de difuntos se mencionan los nombres de aquellos de quienes se quiere hacer especial memoria en el sacrificio.

Mientras que en las liturgias orientales la parte de la celebración eucarística relativa a la comunión se ve considerablemente ampliada con la incorporación de varios nuevos ritos particulares [34], en la misa latina mantiene su acusado carácter de sobriedad y sencillez. A la fracción del pan, el ósculo de paz y el padrenuestro sigue inmediatamente la comunión del clero y de los fieles bajo ambas especies, siendo el diácono quien ofrece el cáliz. La recepción de la eucaristía por todos los participantes en la celebración fue mucho más normal en Occidente que en Oriente. Después de la comunión, el diácono, pronunciando la fórmula «inclinad la cabeza», anunciaba la oración de despedida, la *oratio super populum*, que entonces era corriente en todas las misas. Ahora bien, parece ser que ya en el siglo V se introdujo la *postcommunio*, última de las tres oraciones que, como conclusión de la letanía de los *kyries*, de la preparación de las ofrendas y del rito de la comunión, deben considerarse con razón, por lo lacónico del enunciado y su pureza estilística, como destacadas creaciones de la liturgia romana. Más tarde se reunirán, juntamente con los prefacios, en los llamados *sacramentarios*, que representan por tanto formularios de las oraciones que ha de recitar el sacerdote en la celebración de la misa [35].

Sorprende a primera vista el que precisamente la Iglesia de los siglos IV/V se atuviera con sistemática firmeza e intransigencia a la extremadamente severa disciplina penitencial practicada hasta entonces, cuando la creciente afluencia de gentes mediocres hubiera hecho esperar también aquí cierto suavizamiento, como sucedió en el caso del catecumenado. Sin embargo, el testimonio de las fuen-

34. J.M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae* III 485-519.

35. Sobre los sacramentarios tempranos y sobre la fecha de su origen véanse las introducciones a la historia de la liturgia latina.

tes es incontrovertible: junto con un desenvolvimiento ulterior en detalles secundarios, la organización existente recibe cada vez mayor fijación canónica a través de escritos episcopales, acuerdos sinodales y decretales; todo ello dificultaba los procedimientos elásticos, pero sobre todo dejaba intacto el principio de la irrepetibilidad de la penitencia [36].

Si bien se echa de menos todavía un criterio seguro acerca de qué faltas concretas están sujetas a la penitencia pública de la Iglesia y cuáles no, y si bien Agustín recalca que la gravedad de la culpa ha de estimarse según la intención del pecador [37], en la práctica se toma como pauta un catálogo bastante homogéneo de tales pecados: idolatría, herejía y cisma, homicidio, aborto, adulterio, hurto grave, odio irreconciliable, calumnia, embriaguez, asistencia a representaciones de teatro inmorales; tales son las enumeraciones más o menos completas de delitos merecedores de penitencia en aquellos decenios [38].

Así pues, de acuerdo con la praxis precedente, el pecador que por decisión propia se descubría a su obispo, o cuya transgresión era notoria, era incluido durante el culto público en la categoría de los penitentes por sentencia formal del obispo [39]. Puesto que entonces el pecador no era ya miembro pleno de la comunidad eclesial, sólo podía, al igual que los catecúmenos, asistir a la liturgia de la palabra, o por lo menos no le era ya lícito aportar su ofrenda al sacrificio ni participar en la comunión. En Oriente, donde por regla general se propendía a una práctica más suave, se procuraba reforzar la voluntad de expiación del pecador mediante el desarrollo de varios grados de penitencia y, por medio de un sacerdote penitenciario que se cuidase de él (así por lo menos en Constantinopla), se intentaba facilitarle el retorno gradual a la plena comunión eclesial [40]. Durante el período de penitencia impuesto, cuya duración dependía de la gravedad de la culpa, del ardor penitencial y del juicio del obispo, y que era variable según

36. Ambrosio, *De paen.* 2, 10: *sicut unum baptisma ita et una paenitentia.*

37. *De div. quaest.* 83, 26; cf. también *Enchir.* 21.

38. Uno de estos catálogos en Agustín, *Sermo* 351, y Cesár. de Arles, *Sermo* 179. Paciano, *Paraen.* 4 quería atenerse a la antigua terna de idolatría, homicidio, adulterio, pero halló contradicción.

39. *Ordo paenitentium: Conc. Araus.* (441), c. 3; *Conc. Arel.* II, c. 28.

40. Véase J. Grotz, *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Friburgo 1955.

las regiones, los penitentes recibían con frecuencia, en la celebración del culto, la bendición especial del obispo [41].

La fecha fijada para el comienzo de la penitencia era al principio el lunes de pentecostés y luego, aunque seguramente ya en el siglo V, el lunes después de la primera domínica de cuaresma. Terminaba con el acto solemne de la readmisión, la *reconciliatio*, que, excepto en casos urgentes, estaba reservada al obispo. Según parece, tenía lugar el día de jueves santo [42], concretamente entre el evangelio y el ofertorio. Tras una alocución oraba el obispo, rogando al Señor se dignase restituir al penitente a su Iglesia, luego imponía la mano al penitente arrodillado delante de él y lo ponía en pie [43].

La pertenencia a la categoría de los penitentes, sobre todo en regiones de Occidente, acarreaba al sujeto un sinfín de molestias interiores y de restricciones en su vida privada y profesional. Ya el carácter público de la penitencia formulaba unas exigencias que muchas veces los cristianos medios de entonces se sentían incapaces de afrontar, aun cuando la discreción del obispo, el consuelo ofrecido por el clero y la intercesión de la comunidad en su favor podían servirle de alivio. Las penitencias impuestas, a saber, el ayuno, la prohibición de contraer matrimonio durante el período de penitencia, la renuncia a la vida conyugal de los penitentes casados, duraban a veces cinco, diez, veinte años y en algunos casos, sobre todo en Hispania, donde se propendía al rigorismo, hasta el fin de la vida [44]. Todo fallo durante el período de penitencia acarreaba la exclusión perpetua de la comunidad eclesial, que a veces se denegaba incluso en trance de muerte. Pero lo más grave de todo era que hasta el penitente reconciliado llevaba por todo el resto de su vida el sambenito de su *status* de otrora. Así, no sólo le era recusada para siempre la admisión en el estado clerical, sino que si era casado debía renunciar en adelante a sus derechos conyugales, no podía desempeñar ningún cargo público, no podía ejercer ciertas profesiones, entre ellas la milicia; en una palabra, estaba obligado a llevar durante toda la vida una forma

41. Sozóm. HE 7, 16, 4-7 describe el rito corriente en Roma.

42. Inocencio I, *Ep.* 1, 7.

43. León I, *Ep.* 18, 13; 19, 6; Jerónimo, *Dial. c. Lucif.* 5.

44. Así los sínodos españoles de Elvira (hacia 306), Zaragoza (380), Toledo I (hacia 400).

de existencia que sólo un monje se imponía voluntariamente. La no observancia de estas obligaciones era considerada como una recaída que entrañaba la exclusión perpetua de la comunión eclesiástica [45].

La causa de este rigorismo, sobre todo en la Iglesia occidental, habrá que verla primerísimamente en el hecho de querer aferrarse a una idea de la Iglesia, que aun en las nuevas condiciones de los siglos IV/V, quería ver realizada en cada comunidad la *communio sanctorum* en sentido estricto e incluso garantizarla con severas sanciones. Naturalmente esta actitud daba más importancia al exacto cumplimiento de las sanciones impuestas que al fomento de la voluntad de expiación por parte del penitente.

Una honrosa excepción ofrece san Agustín, al que su itinerario religioso personal, su pensamiento teológico y su conciencia de la responsabilidad personal lo movían a adoptar una postura más conciliante [46]. Es verdad que no dejó de reconocer a la disciplina penitencial un puesto verdaderamente importante en la vida de la comunidad, pero nunca olvidó tampoco que la Iglesia en el mundo producirá siempre inevitablemente «trigo y cizaña», y precisamente ésta fue la Iglesia que defendió contra el puritanismo de los donatistas. No se hicieron esperar las consecuencias de aquel rigorismo. A la dilación del bautismo vino a añadirse también la dilación de la penitencia pública eclesiástica, dilación que la Iglesia combatió entonces — diferentemente que en el caso del bautismo — de forma remisa, sobre todo cuando se trataba de personas todavía jóvenes, e incluso llegó a aconsejarla. Se invitaba al pecador a hacer de su vida entera una constante preparación para la penitencia y la reconciliación [47], que quedaron reservadas a la edad avanzada. Así, poco a poco se fue restringiendo el período de penitencia al breve espacio de la última enfermedad y la reconciliación se otorgaba poco antes de la defunción. Se salvaba de este modo el principio de la irrepetibilidad de la penitencia, pero al mismo tiempo se le quitaba su sentido pastoral. Las consecuencias de este proceso fueron en conjunto tan negativas que a la

45. La documentación en POSCHMANN, HDG IV 3 (1951) 55s.

46. Sobre la práctica agustiniana de la disciplina penitencial, véase F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 490-496, y J. VERMEYLEN, *Le cheminement de la pénitence selon s. Augustin*, CollMechl 51 (1966) 514-546.

47. AMBROSIO, *De paen.* 2, 11, 107; *Conc. Arel.* II can. 24; CESÁR. DE ARLES, *Sermo* 256, 4; 258, 2.

larga se hizo inevitable una solución radicalmente nueva, la penitencia privada.

En la época que nos ocupa se observan mayores empeños de la Iglesia por integrar en el ámbito litúrgico el contrato matrimonial y la celebración de la boda, tanto más cuanto que estos acontecimientos de la vida estaban insertos más que otros en usos paganos o profanos [48]. Se censuran cada vez más algunos rasgos de estas costumbres, como ciertas danzas en la celebración de la boda, se procura hacerlos aceptables mediante una interpretación cristiana, por ejemplo, la coronación [49]. Al mismo tiempo se hace hincapié en que el contrato matrimonial sea bendecido públicamente por el obispo o por un sacerdote. Aquí se descubren claros inicios de un proceso de formación del rito litúrgico del matrimonio. En Oriente se invitaba al obispo o al sacerdote a la celebración de la boda en el hogar de los esposos: la ceremonia consistía en una oración de bendición sobre los esposos, enmarcada en un canto de salmos, pero hasta el siglo VIII no se registran textos litúrgicos fijos. Ya en el siglo IV se menciona también la bendición de la corona nupcial y la coronación por el sacerdote, coronación que acabó por dar el nombre (στεφάνωμα) al rito bizantino del matrimonio [50].

En Alejandría es usual hacia fines del siglo IV el acto de juntar el sacerdote las manos de los novios. En Occidente, el *Ambrosiaster* habla, en un principio algo vagamente, de una bendición en la celebración de la boda, luego el papa Siricio y Ambrosio mencionan el uso de la *velatio*, en la que el sacerdote extiende un velo sobre las cabezas de los desposados [51]. El *Praedestinatus* (hacia 430-440) menciona por primera vez una celebración eucarística en conexión con la celebración del matrimonio. Una prescripción canónica de bendición del matrimonio por el sacerdote sólo existe en esta época en el caso de clérigos de órdenes menores, a los que les estaba permitido el matrimonio [52].

48. K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des 1. Jahrtausends*, Münster 1962.

49. K. BAUS, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn (reimpr.) 1966, p. 93-112.

50. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 231 y 232; CRISÓSTOMO, *In Genes. hom.* 48, 6.

51. AMBROSIASTER, *In Ep. I ad Cor.* 7, 40; AMBROSIO, *Ep.* 19. PAULINO DE NOLA describe en *Carm.* 25 la boda del lector Julián, más tarde obispo de Eclana.

52. *Praedest.*, 3, 31; SIRICIO, *Ep. ad Himerium Tarrac.* 8; INOCENCIO I, *Ep. ad Victr.* 4-6.

El rango de la fiesta pascual, que sigue llamándose como antes el *mysterium praecipuum* y la *excellentior festivitas* entre todas las fiestas [53] que conoce la liturgia, viene destacado también en la vida pública desde que los emperadores cristianos, a partir de Valentiniano I, honran tal día con una amnistía especial de los condenados a prisión (con excepción de determinados delitos graves) [54]. Por cierto, en Oriente se produjo una cierta mutación en la inteligencia teológica de la fiesta, dado que en conexión con las discusiones trinitarias y cristológicas de la época, la pasión del Redentor quedó un tanto relegada a segundo término frente a la idea de la resurrección. En Occidente en cambio se mantuvo firmemente su sentido primigenio, conforme a lo cual se celebraba con el triduo pascual de viernes santo al domingo de resurrección «el misterio de la muerte y de la resurrección», que había otorgado la nueva vida a la humanidad [55].

En el siglo IV entra el tiempo pascual en la fase final de su evolución hacia un gran ciclo pascual, puesto que entonces se antepone a la fiesta un período relativamente largo de preparación, la *quadragesima*. El concilio de Nicea menciona por primera vez la Τεσσαρακοστή sin especial declaración sobre su contenido. Eusebio habla de un ejercicio ascético de 40 días antes de pascua y Cirilo de Jerusalén se refiere a una *metanoia* de 40 días [56]. Anastasio, en su estancia en Roma el año 340, halló la usanza de un ayuno de 40 días. Sólo tras una evolución de cierta duración se impone el número fijo de 40 días de ayuno [57]. Sobre la estructura litúrgica y el sentido de esta *quadragesima* informan los predicadores de la época, sobre todo Agustín y el papa

53. LEÓN I, *Sermo* 47, 1; 48, 1.

54. Cod. Theod. 9, 38, 3 (367) 46 (368) 7 (384) 5 (385); Cod. Justin. 1, 4, 3. Cf. LEÓN I, *Sermo* 40, 5; 45, 4; 47, 3.

55. Cf. W. HUBER, *Passa und Ostern* 156-206, aunque contra él hay que hacer notar que León I, en sus sermones de *quadragesima*, entiende todavía absolutamente la muerte y la resurrección juntas como idea fundamental de pascua; véase especialm. *Sermo* 43, 3 y 48, 4; AGUSTÍN, *Ep.* 55, 24 habla de un *triduum crucifixi, sepulti, resuscitati*.

56. *Conc. Nicaen.*, can. 5; EUSEBIO, *De Soll. pasch.* 4; CIRILO JEROSOLIM., *Procat.* 4.

57. ATANASIO, *Carta pascual* de 341, apéndice. JERÓNIMO, *Ep.* 24 habla del carácter voluntario del ayuno. Sócrates HE 5, 22 menciona un ayuno en las tres semanas antes de pascua en Roma.

León I [58]. Como en ningún otro sector del año litúrgico, los días feriados de la *quadragesima* fueron dotados poco a poco de una liturgia pública que en Roma se celebraba como las «estaciones». Cada día se tiene una *statio*, reunión en el lugar fijo de esta celebración, en una de las iglesias de las regiones de Roma; la ceremonia era celebrada por el papa mismo y en ella recibían la comunión los numerosos fieles asistentes a la misma.

El ayuno que acompañaba a la *quadragesima* no estaba prescrito por la Iglesia en el sentido moderno, sino que era más bien una forma de restricción adoptada como cosa obvia. Se hacía una sola comida, la cena vespertina, en la que además se renunciaba a vino y carne [59]. Más importancia se da en cambio a la autodisciplina, a la meditación y a la vuelta a sí, que se había de expresar en el auténtico amor del prójimo, en la prontitud para el sacrificio personal (limosna) y para la reconciliación.

Dado que la *quadragesima* era al mismo tiempo el período preferido para la immediata preparación de los «competentes» o *electi* para la recepción del bautismo, y de los penitentes para su *reconciliatio*, en la liturgia de ciertos días se ve claramente la influencia en este sentido. Así es probable que los catecúmenos fueran admitidos a la liturgia de las «estaciones» los domingos 3.º, 4.º y 5.º de *quadragesima*, para ser informados del tenor del símbolo bautismal y del padrenuestro [60]. La última semana estaba naturalmente marcada por el tema de la pasión del Redentor, cuya estructuración litúrgica variaba sin embargo según las regiones. En Jerusalén se elegían las lecturas que reproducían los acontecimientos de la semana de pasión según los días y las horas, conforme a los relatos evangélicos; en Hispania y en África septentrional se compilaba una lectura seguida de la historia de la pasión, mientras que en Roma se optó por la lectura entera de la pasión en cuatro días diferentes, cada uno según un Evangelio.

58. Lista de los sermones de Agustín sobre la materia en S. POQUE, SChr 116, 352-354 (alrededor de 30); los 12 sermones de León I de *quadragesima*, SChr 49.

59. AGUSTÍN, *Sermo* 210, 10s, censura, por cierto, a algunos cristianos que volvían a desvirtuar la renuncia con una refinada selección y preparación de otros manjares y bebidas.

60. A esto se refiere también la indicación *pro scrutiniis electorum* en el sacramentario gelasiano, que se halla en el formulario de la misa de estos días.

Pentecostés, el tiempo pascual festivo, se cerraba con el día 50º después de pascua, que estaba consagrado a la conmemoración de la venida del Espíritu Santo y a la vez a la ascensión del Señor. Sin embargo, ya en el siglo IV se desgajó de esta celebración la conmemoración de la ascensión de Cristo y se le dedicó una fiesta propia el día 40º del período de pentecostés [61].

El año litúrgico experimentó su más notable enriquecimiento en este período mediante un intercambio entre Oriente y Occidente; Occidente recibió de Oriente la fiesta de la epifanía del Señor [62] y le transmitió la fiesta de navidad; como ambas fiestas tenían un tiempo de continuación y otro de preparación, se crearon las bases para un segundo ciclo festivo del año litúrgico. La primera noticia cierta sobre una fiesta que tiene como contenido el nacimiento de Cristo y se celebra el 25 de diciembre, se halla en un catálogo de fiestas cristianas, el llamado *cronógrafo* de 354, que tomó esta noticia de un modelo que se remonta a la época constantiniana (336) [63].

La fecha de 25 de diciembre, que en modo alguno podía alegar en su favor una sólida tradición histórica, difícilmente se «calcularía» en base a una idea astronómica simbólica [64]. Es muy probable que la elección de esta fecha estuviera determinada por la fiesta del nacimiento del dios Sol pagano, que el emperador Aureliano había traído de Oriente e introducido en Roma después de 274 y desde entonces fue celebrada en este día con el nombre de *dies natalis solis invicti* como la mayor fiesta del Estado. A este *sol invictus* contraponían deliberadamente los cristianos a su Señor como la nueva luz, el nuevo sol, el *sol iustitiae*, tal como lo celebran en su *dies natalis* la predicación de los padres y los textos de la liturgia [65].

61. Atestiguada por primera vez por las *Const. Apost.* 8, 33; en AGUSTÍN, *Sermo* 254; *Ep.* 54 se presupone como fiesta celebrada en la Iglesia universal. Véase además P. DEVOS, AnBoll 86 (1968) 87-108, y W. HUBER, o.c. 158 165 206-208.

62. AGUSTÍN, *Sermo* 202, 2 menciona expresamente a la *ecclesia orientalis* como patria de esta fiesta; AMIANO MARCEL., *Res gest.* 21, 2, 5 sabe que el año 361 los cristianos de las Galias llamaban a esta fiesta *epiphania*.

63. *Chron. min.*, MGAuct. ant. 9, 1, 56ss.

64. Así L. DUCHESNE, *Origines* 278s, luego H. ENGBERDING, ALW 2 (1952) 25-43; H. STROBEL, ThLZ 87 (1962) 183-194.

65. La documentación en B. BOTTE, *Origines* 61-67; F.J. DÖLGER, AuC VI (1950) 1-56, especialm. 23-30; H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich ²1957, p. 190-199; H. FRANK, en *Festschr. Th. Michels*, Münster 1963, 136-154.

El *sacramentum Christi nativitatis* se celebró ya hacia el año 360 en África; para el *natalis Salvatoris* escribió Ambrosio el himno *Intende qui regis Israel;* según Filastrio de Brescia († 397) es ya este día una fiesta muy destacada, que se celebraba también en Aquilea en tiempos del obispo Cromacio (hacia 387-407) y era asimismo conocida en Hispania antes de fines del siglo IV, mientras que Paulino de Nola pudo registrarla menos en las Galias que en Italia meridional [66]. En Oriente se introdujo la fiesta de navidad primeramente en Capadocia, Constantinopla y Siria en el penúltimo decenio del siglo IV, mientras que en Jerusalén y Egipto, o sea en los sectores que conocieron primero la fiesta de la epifanía, sólo fue recibida hacia el año 430, desligándose en cada caso el misterio de la natividad del contenido festivo de la epifanía [67].

Del mismo modo que en el área de las religiones helenísticas la epifanía significaba la llegada o la aparición de un dios (o de un rey-dios) que se manifestaba a sí mismo, también la idea fundamental de la fiesta de la epifanía cristiana era la aparición del Señor en el mundo, su manifestación divina a la humanidad [68]. Esta epifanía se veía a veces realizada en su nacimiento (así originariamente en Jerusalén, Antioquía y sin duda también en Siria), pero también en el bautismo de Jesús en el Jordán (así en Egipto) o finalmente en la adoración de los magos y en el milagro de las bodas de Caná, como lo testimonia Epifanio de Salamina [69]. El que se escogiera precisamente el 6 de enero para la fiesta, estuvo sin duda determinado en parte por consideraciones misioneras. Se podía así superar la fiesta del final del sol de invierno que se celebraba por el mismo tiempo (en Egipto), o la de un cierto prodigio fontal (en diversas ciudades de Orien-

66. OPTATO DE MILEVO, *Sermo in nat. ss. Innoc.* 1. Sobre el himno de Ambrosio, A.S. WALPOLE, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922, n.º 6; FILASTR., *Haer.* 140, 1-4; SIRICIO, *Ep. ad Himerium Tarrac.*; PAULINO DE NOLA, *Carm.* 27, 43-45.

67. Sobre Capadocia véase J. MOSSAY (bibliogr.); de Constantinopla lo testimonia Gregorio Nacianceno (379), de Antioquía, Crisóstomo (386-388). En Jerusalén la introdujo por primera vez el obispo Juvenal, sin duda en conexión con la discusión cristológica de Efeso, que movió también a Cirilo de Alejandría a aceptar la fiesta. Sólo Armenia conservó como fiesta única la epifanía. Sobre todo ello, B. BOTTE, *Origines*.

68. CHR. MOHRMANN, *Epiphania*, «Études sur le latin des chrétiens» I (Roma 1958) 245-275; E. PAX, *Epiphanie*, RAC V 902-906.

69. Jerusalén: *Itin. Eger.* 25, 6-12; Antioquía: CRISÓSTOMO, *Hom. in Pentec.* 1, 1, 2; Egipto: JUAN CASIANO, *Coll.* 10, 2; EPIFANIO DE SALAMINA, *Haer.* 51, 9, 13; 16, 1, 8.

te), mediante la declaración de que había aparecido el verdadero sol o que el agua del bautismo había aportado al hombre la verdadera iluminación (φωτισμός) [70]. Cuando luego entró la fiesta romana de navidad en las liturgias locales, el bautismo de Jesús pasó a ser en ellas el contenido central de la fiesta de la epifanía, que hizo que el seis de enero viniera a ser también un día de bautismo y se expresara en un segundo nombre dado a la fiesta (τὰ φῶτα), mientras que la celebración del nacimiento, unida a la adoración de los magos, quedaba reservada para el 25 de diciembre:

La recepción de la fiesta de la epifanía en Occidente no tuvo lugar homogéneamente en el tiempo y en el espacio y en ella recibió diversos acentos la idea de la fiesta. Donde antes se registra es en las Galias, donde probablemente se celebró en un principio como *adventus salvatoris* en el sentido primigenio de epifanía [71]. Sólo Paulino de Nola († 431) menciona además de la adoración de los magos el bautismo en el Jordán y las bodas de Caná como elementos constitutivos de la festividad [72]. En la Italia septentrional es san Ambrosio el primer testigo de la fiesta: en él se halla el bautismo de Jesús en primer plano, exactamente como en Cromacio de Aquilea y Máximo de Turín, mientras que un poco más tarde en Ravena los tres *miracula*, adoración de los magos, bautismo en el Jordán y milagro de Canaá, son considerados como contenido de la fiesta [73]. Para Agustín es la epifanía del mismo rango que navidad, es el día en que el Señor se manifestó a los paganos, que le rindieron homenaje en los magos [74]. Roma asumió la fiesta de la epifanía a lo sumo bajo el papa Inocencio I (401-417), separando, al igual que las Iglesias africana e hispánica la adoración de los magos, del contenido de la fiesta de navidad [75].

70. J.A. JUNGMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit* 137s.

71. Así Hilario de Poitiers en un fragmento (CSEL 65, 16s), cuya autenticidad hay que retener contra B. BOTTE, *Origines* 47s.

72. PAULINO DE NOLA, *Carm.* 27, 46-52.

73. AMBROSIO, *In Luc.* 4, 76; CROMACIO DE AQUILEA, *Sermo* 36,1; sobre Máximo de Turín († entre 408 y 423) véase A. MUTZENBECHER, *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie*, Stpatr 5, 3 (1962) 109-116; PEDRO CRISÓL., *Serm.* 156-160.

74. *Serm.* 199-204.

75. C. COEBERGH, *L'Épiphanie à Rome avant s. Léon*, RBén 75 (1965) 304-307; LEÓN I, *Serm.* 31-38.

Al ampliarse estas dos fiestas mediante el desarrollo paulatino de celebraciones anteriores y posteriores, se inició el proceso de formación del ciclo de navidad propiamente dicho. Un primer inicio se descubre en Jerusalén, donde la celebración de la fiesta en tiempos de la peregrina Egeria comenzaba con una romería a Belén que iba unida a la celebración de una misa de medianoche en la basílica constantiniana de la Natividad. Al regresar, muy de mañana, a Jerusalén tenía lugar la misa del día. Esta forma de una primera misa como celebración previa fue asumida más tarde por Roma, cuando se reunían a medianoche los fieles en la iglesia de Santa María construida por el papa Sixto III (432-440), en una capilla que ofrecía una reproducción de la gruta de Belén *(ad praesepe)*, donde se celebraba la misa, La fiesta de navidad fue objeto de una celebración posterior, cuando se destacó su octava mediante la fiesta del *natale s. Mariae*, que con su mero nombre insinuaba su conexión con el misterio de navidad. También se puede hablar de una poscelebración de la fiesta de la epifanía, dado que ya antes del siglo VII las lecturas de los Evangelios de los domingos siguientes y en parte también de los días de la semana echan mano del tema fundamental de la epifanía y se habla de los signos con que Cristo manifestó su gloria (Jn 2, 11) [76].

Un tiempo de preparación para la epifanía o para navidad en el sentido de lo que después sería el adviento se desarrolló primeramente no en Roma, sino más bien en las Galias y en Hispania. Ya Hilario de Poitiers atestigua que los fieles se preparaban para la epifanía *per trium septimanarum secretum spatium;* el concilio de Zaragoza (380) prescribe la asistencia diaria a la iglesia durante el período del 17 de diciembre al 6 de enero, y más tarde una carta del entorno del monje Baquiario exhorta a pasar el mismo período en oración y en ayuno [77]. Luego, hacia fines del siglo V aparece en una ordenación del ayuno del obispo Perpetuo de Tours († 490) una disposición que exige un ayuno de tres días cada semana en el período que va de la fiesta de san Martín hasta navidad; este documento constituye también

76. J.A. JUNGMANN, o.c. 254-257.

77. HILARIO DE POITIERS, CSEL 65, 16s. *Conc. Caesaraug.*, c. 4; BAQUIARIO, *Ep. ad Marcell.* (PL Suppl I 1039s).

el primer testimonio seguro de la existencia de la fiesta de navidad en las Galias[78]. Análogas exhortaciones a prepararse para la fiesta del nacimiento del Señor se hallan en Máximo de Turín y en Pedro Crisólogo de Ravena. Una liturgia de adviento en sentido estricto sólo se creó en Roma en el transcurso del siglo VI, mediante la introducción de seis domínicas de adviento, que Gregorio el Grande redujo a cuatro, con lo que llevó a término la evolución del segundo ciclo festivo dentro del año litúrgico[79].

XVIII. La predicación y la religiosidad

BIBLIOGRFÍA: *Pastoral en general:* G. Dix, *The Ministry in the Early Church,* en K.E. Kirk, *The Apostolic Ministry,* Londres ²1947, 183-303; V. Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV,* Roma 1947; A. Mandouze, *Notes sur l'organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de s. Augustin,* en ATh 13 (1953) 151-171 201-231; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda,* Roma 1955; P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV° secolo,* Roma 1970; F. Meyer, *Die Seelsorge des hl. Ambrosius,* tesis, Roma 1941; F. Van der Meer, *San Agustín, pastor de almas,* Herder, Barcelona 1965; E. Bellini, *La figura del pastore d'anime in Gregorio Nazianzeno,* en SC 99 (1971) 269-296.

Catequesis y predicación: M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat,* París 1962; J. Daniélou, *La catéchèse aux premiers siècles,* París 1968; B. Paredi, *La catechesi di Sant'Ambrogio,* Génova 1957; A. Paulin, *S. Cyrille de Jérusalem catéchète,* París 1959; F. Stingeder, *Gesch. der Schriftpredigt,* Paderborn 1920; H. Kerr, *The Preaching in the Early Church,* Nueva York 1942; A. Niebergall, *Die Gesch. der christlichen Predigt,* en «Leiturgia» II (Kassel 1955) 182-353; St. Czerwik, *Homilia paschalis apud Patres usque ad saec. V,* Roma 1961; J.B. Schnyder, *Gesch. der katholischen Predigt,* Friburgo 1969; W. Schütz, *Gesch. der christlichen Predigt,* Berlín 1972; A. Olivar, *La duración de la predicación antigua,* en «Liturgica» 3 (1966) 143-184; id., *Preparación e improvisación en la prédica patrística,* en *Kyriakon* II, *Festschrift J. Quasten,* Münster 1970, 736-767; D. Attwater, *St. John Chrysostom, Pastor and Preacher,* Londres 1959; B.H. Vandenberghe, *S. Jean Chrysostome et la parole de Dieu,* París 1961; J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens,* París 1968; R.R. Ruether, *Gregory of Nazianzen, Rhetor and Philosopher,* Oxford 1969. *Agustín:* M. Pontet, *Le prédicateur et son public,* en *L'exégèse de s. Augustin prédicateur,* París 1945, 35-110; H.-I. Marrou, *L'éloquence chrétienne,* en *S. Augustin et la fin de la culture antique,* París ²1947, 505-545; J. Pépin, *S. Augustin et la fonction de l'allégorie,* en RechAug I (1958) 243-286; J. Oroz Reta, *La retórica en los sermones de s. Agustín,* Madrid 1963; F. Schnitzler, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus,* Friburgo 1968; P. Christophe, *Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique,* Gembloux 1969.

Sobre piedad y ascesis: M. Viller - K. Rahner, *Aszese und Mystik der Väterzeit,* Friburgo 1939; A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens,* París 1952; L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères,* París 1960; E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand,* Münster 1965; J.A. Jungmann, *Christliches Beten im Wandel und Bestand,* Munich 1969; E. von Severus - O. Michel - Th. Klauser, *Gebet* I-II, en RAC 8, 1134-1258; 9, 1-36; J.A. Lamb, *The Psalms in Christian Worship,* Londres 1962; J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis,* Münster 1933; A. Guillaume, *Jeûne et charité dans l'Eglise latine,* París 1954; Th. Pichler, *Das Fasten bei Basileios und im antiken Heidentum,* Innsbruck 1955; Th. Camelot, *Virgines Christi,* París 1944; F. de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva,* Madrid 1949.

Culto a los mártires, santos y difuntos: H. Delehaye, *Sanctus,* Bruselas 1927; id., *Les origines du culte des martyrs,* Bruselas ²1933; A. Grabar, *Martyrium,* 3 vols., París 1946; Th. Klauser, *Christlicher Martyrerkult, heidnischer Heroenkult, spätjüdische Heiligenverehrung,* Colonia 1960; A. Frolow, *La relique de la vraie Croix,* París 1961; B. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude,* Colonia 1965; W. Delius, *Texte zur Gesch. der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche,* en KlT 178, Berlín 1956; F. Spedalieri, *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva,* Messina 1961; D.M. Montagna, *La lode alla theotokos nei testi greci de secoli IV-VII,* Roma 1963; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa,* Münster 1950; A. Stuiber, *Refrigerium interim,* Bonn 1957; C.G. Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda,* Madrid 1966; Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike,* Münster ²1971; J. Zellinger, *Augustinus und die Volksfrömmigkeit,* Munich 1933; St. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom,* Washington 1938; M. Sriedl, *Antiker Volksglaube bei Johannes Chrysostomos,* tesis, Wurzburgo 1948.

Catequesis y predicación

Toda tentativa de responder a la pregunta de cómo enfocó y desempeñó el clero de la Iglesia del imperio el quehacer apos-

78. Gregorio de Tours, *Hist. franc.* 10, 21, 6.

79. W. Croce, *Die Adventsliturgie im Lichte der geschichtlichen Entwicklung,* ZKTh 76 (1954) 257-296 440-472.

tólico de la predicación tendrá que ser necesariamente incompleta, debido al estado especial de las fuentes. Si bien se conservan cerca de 3000 sermones y catequesis del período entre Nicea y Calcedonia, este material se reparte sólo entre unos 30 autores, es decir, una mínima fracción de los que actuaron en la cura de almas durante aquellos 125 años. A ello se añade que más de la mitad de los textos conservados provienen de sólo dos obispos, Crisóstomo y Agustín [1], por lo cual este material no es representativo de la totalidad del clero de la época. Los criterios que movieron a hacer esta selección fueron las más de las veces la calidad de los sermones o por lo menos el renombre del autor, aunque a veces se ha debido sin duda al mero azar la conservación de algunos textos. El clero medio dedicado al apostolado se servía ciertamente con frecuencia de los modelos de los predicadores acreditados [2].

La catequesis de la Iglesia es todavía en esta época catequesis de adultos y abarca el conjunto de las instrucciones y ejercicios con que los no bautizados se familiarizaban, a través de un delegado de la Iglesia, con las convicciones de fe y los imperativos morales que debían marcar sus vidas con la impronta de un verdadero cristiano. Según parece, hasta finales del siglo VI no existió una catequesis para niños, aun cuando iba en constante aumento la práctica del bautismo de los niños [3]. Sin embargo, en familias de tradición cristiana relativamente larga existía la catequesis doméstica privada, con la cual el padre o la madre daban al niño una primera iniciación en la vida y la fe cristianas cuando según la usanza de la época se difería para más tarde la recepción del bautismo. La Iglesia insistía ahincadamente en este deber de los padres, sobre todo el Crisóstomo y Agustín, que consideraba que en este punto había sido confiada al *pater familias* incluso «una tarea eclesial y en cierto modo episcopal» [4].

1. Las cifras sólo pueden ser aproximativas: la investigación atribuye hoy al Crisóstomo unos 800 sermones y catequesis, a Agustín, alrededor de 1000.

2. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 4, 29, 62 lo insinúa así; CESÁR. DE ARLES, *Sermo* 1, 15, señala «la antigua usanza de Oriente, de leer públicamente en las iglesias las homilías de los padres.»

3. Cf. J.C. DIDIER, *Le pédobaptisme au IV^e siècle*, MSR 6 (1949) 233-246.

4. AGUSTÍN, *In Joh. tr.* 51, 13; J. CRISÓST., *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. dir. por B.K. EXARCHOS, Munich 1955; JERÓNIMO, *Ep.* 107 da a la romana Laeta un programa para la educación religiosa de su hija Paula.

La catequesis oficial se reserva cada vez más al clero y sólo en Oriente se menciona todavía aisladamente a catequistas seglares, a los que se exige una aptitud especial [5]. En Antioquía la catequesis es impartida las más de las veces por presbíteros, y lo mismo se puede suponer a este respecto en las iglesias titulares romanas [6]. En Cartago estaba confiada a un diácono la catequesis de iniciación en el momento de la admisión al catecumenado, mientras que en las catequesis bautismales para los *competentes* participaban sin duda también presbíteros, ya que éstos tenían también el derecho de predicar [7]. Sin embargo, en la mayoría de las comunidades de Oriente y Occidente era el obispo el maestro de los catecúmenos, aunque las catequesis bautismales conservadas provienen en parte de presbíteros y en parte de obispos [8].

En cuanto a la finalidad, el contenido y el método, la catequesis está todavía marcada por su contexto misionero. Agustín, en su escrito *De catechizandis rudibus* [9], compuso para el diácono cartaginés Deogracias una guía metódica que influyó en la catequética práctica hasta la época moderna y todavía hoy conserva su frescor. De los dos modelos, uno más largo y otro más breve, que incluye en su escrito, se puede colegir cómo quería ver realizados sus consejos. Agustín no desconoce las dificultades y los retrocesos que con frecuencia podrían desalentar al catequista, pero esto se puede superar si actúa movido por el gozo interior [10]. Debe adaptarse a la idiosincrasia de sus oyentes, que con frecuencia tienen antecedentes muy diversos y variadas predisposiciones según su grado de cultura, su apertura a lo religioso o los motivos que los inducen a solicitar la admisión en el catecumenado.

La pieza maestra de toda catequesis debe ser según san

5. *Const. Apost.* 8, 32, 17.

6. Sobre Antioquía: J. CRISÓST., *In ep. II ad Cor. hom.* 30, 2; *In Génes. hom.* 12, 1; *In ep. I ad Cor.* 3, 3. Sobre Roma, cf. MONACHINO, o.c. 345.

7. AGUSTÍN, *De cat. rud.* 1, 1; AMBROSIO, *Ep.* 2, 27.

8. No se sabe con certeza si Cirilo de Jerusalén pronunció las catequesis bautismales siendo todavía presbítero; las del Crisóstomo pertenecen a su período antioqueno (388/389); sobre la fecha de las catequesis de Teodoro de Mopsuestia, cf. Quasten P III 409.

9. Ediciones especiales: G. KRÜGER, Tubinga ³1934; A. SIZOO, Amsterdam 1947; G. COMBES - J. FARGES, BiblAug 11, París 1949; sobre la fecha (no 405, sino 399), v. L.J. VAN DER LOF, VigChr 16 (1962) 198-204.

10. *De cat. rud.* 2, 5: *ut gaudens quisque catechizet, ea cura maxima est.*

Agustín [11] la historia de la salvación, tal como según la Escritura se revela en la acción de Dios con los hombres. Deben mostrársele al oyente los sucesos más señalados de esta historia, la creación de Adán, el diluvio, la alianza de Dios con Abraham, la realeza sacerdotal de David, la liberación de la cautividad de Babilonia y el acontecimiento de Cristo, que todo lo decide. Esta *narratio* de los *mirabilia Dei* no sólo debe mostrar la íntima vinculación del Antiguo y Nuevo Testamento, sino que debe además transmitir una visión universal de la historia entera, tal como está inscrita en el plan salvífico de Dios. Si el catequista se ingenia para hacer intuitiva la conexión entre la historia de la salvación y el itinerario religioso del catecúmeno, aparecerá ante éste el amor de Dios a la humanidad y se verá a sí mismo como el último motivo del obrar salvífico divino, que halla su coronamiento en la muerte y resurrección de Cristo. Sobre todo hay que presentar el hecho de Cristo con tal calor y tal apremio que el catecúmeno, al oírlo, llegue a la fe, creyendo llegue a la esperanza, *y esperando halle el amor* [12]. *En una última exhortación se le* debe requerir a preservar la fe, la esperanza y el amor contra los incentivos de ese mundo del que él ha venido a la Iglesia, y a no dejarse extraviar por aquellos bautizados que han sucumbido de nuevo a ese mundo.

Otra de las características de la catequesis de san Agustín es estar totalmente orientada a la exposición positiva de la historia de la salvación, renunciando a toda polémica y a todo artificio retórico. Desgraciadamente no se ha conservado ninguna serie completa de *Sermones* agustinianos *ad competentes* de una *quadragesima*, sino solamente tres explicaciones del símbolo de la fe y otras tantas del padrenuestro [13]. Las primeras son por su naturaleza instrucciones principalmente dogmáticas, aunque llenas de vitalidad, gráficas, sugestivas y fáciles de retener, suavizadas de vez en cuando con observaciones como la siguiente: El catecúmeno, al recitar luego como prueba el texto que se ha de aprender de memoria, no debe tener miedo al fracaso, puesto

11. Cf. J. DANIÉLOU, o.c. 249-262.

12. *De cat. rud.* 8.

13. Catequesis sobre el símbolo: *Serm.* 212, 213 (PL Suppl II 536-543) 214; cf. también *De symbolo* I (PL 627-636). Catequesis sobre el padrenuestro: *Serm.* 57-59; el *Sermo* 56 no parece estar destinado a los *competentes*.

que él (Agustín) es su padre y no un maestro de escuela con la palmeta en la mano [14]. En las explicaciones del padrenuestro prepondera la exhortación moral; más que nunca están marcadas por el inconfundible tono de la intensidad y calor de la enunciación agustiniana, que gana y convence al oyente porque el catequista mismo está convencido.

Del ámbito de habla griega no se ha conservado ningún ensayo que admita comparación con el escrito *De catechizandis rudibus*. Si bien Gregorio Niseno, en su Λόγος κατηχητικός, destinado a maestros cristianos, trata también cuestiones de método, como, por ejemplo, la adaptación a la situación individual del oyente, sin embargo, contrariamente a san Agustín, da la preferencia a una motivación filosófica de las verdades de la fe y relega demasiado a segundo término la fundamentación bíblico-teológica [15].

En las catequesis bautismales atribuidas al obispo Cirilo de Jerusalén se ve ya realizado el objetivo central de san Agustín, a saber, el de construir la historia de la salvación en el centro y núcleo de la instrucción preparatoria para aspirantes al bautismo. La exposición dogmática se enlaza hábilmente con la catequesis moral, a veces se deslizan observaciones apologéticas y sobre todo se estructuran de forma muy intuitiva las catequesis mistagógicas finales. El lenguaje sencillo, la manera inteligente y ponderada de presentar la doctrina hacen de estas catequesis un modelo especialmente instructivo de la antigua predicación cristiana [16].

Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia, destacados representantes de la catequesis antioquena, hacen resaltar dos aspectos de la misma, ya que el primero prefiere la catequesis moral, que responde más a su inclinación, y el segundo la catequesis sacramental, que a todas luces se dirige a oyentes de un cierto nivel cultural. El Crisóstomo, cuyas catequesis conservadas provienen en su mayoría de la semana de pascua, no se cansa de in-

14. *Tract. de symbl.* 11.

15. Es inminente la nueva edición de la *Oratio catechetica*, ed. dir. por H. POLACK en GREG. NYSS., *Opera* III 2, Leyden.

16. Edición global: W.C. REISCHL - J. RUPP, Munich 1848/60; sólo las catequesis mistagógicas: F.L. CROSS, Londres 1951; A. PIÉDAGNOL, SChr 126, París 1966. Sobre Cirilo como catequeta, cf. A. PAULIN (bibliogr.), además G. TOUTON, PrOChr 1 (1951) 265-285.

culcar a los recién bautizados que durante toda su vida deben seguir siendo νεόφυτοι, para lo cual los capacita el Espíritu Santo que les ha sido otorgado en el bautismo [17]. La explicación de los ritos de iniciación cristiana por Teodoro de Mopsuestia pone de relieve el carácter escatológico del bautismo y de la eucaristía; con el bautismo comienza la nueva vida del cristiano y la eucaristía la alimenta, haciéndolo participar en la muerte y resurrección de Cristo, con lo cual hace que él también alcance su propia resurrección [18].

En las catequesis mistagógicas de Ambrosio de Milán llama la atención su afinidad interna con ideas orientales. Como Cirilo de Jerusalén, da gran importancia a la inteligencia del contenido simbólico de los ritos sacramentales, que él trata de descubrir mediante la interpretación tipológica de acontecimientos, figuras y escritos particulares veterotestamentarios, sobre todo del Cantar de los Cantares y del Salmo 22 [19].

Dada la duración del catecumenado propiamente dicho, que entonces había quedado reducido a una *quadragesima*, la predicación cristiana no podía darse por satisfecha con la iniciación catequética que en ella se ofrecía. Pedía además una intensa labor posterior al objeto de ampliar, profundizar y consolidar la primera fundamentación del conocimiento de fe y de la actitud moral. Éste es el quehacer que correspondía a la predicación, que por esta razón conserva todavía largo tiempo un rasgo misionero y, con impulso siempre renovado, procuraba desligar a los recién convertidos de usanzas paganas de tenaz persistencia y asegurarlos contra la resistencia pagana que volvía a asomar constantemente. Con la creciente certeza de que el futuro pertenece a la profesión cristiana, van adquiriendo mayor vigor los rasgos antipaganos de la predicación, que en algunos de sus representantes puede llegar a alcanzar carácter de denuncia. En ciudades en las que hay una buena parte de población judía, como, por

17. Las catequesis del Crisóstomo ed. dir. por A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia Sacra*, S. Petersburgo 1909, 154-183; las recién descubiertas catequesis bautismales ed. dir. por A. WENGER, SChr 50, París ²1970, comentario por W. HARKINS en ACW 31 (1963).

18. R. TONNEAU - R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, SteT 145 Ciudad del Vaticano 1949, cf. J. QUASTEN, ThSt 15 (1954) 431-439.

19. Las catequesis de Ambrosio ed. dir. por O. FALLER, CSEL 73, Viena 1955; ed. dir. por B. BOTTE, SChr 25, París ²1961.

ejemplo, en Antioquía, no se descuida la predicación antijudía, que puede también llegar a acusar un fuerte acento polémico [20]. Las disputas trinitarias y cristológicas, así como la polémica con el donatismo y el pelagianismo, se reflejan también en la predicación y dan pie para numerosos sermones dogmáticos. La temática de la predicación se amplía con el culto entonces creciente de los mártires y de los santos, que introduce en la elocuencia sagrada de los cristianos el discurso laudatorio, el *enkomion* o el panegírico.

Cuestiones candentes de la vida cristiana, que cada día se plantean a la pastoral, confieren a más de un sermón un marcado rasgo parenético. Finalmente circunstancias especiales, tales como las fiestas patronales, el aniversario de la consagración episcopal, los funerales, sobre todo de altas personalidades, ofrecen al obispo la oportunidad de pronunciar sermones de índole particular, influenciados con frecuencia por sus modelos del sector profano. En esta época alcanzó el más alto rango entre todas las formas de predicación la homilía en sentido estricto, que hacía la exposición de libros enteros o de extensos pasajes de la Escritura o incluso de un dicho aislado de la misma, asociando a ello objetivos específicos de la pastoral.

En el Oriente griego, el arriano Asterio el Sofista († después de 341), discípulo de Luciano de Antioquía, que había ofrecido sacrificios en la persecución de Diocleciano, por lo cual se le excluyó de por vida del oficio clerical [21], fue un temprano representante de la predicación escriturística de la época. Dado que a partir del siglo IV la facultad de predicar estaba cada vez más vinculada al oficio del sacerdote o del obispo, es Asterio uno de los últimos «predicadores laicos», cuya actividad fue censurada por Atanasio como presunción [22]. De su *Comentario de los salmos*, atestiguado por Jerónimo y por Teodoro de Mopsuestia, se han podido identificar recientemente 31 homilías sobre los salmos 1-34, que fueron pronunciadas mucho tiempo después de Nicea ante un auditorio que no es posible localizar en concreto [23]. A los

20. Sobre la polémica antijudía de la época v. antes cap. XIII.

21. G. BARDY, *Recherches sur s. Lucien d'Antioche et son école*, París 1936, 316-328.

22. *De syn.* 18, 23.

23. M. RICHARD, *Asterii Sophistae comentariorum quae supersunt*, SO fasc. suppl. 16, Oslo 1956.

juicios peyorativos de Atanasio y Teodoro sobre su calidad se contrapone la observación de Jerónimo, según el cual gozaban de gran predicamento entre sus oyentes arrianos. Las homilías pascuales de Asterio que hasta ahora se han podido analizar más en detalle [24] justifican más bien una valoración positiva; los sermones, de forma con frecuencia ampulosa, revelan en él al rétor consumado y están penetrados de una concepción del misterio pascual de considerable profundidad teológica.

También rebasan la mediocridad los 16 sermones que se han conservado de otro Asterio, obispo de Amasea († después de 410), conocido por su especial actividad homilética. Las homilías propiamente dichas (6 en total) prefieren las perícopes neotestamentarias que se prestan a amplificaciones morales; hay también sermones de ocasión sobre el culto de los mártires, el ayuno, contra la codicia, las fiestas de las calendas, que revelan en él al pastor, que si bien conoce las leyes estilísticas de la retórica, sabe evitar sus excesos [25].

Entre los capadocios, también Basilio utilizó especialmente los salmos para la predicación escriturística; las 15 homilías que se han conservado fueron sin duda tomadas por taquígrafos y más tarde publicadas por Basilio [26]. Explican los textos versículo por versículo en un lenguaje animado, que fácilmente se presta a improvisaciones, con referencias constantes a la situación de la comunidad de Cesarea. Causaron especial impresión en ésta las homilías sobre la obra de los seis días, que exponen el relato de la creación en constante comparación con el estado de los conocimientos de las ciencias naturales de la época [27], y cuyas descripciones de la naturaleza llenas de colorido fascinaron no sólo a sus primeros oyentes. San Ambrosio utilizó estas homilías para su escrito del mismo título, y san Agustín las aprovechó en una

24. H.-J. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Gesch. der Osterfeier*, Tréveris 1967.

25. C. Datema, *Asterius of Amasea, Homilies I-XIV*, Leyden 1970; dos homilías habían sido ya editadas por A. Bretz como director, en TU 40, 1, Leipzig 1914, p. 107-121.

26. PG 29, 209-493 (9 hom.), además dos hom. sobre el salmo 14 y 115: PG 30, 72ss. Cf. J. Bernardi, o.c. 22s.

27. A las nueve hom. acerca de la obra de los seis días, ed. dir. por St. Giet, SChr 26 (París 1949) se añaden las dos hom. *De origine hominis*, ed. dir. por A. Smets - M. van Esbroeck, SChr 160 París 1970, ibid. 13-26 y 116-126 sobre la cuestión de la autenticidad.

traducción latina para su trabajo *De Genesi ad litteram* [28]. También los sermones más temáticos de Basilio revelan su profunda familiaridad con la Escritura, en base a la cual quiere el pastor edificar su comunidad.

En cambio, Gregorio Nacianceno, si bien fue llamado por Jerónimo su maestro en la exposición de la Escritura y más tarde designado por el mismo Jerónimo como el Demóstenes cristiano, sólo incluyó una homilía exegética en la selección de sus «discursos» [29], ya que sin duda sólo quería proponer como modelos de elocuencia cristiana las alocuciones que había pronunciado en ocasiones especiales (funerales, grandes fiestas de la Iglesia, momentos señalados de su propia vida). En estas ocasiones no tiene reparo en hacer valer su formación retórica, aunque sin merma notable de la viveza de la expresión y de la nota personal [30].

Las 26 alocuciones de Gregorio Niseno que se han conservado [31] son también en su mayoría sermones de ocasión, en los que se da demasiada cabida a la retórica de la época, hasta el punto de causar a veces fatiga con su patetismo y sus hipérboles. Los ejemplos tomados frecuentemente de las ciencias naturales y de la medicina son concesiones al gusto de sus contemporáneos; la preferencia por la discusión de problemas filosófico-teológicos, así como el examen de cuestiones controvertidas, responden a las dotes y a la propensión de Gregorio. La exposición de textos bíblicos — 6 homilías sobre el Eclesiastés, 15 sobre el Cantar de los Cantares, 8 sobre Mt 5, 1-10 y 6 sobre el padrenuestro [32] — se atiene por lo regular sólo externamente a la forma homilética y recurre con generosidad a la alegoría para la exposición de los objetivos ascéticos y teológicos de Gregorio, mientras que deja sorprendentemente en segundo término la vida religiosa de la comunidad [33].

28. La traducción de Eustacio ed. dir. por E. Amand de Mendieta - S.Y. Rudberg, TU 66, Berlín 1958; sobre el efecto ulterior St. Giet, o.c. 70s.

29. Jerónimo, *Vir. ill.* 117; Greg. Nacianc., *Or.* 37 sobre Mt 19, 1-12.

30. Véase J. Bernardi, o.c. 93ss, 254-256; B. Wyss, «Mus. Helvet.» 6 (1949) 177-203; E. Bellini, SC 99 (1971) 269-296.

31. Greg. Nyss., *Opera* IX 1, ed. dir. por G. Heil - A. van Heck - E. Gebhardt - A. Spira, Leiden 1967.

32. *Opera* V, ed. dir. por P. Alexander; Op. VI, ed. dir. por H. Langerbeck; *Op.* VII 2, ed. dir. por J. Callahan, ibid. 1960-1969; cf. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne 1966*, Leyden 1971.

33. Véase J. Bernardi, o.c. 261-332.

La obra homilética de san Juan Crisóstomo representa a no dudarlo el punto culminante de la predicación escriturística de la época en lengua griega. En las más de 700 homilías que se han conservado expuso, —las más de las veces en calidad de presbítero en Antioquía— pasajes del Génesis, de los salmos, de Isaías, y del Nuevo Testamento, grandes secciones de Mateo, Juan, los Hechos de los Apóstoles, y con especial dedicación la mayor parte de las cartas de san Pablo [34]. Es verdad que no expuso por extenso la base teorética de su exégesis, pero la Sagrada Escritura era para él sin restricción alguna la palabra inspirada de Dios, a cuyo servicio se reconocía llamado y al que quería responder con alto sentido de la responsabilidad [35]. Quería absolutamente a partir de la Escritura fortalecer a la comunidad en su fe y conducirla a una piedad y religiosidad que se acreditase también en la vida cotidiana de una gran urbe, como lo era Antioquía. Como ningún otro predicador de Oriente poseía el Crisóstomo uno de los más felices requisitos para ello, a saber, unas dotes oratorias innatas que no estaban sujetas a las leyes estilísticas de la retórica, de la que se servía con soberano dominio. A esta elocuencia original se asociaba una cordial comprensión de todas las preocupaciones y cuestiones que preocupaban a sus oyentes, con lo que se creaba una singular relación de confianza entre el predicador y la comunidad. Ésta se regocija sinceramente cuando el Crisóstomo vuelve a aparecer en el ambón tras una enfermedad bastante larga, y él mismo se goza también de volver a experimentar el cariño que ella le profesa. Tener que renunciar a la predicación suscita en los oyentes y en el predicador un sentimiento que éste califica de hambre [36].

Sin embargo, no les habla para complacerles, sino que en Antioquía, como más tarde en Constantinopla, proclama sin compromisos las exigencias del evangelio. A ningún obispo de la capital se le podría aplicar con menos propiedad la etiqueta de «predicador de corte». La predicación escriturística bizantina de épocas posteriores consideró sus homilías como modélicas y las

34. PG 48-56.

35. *Hom. in parab. decem mill. tal.* 4. Sobre la inteligencia de la Escritura por el Crisóstomo, véase H. Eising, OrChr 48 (1964) 84-106, y R. Hill, VigChr 22 (1968) 19-37.

36. *Hom. in parab. decem mill. tal.* 1; *Hom. post terrae mot. init.*

utilizó constantemente, aunque, por supuesto, las más de las veces sólo como son capaces de hacerlo los epígonos. Entre sus admiradores se cuenta sobre todo uno de sus sucesores en la sede de Constantinopla, el obispo Proclo († 446), pero es difícil formular un juicio definitivo sobre su propia predicación, pues aún no está resuelta la cuestión de la autenticidad [37]. En su tiempo, y sobre todo su comunidad, le tenían por buen predicador, aunque no dejaba de pagar un claro tributo a la retórica de la época [38]. Los sermones que hoy pueden tenerse por auténticos versan por lo regular sobre las fiestas del Señor del año litúrgico, sobre la *Theotokos* [39], los apóstoles u otras figuras de la Iglesia oriental.

De los sermones de otro admirador del Crisóstomo, Teodoreto de Ciro († hacia 460), sólo nos han llegado escasos restos, aunque sus oyentes lo celebraban como excelente orador [40]. Los 10 discursos sobre la providencia (περὶ προνοίας) [41] fueron pronunciados ante un público en su mayoría cristiano e ilustrado, ante el cual Teodoreto no quería renunciar a la discusión, cuidadosamente preparada, de cuestiones de ciencias naturales ni rehuía los alardes de recursos retóricos y estilísticos.

En el ámbito de la Iglesia latina la Italia septentrional puede presentar una serie de obispos con un legado homilético bastante considerable. La serie se inicia con Zenón de Verona (362 hacia 372), cuyos 16 sermones y 77 minutas de sermones están todavía claramente marcados por el período relativamente tardío de cristianización de la región. Zenón aportó de su patria africana una notable formación retórica, que en las alocuciones más largas se deja sentir fuertemente [42].

Ambrosio de Milán muestra en su actividad de predicador una marcada predilección por el Antiguo Testamento, del que

37. PG. 65, 679-888: 27 sermones, de ellos n. 2, 4, 17 dudosos, n. 20 del Crisóstomo. Sobre la cuestión de la autenticidad B. Marx, *Procliana*, Münster 1940: más de 80 sermones de Proclo en Ps.-Crisóstomo y F.J. Leroy, *L'homilétique de Proclos de Constantinople*, SteT 247, Ciudad del Vaticano 1967.

38. Sócrat. HE 7, 28 41 43.

39. El sermón sobre la *Theotokos* pronunciado en presencia de Nestorio, también en Schwartz ACO I 1, 1, 103-107.

40. Focio conocía todavía cinco de sus sermones sobre el Crisóstomo: PG 84, 47-54. Referencia al eco que halló su predicación: Teodoreto, *Ep* 83 90s 145 147.

41. PG 83, 555-774.

42. *Zenonis Veronensis tractatus* ed. dir. por B. Löfsedt, CChr 22 (1971); en p. 68*-123* observaciones sobre la lengua y el estilo de Zenón.

— prescindiendo de su comentario de Lucas, basado también en homilías — tomó los textos para sus numerosos sermones sobre la Escritura. Aun en su refundición en forma de libro destinada a la publicación [43] se echa de ver claramente su formación retórica, mientras que el lenguaje solemne lleno de dignidad revela al aristócrata romano, así como al obispo de la corte imperial de la época, penetrado de la conciencia de su posición. Sin embargo, en conjunto su predicación responde a los postulados teóricos que el mismo Ambrosio había establecido [44]: es llana y sin artificio, adaptada tanto al objeto como a la inteligencia de los oyentes, y clara en su expresión. Agustín, durante su estancia en Milán, vio confirmado el renombre de la elocuencia ambrosiana y se sintió muy estimulado por la *suavitas sermonis* del predicador, que quería más instruir que deslumbrar [45]. El estudio de los padres griegos, sobre todo de Basilio y de Orígenes, le llevó a adoptar la exposición alegórica del texto bíblico, que le parecía muy adecuada para la proclamación de su religiosidad cristocéntrica [46].

Los 41 sermones, sólo recientemente identificados, del obispo de Aquilea Cromacio (388-hacia 408) [47], consagrado por san Ambrosio, nos dan a conocer a un pastor que, libre de toda ambición retórica, se esfuerza por hacer accesible a sus fieles, con un lenguaje llano pero lleno de vitalidad, el misterio de Cristo, de su Iglesia y de su propia redención. Al mismo tiempo dan abundante información sobre la liturgia de la iglesia de Aquilea en aquella época.

También el obispo Máximo de Turín (408-423) prefiere la predicación temática a la homilía propiamente dicha [48]. Su formación retórica le sirve para hallar por lo regular una clara articulación de su tema, así como una acertada formulación de sus ideas. Tiene siempre en cuenta que a las gentes que todavía no hace mucho que han sido ganadas para la fe cristiana es preciso hablarles en un lenguaje de fácil comprensión si quiere conducirlos a una vida genuinamente cristiana.

Un predicador profundamente convencido de la importancia de una predicación infatigable y cuidadosa fue el obispo hispano Gregorio de Elvira († después de 392), cuyas 25 homilías, más dos alocuciones de Paciano de Barcelona, representan todo lo que se ha conservado de la literatura parenética de su país en los siglos IV y V. Cinco homilías están consagradas a la explicación del Cantar de los cantares; todas las demás, menos una, exponen textos veterotestamentarios y los utilizan de forma intuitiva y con flexibilidad estilística, con vistas al profundizamiento de la inteligencia de fe de sus oyentes [49].

Las homilías de san Jerónimo deparan una sorpresa, por cuanto que estos sermones sobre diferentes salmos y perícopas de Marcos y de otros escritos neotestamentarios [50] renuncian a todo efecto retórico y a toda elegancia de lenguaje y muestran que el predicador cristiano que ha pasado por la escuela de formación profana puede desentenderse perfectamente del lastre de la retórica propia de la antigüedad tardía. Las homilías improvisadas, tal como han sido transmitidas, son a todas luces copias no corregidas sacadas del círculo de sus monjes, con los que el «abad» de Belén habla familiarmente y sin ambages de los peligros que pueden amenazar a la vida monástica.

En razón del volumen y de la calidad de la producción homilética se puede considerar a san Agustín como la réplica latina del Crisóstomo, pero con rasgos tan individuales, que viene a representar una figura singular entre los predicadores de la antigüedad cristiana [51]. El obispo de Hipona se expresó también circunstanciadamente sobre el objetivo y la forma de la predicación,

43. CSEL 32, 1-2; 62; 64, rec. C. SCHENKL - M. PETSCHENIG, Viena 1897-1919.

44. *Ep.* 2, 5, 7; *De off.* 1, 101; *De Isaac* 57.

45. *Conf.* 5, 13, 23.

46. E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965.

47. Ed. dir. por J. LEMARIÉ, SChr 154 y 164, París 1969-71; sobre el descubrimiento y la transmisión de estos sermones, ibid. 154, 9-40. Hasta ahora eran conocidos un sermón sobre las 8 bienaventuranzas y 17 tratados sobre el Ev. de Mt, que a pesar del título no son homilías: ed. dir. por A. HOSTE, CChr 9 (1957). De este comentario de Mt se han descubierto recientemente otros 33 tratados, véase R. ETAIX - J. LEMARIÉ, SE 17 (1966) 302-354, que se están publicando en CChr 9A.

48. La edición crítica dir. por A. MUTZENBECHER, CChr 23 (1962) considera auténticos 111 sermones.

49. PL Suppl I 353-527; sobre la cuestión del autor, U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España* I, Salamanca 1967, p. 6-12; además G.M. VERD, *La predicación patrística española*, EE 47 (1972) 227-251 y ed. crítica de PACIANO, por L. Rubio, Barcelona 1958.

50. Ahora también nueva edición de G. MORIN, CChr 78 (1958).

51. F. VAN DER MEER, o.c. 473-544; CHR. MOHRMANN, *Saint Augustin prédicateur*, en *Etudes sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958, p. 391-402.

sentando con ello la tesis de que el predicador cristiano no tiene necesidad de pasar por la escuela de retórica para poder desempeñar adecuadamente su misión. Este predicador puede formarse directamente en la Escritura y atenerse a modelos acreditados, aparte de que, si está dotado de talento, observará sin más las reglas de la elocuencia, que según Agustín le son innatas [52]. Más que todo el esplendor retórico por un lado o que la desazón de los gramáticos frente al lenguaje poco pulido por otro, le importa a Agustín el deber de exponer la palabra de Dios de forma tan llana, que puedan captarla incluso los menos dotados [53]. En gracia de esta finalidad confiere a sus sermones carácter coloquial, de conversación confiada y familiar entre el obispo en su cátedra y la comunidad, que está pendiente de sus labios y responde con naturalidad a sus preguntas. Para esta clase de predicación Agustín sacó extraordinario partido de su viva espontaneidad, sus grandes dotes de improvisación y su habilidad pedagógica.

Su biógrafo Posidio resalta con términos expresivos la fuerte impresión que dejaba en sus oyentes su manera de predicar, impresión que se refleja en estas palabras que provienen seguramente de su sucesor en el oficio de predicar: «ahora chirría la cigarra, habiendo callado el cisne» [54]. El efecto profundo de la predicación agustiniana estaba determinado no en último término por una singular relación de confianza y de afecto que unían a los oyentes y al predicador. Ellos acuden de buena gana porque lo aman y se saben amados por un pastor que quiere ser como ellos sólo un miembro en la grey del pastor Cristo, por un maestro que sólo quiere ser un condiscípulo en la escuela del único maestro, que es Cristo [55], que no quiere hacer valer su superioridad intelectual ni su autoridad episcopal, que por ello puede también censurar y reprender cuando la vida de la comunidad da motivo

52. La «homilética» de san Agustín en el libro 4.º de su *Doctrina christiana*, ed. dir. por J. MARTIN, CChr 32 (1962) y G.M. GREEN, CSEL 80 (1963), cf. H.-I. MARROU, *S. Agustín et la fin de la culture antique*, París ²1949, p. 505-545, en alem. por C. ANDRESEN, *Zum Augustinsgespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, p. 45-88; J. OROZ RETA, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid 1963; F. SCHNITZLER, *Zur Theologie der Verkündigung in dem Predigten des hl. Augustinus*, Friburgo 1968.

53. *Enarr. in ps.* 36, 3, 6; *In Joh. ep.* 1 tr. 6, 14; *De doctr. christ.* 4, 10, 4-25.

54. POSIDIO, *Vita s. Aug.* 31, 9; HERACLIO, *Sermo «Puto, fratres»* n. 2 (PL 39, 1719): *cicada clamat et cygnus tacet.*

55. *In Joh. ev. tr.* 6, 1; 13, 8; *Enarr. in ps.* 126, 3.

para ello. Agustín está profundamente convencido de que quien no es de antemano oyente de la palabra en su interior, será un predicador vacío [56]. Aunque no deja de percibir el fuerte eco que su predicación halla en la comunidad y lo registra con fina sensibilidad en todos sus matices, sin embargo hasta el final de su vida sintió el grave peso que representa el quehacer de predicar, viéndose con frecuencia profundamente agobiado por aquella responsabilidad, de la que tenía plena conciencia [57]. La substancia de que se alimentaba su predicación era casi exclusivamente la Sagrada Escritura, de la que tenía tan íntimo conocimiento que cada versículo le ofrecía naturalmente materia de sugerencias espontáneas y hacía que su mismo lenguaje estuviese totalmente embebido de la Biblia. Agustín, a diferencia del Crisóstomo, prefiere para la predicación la exposición alegórica de la Escritura, pues ésta ofrece a su temperamento mayores posibilidades de presentar intuitivamente su inteligencia de la palabra de Dios, como lo atestiguan con especial énfasis sus homilías sobre los salmos y sobre el Evangelio de Juan [58]. Mientras que en las *Enarrationes in Psalmos* y en los sermones generales ocupan el primer plano las grandes cuestiones y temas de la existencia cristiana (el mundo como extranjero, el sentido del sufrimiento, la esperanza cristiana, la vida como oración), la figura de Cristo, su mensaje y su Iglesia es el tema que descuella en los *Tractatus in evangelium s. Johannis*, que en su modalidad representan un punto culminante no superado de la antigua predicación cristiana. De su legado homilético en conjunto ha vivido durante siglos enteros la predicación de la Iglesia latina.

Entre los predicadores latinos posteriores a Agustín, el obispo Pedro de Ravena (hacia 430-450) ha sido distinguido más tarde con el sobrenombre de Crisólogo, aunque los sermones

56. *Sermo* 179, 1: *verbi enim dei inanis est forinsecus praedicator, qui non est intus auditor;* cf. también *De doctr. christ.* 4, 15, 32.

57. Especialmente característicos son los sermones 17 y 339. Buena asistencia a su predicación: *In Joh. ev. tr.* 3, 21; 6, 1; 7, 1. Sobre el apaluso de los oyentes véanse las referencias en F. VAN DER MEER 525, y J. ZELLINGER, Festgabe A. Knöpfler, Friburgo 1917, 403-415.

58. Sobre la calidad de las *Enarrationes in psalmos*, véase M. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, París 1946, 387-553; J. MORÁN, BAC 235, Madrid 1964, 11*-83*. Sobre los *Tractatus in ev. Joh.*, M.F. BERROUARD, BiblAug 71, París 1969, 9-124.

que se han conservado de él escasamente lo justifican, por lo menos desde el punto de vista formal. Aunque sentó el principio de que al pueblo se le debe hablar en forma popular, el gusto por el fasto retórico le impidió con demasiada frecuencia atenerse fielmente a él [59].

Más sugestivos son en cambio los 20 sermones del obispo Valeriano de Cimiez († hacia 460). Dan una idea gráfica del culto de los mártires en la Galia meridional de entonces y subrayan el deber del cristiano de dar prueba de sí en la vida cotidiana mediante la asistencia caritativa al prójimo y la prontitud para la reconciliación y la humildad [60]. Los sermones del papa León I destacan por la elegancia del lenguaje y la solemnidad de la dicción y ofrecen interés por ser las primeras alocuciones religiosas de un papa llegadas hasta nosotros. En ellas se refleja claramente la convicción del rango de la sede episcopal romana, pero no hacen olvidar la religiosa seriedad y la vida burbujeante de los sermones de san Agustín [61].

Religiosidad cristocéntrica

Como actitud fundamental y centro y núcleo de toda religiosidad, la predicación cristiana insiste en llevar al ánimo de los fieles la devoción a Cristo en sus diferentes formas con más fuerza que en tiempos pasados. La piedad bautismal, acentuada desde antiguo en sentido cristocéntrico, sigue conservando también ahora su rango, como se puede colegir de la solicitud e intensidad que la cura de almas dedica a la preparación para el bautismo y a la estructuración de la liturgia bautismal. Cierto que la realidad de la vida cristiana cotidiana no está con frecuencia a la altura de los requerimientos formulados incansablemente a los fieles para que organicen su vida en función de sus promesas del bautismo, por lo cual el Crisóstomo pone en guardia a sus neófitos contra el ejemplo de esos cristianos cuyo comporta-

59. PEDRO CRISÓLOGO, PL 52, 183-666, y PL Suppl III 153-183 (sobre 180 sermones auténticos), cf. A. OLIVAR, *Los sermones de san Pedro Crisólogo*, Montserrat 1962.

60. VALERIANO DE CIMIEZ, PL 52, 691-756; PL Suppl III 184-188; cf. E. GRIFFE, «La Gaule chrétienne» 3 (París 1965) 188-191.

61. LEÓN I, *Sermones* ed. dir. por J. LECLERCQ - R. DOLLE, SChr 22², 49², 72, 200, París 1961-73.

miento está en burda contradicción con lo que una vez prometieron [62].

También la piedad eucarística se mantiene ahora en la mayoría de los cristianos muy por debajo del ideal proclamado, a juzgar por la predicación de este tiempo, que deplora más y más la descuidada o vacilante asistencia a la misa, sobre todo en las grandes comunidades tanto de Oriente como de Occidente. Aquí se destaca cada vez más un núcleo de cristianos comprometidos entre el grueso de los miembros de la comunidad, que sólo en las grandes fiestas del año eclesiástico o en circunstancias especiales se deciden a acudir a la casa de Dios [63].

La predicación de la devoción a la pasión pasa claramente a primer término, como se desprende de los numerosos sermones *de passione Domini*, que anticipan la devoción medieval a la pasión del Señor [64]. Esta devoción se materializa en una muy propagada veneración de la cruz, que se exterioriza tanto en la popularidad de la señal de la cruz como gesto de la oración en la devoción privada y litúrgica, especialmente en la *adoratio crucis* del viernes santo, como también en la cruz triunfal en los ábsides de las basílicas y de los sarcófagos, en las cruces sencillas en las paredes de las casas particulares o en la celda del monje, y finalmente en el vivo interés por el destino de la verdadera cruz de Cristo.

La visita al santo sepulcro y al monte Calvario, que tiene su puesto fijo en las solemnidades religiosas de la semana santa jerosolimitana en el siglo IV, hace ya pensar en las estaciones del futuro vía crucis [65]. La predicación de la pasión formula con especial apremio la exigencia de la «imitación de Cristo», que se

62. J. CRISÓST., *Cat. bapt.* 3, 8-18; 5, 20.

63. K. BAUS, *Die eucharistische Glaubensverkündigung in der alten Kirche*, en *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, escrito de homenaje a J.A. JUNGMANN, Friburgo ²1953, p. 55-70; J.P. MONTMINY, *La participation des laïcs à l'Eucharistie du IIIe au VIe siècle*, «Sciences ecclés.» 19 (1967) 351-372. Sobre Antioquía: P. RENTINCK, o.c. 86-90; sobre Milán, V. MONACHINO, o.c. 56s; sobre Hipona, F. VAN DER MEER, 231-241.

64. Se conservan sermones de la pasión, en buen número, del Crisóstomo, de Agustín y del papa León I.

65. *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* I-X, por F.J. DÖLGER, JbAC 1-10 (1958-67). Sobre el símbolo de la cruz, H. RAHNER, *Antenna crucis*, en *Symbole der alten Kirche*, Salzburgo 1964, p. 361-431. Sobre la *adoratio crucis*, G. RÖMER, ZkTh 77 (1955) 70-86; P. THOBY, *Histoire du Crucifix*, Nantes 1959; P. STOCKMEIER, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, Tréveris 1966; E. DINKLER, *Signum crucis*, Tubinga 1967, p. 55-76.

entiende insistentemente como imitación del ejemplo dado por Cristo en su pasión como *doctor humilitatis* y como médico de la humanidad doliente [66].

La piedad cristocéntrica se manifiesta finalmente de manera muy marcada en la oración dirigida a Cristo, que sigue desarrollando el impulso dado ya por Orígenes y por los mártires, y que, también de resultas del estímulo dado por la discusión cristológica desde Nicea, evoluciona hasta convertirse en la actitud de oración que domina la devoción privada y que en Agustín recibió su más profunda motivación teológica [67].

La anterior organización de la oración con sus tiempos fijos a lo largo del día y con su motivación, fijada por primera vez en la *Tradición apostólica* de Hipólito, se mantiene bajo el constante influjo de este escrito: oración de la mañana, de la noche y de la mesa, oración a las horas 3.ª, 5.ª y 9.ª, y una vez durante la noche, para recordar lo que en cada una de estas horas había hecho el Señor por la redención de los hombres. Como textos para la oración privada del cristiano disponía éste entonces del padrenuestro y del símbolo de la fe, que sabía de memoria desde los días de su preparación para el bautismo y cuyo empleo como oraciones inculcaba insistentemente la Iglesia. Además, la celebración eucarística le había familiarizado con algunos versículos de los salmos y con ciertas perícopas de la Sagrada Escritura, que podían alimentar su oración privada. Con frecuencia, en la lectura pública de las actas de los mátires percibía las invocaciones dirigidas a Cristo por los que le habían confesado con su sangre, o bien oían cómo sus sacerdotes en la predicación recitaban oraciones inspiradas por la situación del momento y aprendía así a formular espontáneamente textos que respondían a su situación personal. Además, tenía la constante invitación de la Iglesia a la lectura privada de la Sagrada Escritura [68].

66. Especialmente desarrollada en Crisóstomo y Agustín: L. MEYER, *S. Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, París 1934, p. 220-228; M. COMEAU, RSR 40 (1952) 80-89; T. VAN BAVEL, «Augustiniana» 7 (1957) 245-281; P.C. EIJKENBOOM, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van S. Augustinus*, Assen 1960.

67. J.A. JUNGMANN, *Christliches Beten* 6-41 (bibl.); sobre el cristocentrismo de la oración en Ambrosio, Jerónimo y Agustín, véase K. BAUS, TThZ 60 (1951) 178-188, 63 (1954) 321-339; RQ 49 (1954) 21-55.

68. A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens;* D. GORCE, *La lectio divina*, París 1925.

Un importante desarrollo ulterior de las formas de oración representa en esta época la transposición, debida en parte a influjo del monaquismo de los tiempos corrientes de oración, del sector privado a la oración litúrgica de la comunidad. Es verdad que por lo regular a los seglares sólo les era posible participar en la oración eclesiástica de la mañana y de la noche (maitines y vísperas), pero esta participación viene recomendada con tal insistencia que un cristiano que se respetase no podía dispensarse fácilmente de ella. Con esto se enriqueció el contenido de la devoción de los seglares, que ahora se familiarizaban con el ambiente de los salmos, con la Sagrada Escritura, con himnos eclesiásticos y con textos formulados públicamente, todo lo cual se les grababa en la memoria y podían utilizarlo en su oración privada. Esta liturgia cotidiana de oración se puede registrar durante el siglo IV en todas las zonas de propagación del cristianismo. Primeramente era considerada como asunto de la comunidad y sólo tras un proceso relativamente largo vino a convertirse en un oficio del clero, que había de celebrarse en común en las iglesias episcopales [69].

Los predicadores hablaban constantemente del sentido y contenido de la oración, y en substancia proponían las mismas ideas, aunque con variable acentuación. Decían que la oración, en tanto que conversación con el Dios santo, exige la recta disposición de alma, que en primera línea debe ser una acción de gracias por los dones espirituales de Dios y expresar el ansia de la *vita beata;* que no debe necesariamente estar vinculada a fórmulas fijas, aunque éstas se recomiendan también con frecuencia; que sólo se deben implorar cosas terrenas en la medida en que son necesarias para la vida y aprovechan para la salvación [70].

Formas de la ascética

«Es que no somos monjes». Con este reparo hubo de enfrentarse reiteradamente el Crisóstomo cuando en Antioquía predi-

69. J. STADLHUBER, *Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum*, ZKTh 71 (1949) 129-183; D.Y. HADIDIAN, *The Background and Origin of the Christian Hours of Prayer*, ThSt 25 (1964) 59-69; H. LEEB, *Die Psalmodie bei Ambrosius*, Viena 1967.

70. La oración en el Crisóstomo, P. RENTINCK, o.c. 146-153; en Agustín, F. VAN DER MEER, o.c. 224-231.

caba también a los seglares el deber de llevar una vida que respondiera a las exigencias del Evangelio [71]. Sin embargo, prescindiendo del matrimonio — así predican él y otros pastores de la época — los monjes y los seglares están llamados en principio a aspirar a la misma perfección, puesto que sólo existe un ideal de perfección para todos los cristianos, ideal que debe realizarse en todas partes. El distanciamiento del mundo es por tanto una actitud ascética para todos los cristianos, que viene subrayada intrépidamente por la predicación cristiana y por la literatura ascética de la época, que no está escrita sólo para monjes o como propaganda del monacato [72].

Como una de las posibilidades de realización de esta actitud ascética se recomienda especialmente el ayuno, entendido no sólo como ayuno penitencial litúrgico o como preparación para la recepción de la eucaristía hasta como mero ayuno higiénico, sino como acción y actitud ascética personal orientada a la meta del hombre en el más allá [73]. A todos los poseedores de bienes se dirige luego la constante exhortación de los pastores a la limosna, que se considera no sólo como obligación del cristiano para con los pobres o como una forma de expiación de las propias culpas, sino también como medio para alcanzar la libertad interior frente a la riqueza y a la propiedad. Cierto que la riqueza no se considera por principio como pecado, pero constantemente viene descrita, a veces con fuerte patetismo retórico, como gran peligro para la propia salvación [74]. Así pues, la renuncia total a riquezas, con frecuencia enormes, y a una vida en el lujo y la opulencia, tal como en los siglos IV-V la practicaban por cierto no rares veces, personas de la clase alta en Constantinopla y Capadocia, en

71. *In Ep. ad Hebr.*, 7, 4; *In Gen. hom.*, 21, 6; *In Mt hom.* 7, 7.

72. Cf. p. ej., CRISÓST., *In Ep. ad Hebr. hom.* 24; AMBROSIO, *De fuga saec.*; AGUSTÍN, *sermo* 170 y *sermo de peregrinatione huius vitae* (Misc. Agost. I 285); EUQUERIO DE LYÓN, *Ep. ad Valerianum cognatum de contemptu mundi*, cf. Z. ALSZEGHY, *Fuite du monde*, DSp 5, 1593-99.

73. La motivación más profunda en AGUSTÍN, *De utilitate jejunii*, cf. la trad. de R. ARBESMANN, Wurzburgo 1958, XIX-XXXVI.

74. BASILIO, *Hom.* 7 *(ad divites)*, utilizada por Ambrosio, *De Nabuthe*, cf. comentario de J. HUHN, *De Nabuthe*, Friburgo 1950; GREG. NISENO, *De pauperibus amandis* I-II; JUAN CRISÓST., *De eleemosyna*, cf O. PLASSMANN, *Das Almosen bei Johannes Chrysostomus*, Münster 1961; SALVIANO, *Ad ecclesiam* 11. IV, ed. dir, por G. LAGARRIGUE, SChr 176, París 1971. J. MAUSBACH, *Die Ethik des. hl. Augustinus*, I Friburgo ^{2}1929, p. 284-298; E.F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, Berlín 1956.

Roma, en las Galias, en Sicilia y en África Septentrional, es objeto de elogios sin restricciones por parte de la Iglesia. Esta decisión se toma, las más de las veces, tras la adopción de una forma de vida específicamente ascética, en la que la persona o bien permanece como *continens* o como *virgo* en el seno de su familia y en la comunidad o bien se adhiere a un grupo de ascetas, con frecuencia también a una comunidad de monjas o de monjes, o finalmente se incorpora al clero. En esta época hace la Iglesia intensa propaganda de palabra y por escrito entre los seglares con vistas a la opción por este ascetismo, como se echa de ver por los numerosos escritos sobre la continencia, o la virginidad [75]. Entre estos escritos, los más tempranos, como las homilías de Eusebio de Emesa y los escritos de Atanasio sobre la materia, dan todavía, por supuesto, que estos ascetas siguen viviendo en la casa paterna o reunidos con algunos que tienen sus mismas aspiraciones [76]. Gregorio Niseno recalca que con su tratado quiere ganar adeptos para el ideal de la virginidad, y reiteradas veces se dirige expresamente, con el mismo propósito, a la juventud masculina [77].

Si en este caso tanto él como anteriormente Eusebio de Emesa y después de él el Crisóstomo, en su escrito temprano sobre el mismo tema, y sobre todo Jerónimo, en su polémica contra Joviniano, pinta con fuertes tintas las tribulaciones de la vida conyugal, no debe verse aquí una devaluación específicamente cristiana del matrimonio, sino la variante de un tema ya conocido desde Aristóteles y absolutamente corriente en la diatriba estoica [78]. El Crisóstomo llegó más tarde a un juicio más ponderado y equilibrado sobre el matrimonio, y Agustín puso en su justo medio la desmesura de Jerónimo con sus escritos *De bono conjugii* y

75. Un *conspectus* de esta literatura por TH. CAMELOT, *Les traités De virginitate au IV^{e} siècle*, «Études Carmélit.» 31 (1952) 273-292.

76. EUSEBIO DE EMESA, *Hom.* VI-VII *De martyribus* y *De virginibus* respectivamente, ed. dir. por E.M. BUYTAERT, *Eusèbe, d'Èmèse. Discours conservés en latin* I, Lovaina 1953, 151-195. Una homilía pseudobasiliana *De virginitate*, D. AMAND, RBén 63 (1953) 34-69 211-238, interpela directamente a los padres de familia, véase D. AMAND DE MENDIETA, RHE 50 (1955) 777-820. Sobre Atanasio, M. AUBINEAU, *Les écrits de s. Athanase sur la virginité*, RAM 31 (1955) 140-173.

77. GREGORIO NISENO, *De virg. praef.* 1, 1; c. 23, 3 4 7, ed. dir. por M. AUBINEAU, SChr 119, París 1966.

78. G. CHR. HANSEN, *Molestiae nuptiarum*, «Wiss. Zschr. Univ. Rostock» 12 (1963) 215-219.

De sancta virginitate [79]. Junto con el *corpus* ambrosiano sobre la virginidad, estos escritos representan el punto culminante de la antigua literatura cristiana sobre este tema: la motivación teológica de la virginidad cristiana hallada por Agustín, su claro deslinde frente al rango absolutamente peculiar del matrimonio, el sobrio enfoque de los peligros a que la exponen incluso los que la eligen libremente, garantizaron a su valoración de la virginidad un influjo perpetuado a lo largo de los siglos.

El culto de los mártires y de los santos

La libertad alcanzada con la adhesión de Constantino al cristianismo dio a la veneración de los mártires, ya entonces en gran predicamento, nuevos y fuertes impulsos que hicieron que en los cien años siguientes se convirtiera en una forma de la antigua religiosidad cristiana sumamente característica y de incalculables consecuencias, en cuyo desarrollo participaron en la misma medida tanto iniciativas privadas de creyentes aislados, como la Iglesia misma en tanto que representante del culto público. La anterior imagen del mártir como imitador cabal de Cristo, que en virtud de la gracia había dado testimonio de su Señor con su sangre y ahora, en calidad de *coronatus*, como lo representa preferentemente el arte cristiano de la época, está unido con Él en la gloria del más allá, no experimenta ninguna modificación substancial, si bien se acentúa un rasgo: su dignidad y su proximidad al Señor exaltado lo constituyen en intercesor por los fieles en la tierra y en protector tanto de los particulares como de la comunidad, que lo elige por su santo patrono [80].

De esta estimación surge el gran interés por el sepulcro del testigo cruento de la fe y por los restos que en él se albergan. En la directa posesión de dicho sepulcro se ve una garantía especial de la protección e intercesión del patrono, y se lo distingue entre todos los demás sepulcros con un edificio cultual propio erigido sobre el sepulcro como *martyrion* o memoria,

79. J. DUMORTIER, *Le mariage... d'après s. Jean Chrysostome*, «Lettres d'humanité» 6 (1947) 102-166; R. D'IZARY, *La virginité selon s. Ambroise*, Lyón 1952; J.G. NOLAN, *Jerome and Jovinian*, Washington 1957. Alusión de Agustín a Jerónimo: *Retr.* 2, 48, 1.

80. H. DELEHAYE, *Les Origines... 100-140: L'invocation des martyrs.*

o como basílica cuya magnitud y decoración compite con las iglesias de la comunidad dentro de los muros de la ciudad. En esas iglesias-cementerio se congrega la comunidad el *dies natalis martyris* para la celebración de la eucaristía [81]. De la misma raíz nace el ardiente empeño por descubrir los sepulcros de aquellos mártires de cuyo martirio informa la tradición con frecuencia sólo sumariamente o que habían caído en el olvido, eclipsados por el fulgor de una figura de mártir especialmente perfilada, como, por ejemplo la de un antiguo bispo de la comunidad. La *inventio* de tal sepulcro, que con frecuencia era debida a una visión o a una información dada en un sueño, viene a ser un acontecimiento trascendental que tiene repercusión en el culto y en la devoción de la comunidad. *Inventiones* de esta clase especialmente grávidas de consecuencias fueron en Occidente el descubrimiento de los restos de los mártires milaneses Gervasio y Protasio, Nazario y Celso, por el obispo Ambrosio el año 386, y el redescubrimiento del sepulcro de san Esteban en Kafargamala, cerca de Jerusalén, el año 415, que dio lugar a un nuevo auge del culto de san Esteban, que, a una con la propagación de las reliquias del santo protomártir, se extendió rápidamente a todos los ámbitos del imperio [82].

Una nueva fase del culto de los mártires se inició con la traslación de los restos de mártires a las iglesias de las comunidades cristianas dentro de los muros de la ciudad, aunque esta práctica tropezó en un principio con considerables reparos y dificultades, puesto que estaba en contradicción con un doble derecho y sentimiento vigente en Oriente y Occidente, según el cual los difuntos sólo podían ser sepultados fuera de las murallas de la ciudad, y además los sepulcros eran tenidos por «inviolables». Los emperadores cristianos urgieron repetidas veces la observancia de esta legislación; las excepciones debían contar con la aprobación de las supremas autoridades del Estado [83].

81. Sobre las basílicas cementeriales, A. GRABAR, *Martyrium* I; R. KRAUTHEIMER, *Mensa-Coemeterium-Martyrium*, CahArch 11 (1960) 15-40.

82. El relato de AMBROSIO *Ep.* 22; la *inventio* del sepulcro de san Esteban, en A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, «Analecta Hierosol. Stachyl.» 5 (S. Petersburgo 1898) 25-53, el texto latino: PL 41, 807-818.

83. Cod. Theod. 9, 17, 6. 7. Sobre la *translatio* en general, B. KÖTTING, *Reliquienkult* 15-24.

O. DIOCESANO TEOLÓGICO PASTO BIBLIOTECA

Para la primera traslación de los restos de un mártir, la de san Babilas en Antioquía el año 354 [84], el emperador Galo pudo dar esta autorización con tanta mayor facilidad cuanto que con el nuevo santuario de san Babilas en el distrito antioqueno de Dafne se podía desbancar para siempre el culto de Apolo, que florecía allí con especial pujanza.

Para la traslación de los cuerpos de mártires hallados por san Ambrosio no cabe duda de que éste consideró suficiente su posición de obispo de la corte imperial, que lo dispensaría de tal ley, mientras que otros obispos se veían obligados a solicitar la dispensa. En Persia, el obispo Marutha de Maipherkat la solicitó incluso del rey Jezdegerd I el año 410, y la traslación de mártires persas que luego tuvo lugar acarreó la modificación del nombre de su ciudad episcopal que los había acogido: Martirópolis. La ciudad de Roma se mostraba más bien reservada tocante a traslaciones demasiado frecuentes, aunque también se cuidaba con la mayor solicitud de las tumbas de mártires y de los edificios anexos. El lugar del nuevo sepelio en la iglesia urbana debía situarse en la mayor proximidad del centro del santuario, el altar; los más fieles seguidores de Cristo, que habían dado su vida en una entrega total de sí, debían estar en el más íntimo contacto con el lugar donde se celebraba la memoria de la muerte sacrificial de Cristo [85]. Así pues, el altar y el sepulcro de los mártires fueron puestos ya ideal y realmente en la más estrecha conexión mutua que más tarde, según el derecho litúrgico, debía mantenerse dondequiera que hubiese altares cristianos.

Ahora bien, este objetivo sólo se podía realizar si se entregaban partes de los cuerpos de los mártires a aquellas comunidades que no estaban en posesión de tan preciados tesoros, por lo cual hubo que proceder a la multiplicación de reliquias mediante la división en pequeños y hasta mínimos fragmentos. Las objeciones de derecho sepulcral y los reparos teológicos en esta materia se superaron con el siguiente argumento: La protección y bendición procurada a la comunidad por las partículas incluso mínimas de reliquias pasaba por delante de la integridad del cadáver, y la resurrección corporal del mártir no quedaba menoscabada por tales divisiones, habida cuenta de la omnipotencia divina [86]. Las dificultades fueron también aminoradas por el hecho de que la fragmentación de la cruz de Cristo se había iniciado ya en época anterior; porciones de la misma se habían repartido ya desde mediados del siglo IV por todos los ámbitos de propagación del cristianismo [87].

Como en el caso de la traslación de sepulcros enteros de mártires, también la recogida, traslación y sepelio de las reliquias de mártires en el altar de la iglesia se desarrolló en forma de un solemne ceremonial. Dado que ni siquiera esta división de las reliquias podía satisfacer las múltiples exigencias, puesto que en Occidente se mostraba mayor reserva tocante a la división, se recurrió al expediente de las llamadas reliquias por contacto: las más de las veces se trataba de telas preciosas que se ponían en contacto con el sepulcro del mártir o con el lugar donde se conservaban las reliquias, con lo cual, según una idea de la antigüedad y también del cristianismo, se comunicaba a dichos objetos la virtud protectora y sanante de las reliquias [88]. Paralelamente a la división de las reliquias, que todavía era controlada en alguna manera por la Iglesia, se desarrolló un enorme interés entre los círculos privados por llegar a poseer tales y tan preciosas filacterias, lo cual no tardó en dar lugar a los más peligrosos abusos de un tráfico de reliquias, que si bien eran desaprobados por las autoridades eclesiásticas y civiles, no pudieron ser extirpados de raíz.

La convicción del poder intercesor de los mártires hacía que muchos cristianos desearan ser sepultados lo más cerca posible del sepulcro de un mártir. De este sepelio *ad sanctos* se esperaba ayuda en la hora de la resurrección, puesto que se pensaba que entonces los difuntos serían conducidos ante el tribunal de Dios por los mártires resucitados con ellos. La sobria observación de san Agustín, al afirmar que el lugar del sepelio no garantiza de por sí ayuda alguna para un difunto, sino sólo la oración de los

84. Sozóm. HE 5, 19, 13-19.

85. AMBROSIO, *Ep.* 22, 13, cf. F. WIELAND, *Altar und Altargrab*, Leipzig 1912; TH. KLAUSER, RAC I 343ss.

86. LACT., *Div. Inst.* 4, 26, 13; GREG. NACIANCENO, *Or. c. Jul.* 1, 69; GAUDENCIO, Tr. 17, 35; PAULINO DE NOLA, *Carm.* 27, 447.

87. CIRILO JEROSOLIM., *Cat.* 4, 10; 10, 19; 13, 4.

88. Sobre reliquias por contacto, B. KÖTTING, *Reliquienverehrung*, TThZ 67 (1958) 327-334.

vivos que lo habían encomendado a la intercesión de los mártires, no pudo contener aquel ansia de ser sepultados junto a la tumba de un santo, que proliferó pujantemente en la segunda mitad del siglo IV. Al fin, la Iglesia tuvo que reglamentar jurídicamente el sepelio dentro de la casa de Dios, reservándolo a un pequeño grupo de personas, a saber, obispos, sacerdotes y algunos pocos seglares de elevado rango [89].

La veneración de los mártires en tanto que antigua forma de devoción cristiana no fue mero asunto privado de seglares o de monjes, sino que en sus rasgos fundamentales estuvo determinada, justificada y promovida en parte también por la Iglesia y por sus teólogos. Apenas si en el legado homilético, por exiguo que sea, de cualquiera de los pastores de la época faltan sermones en honor de algún mártir, que ensalzan sus méritos, el poder de su intercesión, la ejemplaridad de su amor a Cristo, así como también la virtud taumatúrgica de sus reliquias. La Iglesia no sólo permite que sus restos sean sepultados en medio de la casa de Dios, sino que determina básicamente su calendario festivo con los días de conmemoración de los mártires y acoge sus nombres en el texto de las oraciones eucarísticas.

La veneración de los santos no mártires se inicia en la primera mitad del siglo IV en forma todavía algo vacilante, como a tientas, y se desarrolla plenamente en sus dos últimas décadas; en definitiva es una ampliación del culto de los mártires extendido a un grupo de difuntos cuyo vivir y obrar se podía comparar en alguna manera con el de los mártires, ya que representaba igualmente una eminente profesión de fe y un testimonio prestado en favor de Cristo. Entre ellos se contaban en primera línea aquellos que en tiempos de persecución habían sufrido por la fe cárceles, tormentos o destierros, aunque no les había sido dado prestar el ansiado testimonio de la muerte cruenta.

A tales *Confessores* se unieron pronto algunos ascetas y monjes, cuya vida no se vacilaba en valorar como martirio incruento y finalmente también aquellos que, sobre todo en los desórdenes arrianos o en las misiones, se habían acreditado como ardientes defensores de la verdadera fe. A todos ellos se les reconoce el

89. AGUSTÍN, *De cura gerenda pro mortuis* 18, sepultura *ad sanctos*, B. KÖTTING, *Reliquienkult* 24-36.

martirium sine cruore y a no tardar se les celebra de palabra y por escrito lo mismo que a los restantes mártires: los ermitaños Antonio e Hilarión, los monjes sirios, sobre todo los estilitas, los obispos desterrados Paulino de Tréveris, Dionisio de Milán, Atanasio, los paladines de la ortodoxia Basilio, Pedro de Sebaste, Ambrosio de Milán, el misionero Martín de Tours y otros [90]. También a ellos se les otorga la conmemoración litúrgica del día de su muerte en el calendario festivo, personas privadas y clérigos se esfuerzan a porfía por edificar «memorias» e iglesias sobre sus sepulcros —en Siria incluso previsoramente, durante la vida misma de un renombrado ermitaño— y sus reliquias son también muy pronto codiciadas, a veces literalmente disputadas, como las de los antiguos mártires. El pueblo participa con especial intensidad en la propagación y estructuración del culto de este grupo de santos; las descripciones de su vida y de sus obras vienen adornadas con frecuencia con ese colorido de detalles que tanto estimula la fantasía del pueblo; las dotes carismáticas de algunos de ellos son tenidas por «milagros», hasta el punto de que más de una de las vidas de santos son sencillamente colecciones de tales *miracula*.

En el culto cristiano de los santos fueron incluidas también destacadas figuras del Antiguo Testamento, tales como Moisés, Abraham, David, algunos profetas, los hermanos Macabeos, aunque esto no dejaba de ser problemático por dos razones. En primer lugar, con ello se expresaba un cierto reconocimiento, ya que no recomendación, del judaísmo, con el que todavía se producían frecuentes enfrentamientos polémicos. Luego, en la vida de tales personas parecía faltar la referencia interna a la prestación de testimonio en favor de Cristo y por tanto el criterio decisivo de la dignidad del mártir o del confesor. La predicación cristiana salió al paso de esta dificultad, argumentando que tales personajes eran ya cristianos antes de la aparición de Cristo, porque a fin de cuentas su vida había estado al servicio de su venida, de modo que la muerte violenta de algunos profetas, de Eleazar, de los Macabeos, podía entenderse como martirio anticipado, por lo cual se justificaba una celebración cristiana en

90. H. DELEHAYE, *Sanctus* 109-121: *Du martyr au confesseur*.

su conmemoración. En la práctica, los cristianos de Palestina y de Siria neutralizaron y superaron con frecuencia el culto de santos judíos tomando posesión de los lugares de dicho culto y construyendo allí iglesias (por ejemplo, en Hebrón-Mambré), que luego fueron centros del culto de santos cristianos [91].

La veneración de María se había propagado ya en el pueblo todavía mucho antes de que la teología hubiera esclarecido las cuestiones de su santidad y virginidad [92]. Ya a comienzos del siglo IV se imploraba «la protección de la *Theotokos*», como lo muestra una oración conservada en un papiro. Incluso Epifanio de Salamina debió intervenir resueltamente en 377 contra una adulteración sectaria de este culto [93]. El obispo Severiano de Gabala sostiene la tesis de que a María se la debe invocar en la oración antes que a los apóstoles y a los mártires, y en Occidente esclarecen y motivan teológicamente su veneración sobre todo san Ambrosio y san Agustín [94]. La fiesta más antigua de María se celebra en Constantinopla, todavía antes del concilio de Éfeso, bajo el título de μνήμη Θεοτόκου el 26 de diciembre, y por el título y el contenido recuerda el *dies natalis* de los mártires; las primeras iglesias dedicadas a María se remontan también a esta época; finalmente el concilio de 431 despeja el camino para el pleno desarrollo del culto de la Virgen [95].

Las peregrinaciones en la antigüedad cristiana

Otro sector de la devoción del pueblo cristiano en la antigüedad está representado por las peregrinaciones, de las que son prototipo las encaminadas a los lugares importantes del pasado cristiano, especialmente a tierra santa, así como a los sepulcros y reliquias de los santos. Los primeros inicios de la peregrinación

91. M. SIMON, *Les saints d'Israel dans la dévotion de l'Église ancienne*, en *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, París 1962, p. 154-180.
92. E. JOUASSARD, *Marie à travers la patristique* en *Maria* I, París 1949, p. 69-157.
93. Reproducción del papiro: ECatt, «Sub tuum»; contra una datación temprana, aunque no convence, O. STEGMÜLLER, ZKTh 74 (1952) 76-82.
94. Oraciones a María en CIRILO DE ALEJ., *Hom.* 11; AGUSTÍN, *Sermo* 291, 6. CH.W. NEUMANN, *The Virgin Mary in the Works of St. Ambrose*, Friburgo 1962.
95. Sobre la fiesta mariana, B. CAPELLE, «Études mariales» 7 (1949) 42ss; A. RAES, OrChrP 12 (1946) 262-274. Veneración de María en África del norte según Agustín, H. BARRÉ, RevEAug 13 (1967) 285-317.

a Palestina se registran —tras un cierto período de reserva condicionada por el distanciamiento crítico respecto de la peregrinación judía— en los viajes preconstantinianos de cristianos aislados, tales como Orígenes y el más tarde obispo de Jerusalén, Alexandros, procedente de Capadocia, viajes emprendidos por intereses exegético-teológicos o por deseo de orar en los santos lugares [96]. Hacia el año 315 se podían ver ya en Jerusalén contingentes bastante grandes de peregrinos procedentes de todos los ámbitos de Oriente [97]. El movimiento de peregrinaciones recibió nuevo impulso cuando, al comenzar el reinado incompartido de Constantino, se hicieron más fáciles las condiciones externas del viaje y cuando la visita a los santos lugares recibió la alta distinción de ser practicada por los miembros de la casa imperial (Elena y Constantino en persona). Sin embargo, no debe considerarse como causa primordial de la peregrinación a Palestina las medidas adoptadas por Constantino; en efecto, la relación de viaje de un peregrino de Burdeos el año 333, indica claramente que se encontró en Jerusalén con una situación tan orientada a las peregrinaciones que suponía, por fuerza, un período relativamente largo de desarrollo [98]. En Jerusalén y en su entorno inmediato ocupaban naturalmente el primer plano del interés de los peregrinos los lugares que tenían relación con los hechos de la vida del Redentor, a los que seguían luego los lugares de la tradición veterotestamentaria, mientras que la veneración de santos cristianos sólo comenzó con el descubrimiento del sepulcro de san Esteban el año 415; el culto de María en Jerusalén se registra todavía más tarde. El mundo de la Biblia determina, pues, inconfundiblemente, las visitas de los peregrinos: viene a ser «la guía propiamente dicha del peregrino» para el viaje a tierra santa [99]. Otro tanto se puede decir de los lugares situados más a trasmano, tales como Caná de Galilea, el lago de Genesaret, el monte Tabor, el valle del Jordán, el mar Muerto, Hebrón al sur y el monte Sinaí.

Pese a todo el ajetreo externo que se origina en todos los gran-

96. B. KÖTTING, *Peregrinatio* 83-89.
97. EUSEBIO, *Dem. ev.* 6, 18, 23.
98. *Itin. Burdig.* 589-596.
99. B. KÖTTING, *Peregrinatio* 105.

des centros de peregrinación, pese a determinados rasgos extraños y a veces grotescos del tráfico de reliquias aquí practicado, no se puede negar que la vivencia de conjunto de la peregrinación a Palestina, sobre todo durante las grandes solemnidades litúrgicas, por ejemplo, de la semana santa y del descubrimiento de la cruz, dejaban huellas duraderas en la devoción de los peregrinos, que las transmitieron después a su regreso a la patria. La valiosa relación de viaje de la peregrina Egeria lo testimonia, con la sencillez y llaneza de sus palabras y no con menor eficacia que las cartas de Jerónimo tras una observación de largos años [100].

La segunda forma de peregrinación, la visita a los sepulcros y reliquias de los santos, presupone naturalmente un cierto grado de veneración de mártires y de santos, pero luego influye de contragolpe en su ulterior propagación e intensificación. En el transcurso del siglo IV se desarrollan —en Oriente en parte antes que en Occidente— esos grandes centros de peregrinación en todas las regiones del imperio, que constantemente ponen en movimiento a numerosos grupos de peregrinos; mencionaremos aquí sólo los lugares más importantes [101]. En la capital siria, Antioquía, con sus numerosas «memorias» de mártires, el santuario de san Babilas y el de los siete hermanos Macabeos eran los centros más importantes de atracción; ambos se hallaban a la sombra de Kal'at Sim'an, la «roca» de Simeón Estilita el Viejo, que ya en vida fue el asceta más popular del gran espacio sirio [102]. El sepulcro del apóstol Tomás en Edesa era meta de peregrinación tan popular como la iglesia de san Sergio en Rusafa junto al Éufrates, que en la primera época bizantina presenció los mayores contingentes de peregrinos [103]. En la Seleucia isáurica se hallaba el sepulcro de santa Tecla, envuelta en leyendas; Éfeso poseía los sepulcros del apóstol Juan y de los siete santos Durmientes, de Calcedonia partieron al mundo cristiano antiguo las reliquias milagrosas de la sangre de santa Eufemia [104]. Una central de peregrinación con todos los accesorios se había constituido en Egipto en torno al sepulcro de san Menas, cuya ciudad había venido a ser como el «Lourdes de la cristiandad antigua» [105]. Los santuarios de culto más prestigiosos de la capital Constantinopla empalman con santos forasteros: los dos médicos Cosme y Damián (ἀνάργυροι) y Daniel Estilita; Demetrio, venerado también en Sirmio, tuvo un célebre santuario en Tesalónica [106].

En el Occidente latino no había ninguna ciudad que pudiese competir con Roma en cuanto al número de sepulcros de mártires, entre los cuales gozaban del primer rango a los ojos de los numerosos peregrinos los de los apóstoles Pedro y Pablo, a los que se añadieron los sepulcros de los santos Hipólito y Lorenzo, todos ellos distinguidos en el transcurso del tiempo con suntuosas basílicas sepulcrales. El renombre del mártir Félix, de Nola de Campania, fue propagado por el obispo Paulino, celoso guardián de su sepulcro [107]. En Cartago, la celebración del aniversario de san Cipriano atraía a numerosos cristianos, aunque con gran pesar del obispo de la ciudad hacían preceder a la fiesta una celebración previa no muy edificante. África septentrional fue la patria de un culto muy propagado de san Esteban, cuando después de 415 llegaron allá reliquias de su sepulcro y produjeron en Hipona, Calama y Uzala curaciones milagrosas que no puso en duda el mismo san Agustín [108]. Al sepulcro de san Martín en Tours peregrinaban cada año los católicos de las Galias y de Hispania, entre ellos muchos que esperaban la curación de sus enfermedades. Los hispanos mismos poseían santuarios de peregrinación en los sepulcros de san Vicente mártir en Zaragoza y de santa Eulalia de Mérida, que son celebrados por Prudencio [109].

100. Nuevo comentario del Itinerario de Egeria — texto en CSEL 39 y CChr 175 — por J. WILKINSON, *Egeria's Travels*, Londres 1971. JERÓNIMO, *Ep.* 46; 108.

101. Es fundamental H. DELEHAYE, *Les origines* 141-403.

102. TSCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord* I, París 1953, p. 223-276.

103. Cf. J. KOLLWITZ, *Neue deutsche Ausgrabungen*, Berlín 1965, p. 45-70.

104. F. MILTNER, *Ephesus*, Viena 1958; F. HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine*, Bruselas 1965.

105. Las Vidas de Menas, BHG³ n.º 1256-1269; estado de las excavaciones en la ciudad de Menas, W. MÜLLER-WIENER, AA 1967, 457-480.

106. L.A. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, Leipzig 1907 (reimpr. 1969: relatos de milagros); A. WITTMANN, *Kosmas und Damian*, Berlín 1967. Sobre los milagros de san Demetrio añádase también P. LEMERLE, ByZ 46 (1953) 349-361, y V. BEŠEVLIEV, «Byzantina» 2 (1970) 285-300.

107. H. LECLERCQ, *Pèlerinage à Rome*, DACL 14 (1939) 41-65; G. BARDY, AnBoll 67 (1949) 224-235; J. FONTAINE, *Oikoumene*, Catania 1964, p. 243-266: Prudencio en Roma. Sobre Félix de Nola: PAULINO, *Carm.* 15.

108. C. CECCHELLI, *Il culto delle reliquie nell'Africa romana*, RPAA 1939, 97-108; P.A. FÉVRIER, *Le culte des martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments*, «Corsi di Ravenna» 17 (1970) 191-234.

109. E. GRIFFE, «La Gaule chrétienne», 3 (París 1965) 214-259; C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos* , Madrid 1966.

Como disposición fundamental para la peregrinación exigen los predicadores de la época unos sentimientos que han de materializarse en la imitación de Cristo y de sus santos. Los motivos pueden variar según los peregrinos. Suelen predominar el deseo y la esperanza de hallar ayuda en situaciones personales apuradas, sobre todo la curación de enfermedades. También el agradecimiento por la ayuda prestada induce a realizar peregrinaciones prometidas. Todavía no se recalca la idea de la penitencia y la expiación, aunque difícilmente estaría ausente en medio de las molestias con frecuencia graves que acarreaba la peregrinación. La crítica contra la práctica de la peregrinación va raras veces dirigida a la peregrinación en sí, sino más bien a su falsa inteligencia, a su falsa motivación y a las múltiples depravaciones de esta práctica, que tenían lugar sobre todo en los grandes centros de peregrinación [110].

Pervivencia de costumbres paganas en la piedad cristiana

Como la misión de todos los tiempos, también la de los siglos IV-V tuvo que experimentar a su propia costa que un período relativamente breve de preparación para el bautismo no era suficiente para desarraigar usanzas paganas hondamente arraigadas en los recién convertidos. Así, los pastores tanto de Oriente como de Occidente se hallan en lucha permanente contra diversas formas de la *superstitio* pagana, que a veces se entremezcla casi inextricablemente con lo cristiano y pone en grave contingencia la pureza de la religiosidad. Se deplora sobre todo la fuerza de atracción de prácticas paganas de encantamiento, como las ejercidas por astrólogos, adivinos y ensalmadores, a los que los cristianos recurren de continuo, pese a todas las admoniciones de los predicadores [111]. El llamado sínodo de Laodicea se ve incluso en la necesidad de disponer que los clérigos de todo rango que actúen

110. Tal crítica ejercieron, por ejemplo, GREG. NISENO, *Ep.* 2, 17; JUAN CRISÓST., *Ad Antioch. hom.* 3, 2; JERÓNIMO, *Ep.* 58, 4; AGUSTÍN, *In Joh. tr.* 10. Véase B. KÖTTING, Stpatr 5, TU 80, Berlín 1962, 360-367.

111. H. LECLERCQ, *Magie*, DACL X (1931) 1097-1114; A.A. BARB, *The Survival of Magic Arts*, en A.D. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity in the 4th Century*, Oxford 1963, p. 100-125; P. BROWN, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity, en Religion and Society in the Age of Augustine*, Londres 1972, p. 119-146.

como magos, hechiceros, astrólogos y confeccionadores de amuletos sean separados de sus cargos [112]. Tanto el Crisóstomo como san Agustín conocen católicos prácticantes que recurren a conjuros, ensalmos y amuletos, práctica especialmente reprobable, puesto que ellos poseían ya el signo de la cruz. Idéntico comportamiento tienen que censurar en algunos fieles los obispos de la Italia septentrional Gaudencio de Brescia, Máximo de Turín y Zenón de Verona [113]. Agustín sabe de cristianos que utilizan el libro de los Evangelios para consultas sobre el porvenir; otros se lo ponen encima para quitarse el dolor de cabeza, y con cierta resignación reconoce que, si bien no es ese su destino, por lo menos es preferido a las vendas mágicas de los paganos [114]. Sobre todo en distritos rurales pervive tenazmente la vinculación al culto de fuentes, árboles y rocas, contra lo que los sínodos no cesan de luchar con no gran resultado, como salta a la vista [115]. Sólo con dificultad se resiste a los atractivos de fiestas paganas y hasta se participa en banquetes en templos paganos. Para muchos la tentación es sencillamente irresistible cuando en las calendas de enero se inaugura el año con orgías y francachelas. Muchos obispos toman la fiesta de las calendas como tema de sermones enteros y rechazan las excusas de los cristianos que dicen tratarse a fin de cuentas de meras fiestas populares profanas, respondiendo que tales celebraciones iban dirigidas al principio a un ídolo [116].

Parte integrante del culto pagano de los difuntos era el llamado *refrigerium*, comida para la que se reunían los parientes del difunto los días 3.°, 7.° y 9.° después del sepelio, en el aniversario de la defunción y en la gran conmemoración de los difuntos de los *parentalia*, que se celebraban en febrero. Esta co-

112. C. 35.

113. JUAN CRISÓST., *In Ep. I ad Tim. hom.* 10, 3; *In ep. ad Col. hom.* 8, 5; GAUDENCIO, *Tr.* 4, 13-16. 8, 16-18. 9, 27; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 61c, 4. 94. 98; ZENÓN DE VERONA, *Tr.* 1, 15, 6; 2, 21, 2. Sobre Agustín, aparte de ZELLINGER (bibliogr.), también E. HENDRIKX, «Augustiniana» 4 (1954) 109-136.

114. *Ep.* 55, 20, 37; *In Joh. tr.* 7, 12; *En. in ps.* 127, 11.

115. Cf. E.J. JONKERS, *Die Konzile und einige Formen alten Volksglaubens*, VigChr 22 (1968) 49-53.

116. Sermones *In Kalendas*· ASTER. AMAS., *Or.* 4; GREG. NACIANCENO, *Or.* 38; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 63; PACIANO, *Paraen.*; PEDRO CRISÓL., *Sermo* 155. BO REICKE, *Jahresfeier und Zeitenwende im Judentum und Christentum der Antike*, ThQ 150 (1970) 321-334; M. MESLIN, *La fête des Kalendes de Janvier*, Bruselas 1970, p. 95-129.

mida funeraria fue conservada por los cristianos en forma sencilla sin contradicción por parte de la Iglesia, añadiéndosele además un rasgo cristiano al repartir entre los pobres parte de los manjares aportados. Ahora bien, en el siglo IV esta comida junto a los sepulcros volvió a adoptar también entre los cristianos la forma ruidosa y desenfrenada de las celebraciones funerarias de los paganos [117]. El Crisóstomo no sólo censura los ruidosos lamentos de los parientes y de las plañideras en los funerales cristianos, tachándolos de actitud pagana que está en contradicción con la fe en la resurrección, sino que además desaprueba el fasto que algunos cristianos despliegan en tal circunstancia [118]. Finalmente los banquetes en los aniversarios de los mártires fueron trasladados a las iglesias y en algunos lugares, sobre todo en Italia y en África del norte, degeneraron en comilonas acompañadas de cantos y bailes. En Milán Ambrosio, al que siempre desagradó el origen pagano de los refrigerios, los había suspendido ya en fecha temprana. Su ejemplo fue seguido por otros obispos de Italia septentrional, mientras que tales celebraciones susbsistieron en Roma, incluso en la iglesia misma de San Pedro [119]. En África fue san Agustín la fuerza motriz que pugnó por la eliminación de tal abuso. Logró la adhesión de Aurelio, obispo de Cartago, donde tenían lugar excesos especialmente escandalosos, para una discusión de la cuestión en el sínodo de 393 en Hipona, que al fin prohibió tal práctica. No sin contradicción logró imponer Agustín el acuerdo en Hipona, recomendando al mismo tiempo que los manjares que hasta entonces se habían destinado al banquete conmemorativo en la iglesia se emplearan en un ágape junto a los sepulcros de los difuntos en el cementerio y que a la vez se hicieran donativos a los pobres y necesitados, afirmando que aquella era la manera cristiana de conmemorar a los difuntos, junto con los funerales litúrgicos [120].

117. Sobre el *refrigerium* cristiano y otros rasgos del culto funerario: A.M. SCHNEIDER, *Refrigerium*, Friburgo 1928, y los trabajos de KLAUSER y STUIBER (bibliogr.).

118. JUAN CRISÓST., *In Ep. ad Hebr. hom.* 4, 5; *Sermo de Anna* 5, 5.

119. AGUSTÍN, *Conf.* 6, 2 (sobre Ambrosio). También las ideas confusas sobre el destino después de la muerte desempeñaban cierto papel en el comportamiento de los obispos, véase A. STUIBER, *Refrigerium interim*, Bonn 1957.

120. Relato de AGUSTÍN sobre los hechos, *Ep.* 22 y 29; acuerdo sinodal de 393: Mansi III 923. Sobre la liturgia de difuntos, E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage*, Münster 1928; A.C. RUSH, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941.

No escapó al ojo avizor de Agustín que en algunos cristianos sobrevivía un paganismo de índole más solapada que el de la piedad popular realista, en el que descubrió un peligro nada insignificante. El gozo pagano del vivir recibido de los antepasados se llevaba en cierto modo en la sangre como un veneno sutil: el placer hallado en el mundo, el orgullo de la propia *virtus*, que tanto contradecía a la idea de la gracia cristiana, el instintivo retraimiento de un Dios crucificado que constantemente se dejaba sentir, y finalmente la rebelión contra la actitud fundamental de la *humilitas*. El aferrarse a estos rasgos del ser pagano fue lo que hizo que tantos cristianos de la clase alta fueran *semichristiani* durante muchos años. Como ningún otro predicador habló constantemente Agustín, lleno de preocupación, de este peligro fundamental que amenazaba al espíritu cristiano [121].

El seglar en la Iglesia [122]

La división de los cristianos en los tres grupos de los seglares, los clérigos y los monjes, que existía ya de facto en la transición del siglo III al IV, se fue perfilando más a lo largo del siglo IV y a una con el desarrollo de la correspondiente terminología, halló también gradualmente su fijación jurídica. En este proceso se deja percibir un claro giro en la anterior valoración y posición del laicado dentro de la Iglesia, que puede atribuirse a diferentes causas. Al cesar las persecuciones se relajó luego de forma muy general la comunión entre el clero y los seglares, todavía sentida con gran intensidad en la Iglesia preconstantiniana y derivada de la común expectativa del martirio. Según la opinión de muchos, el brillo del martirio fue pasando más y más al ascetismo y al monaquismo, cuya forma de vida, como ya hemos indicado, fue valorada como un martirio incruento y, siquiera fuera involuntariamente, produjo un neto distanciamiento entre este grupo mi-

121 Cf. P. BORGOMEO, *L'église de ce temps dans la prédication de s. Augustin*, París 1972, p. 102-112.

122. P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, Milán 1948; G.H. WILLIAMS, *The Role of the Layman in the Ancient Church: Greek, Roman and Byzantine Studies*, Durham 1958, p. 9-42; W.H.C. FREND, en St. NEIL - H.R. WEBER, *The Layman in Christian History*, Londres 1963, p. 57-87; E. LANNE, *Le laïcat dans l'Eglise ancienne*, «Verbum Caro» 18 (1964) 105-126.

noritario y la masa de los fieles. Por otra parte el clero, debido a la diferenciación de los ministerios y más todavía en virtud de la ampliación de sus quehaceres y facultades en la pastoral y en la administración, adquirió tal peso de autoridad y de consideración pública, que no pudo menos de verse influenciada por ello la anterior posición de los seglares. Además, el monacato, con su postura de gran distanciamiento con respecto al «mundo», fomentó una idea, según la cual la tentativa de procurar la propia salvación precisamente en este mundo era considerada como muy dudosa por principio [123]; finalmente también el comportamiento de muchos cristianos en los siglos IV/V inspiró a más de un pastor de almas una valoración más bien escéptica del elemento seglar.

Por supuesto, las consecuencias de esta mutación no son idénticas en todos los sectores del cristianismo, ni tampoco se trata siempre de una represión negativa del influjo de los seglares, sino con frecuencia de una diferente distribución dentro de su anterior campo de quehaceres. En la basílica se establece ahora una clara separación del espacio destinado al pueblo y del destinado al clero, cuyo acceso está vedado al seglar [124]. En las procesiones se desarrolla un cierto orden jerárquico, según el cual el clero, los monjes, las vírgenes y las viudas preceden al «pueblo» [125]. En el campo del apostolado todavía se hace participar a los seglares en la preparación de los catecúmenos para el bautismo —principalmente a las viudas en la instrucción de las mujeres—, los seglares pueden también bautizar en caso de necesidad, pero las mujeres no pueden conferir el bautismo, ni tampoco pueden instruir a varones [126].

El antiguo derecho de los seglares a intervenir en la elección de su clero sigue manteniéndose en principio y sobre todo se ejerce todavía en la elección del obispo. Con todo, la forma de la cooperación no está fijada con precisión: por lo regular consistía en una aclamación de los candidatos propuestos. También se

123. Y. BODIN, *S. Jérôme et les laïcs*, REAug 15 (1969) 133-147.
124. *Const. Ap.* II 57, 4-5; *Syn. Laodic.*, c. 19.
125. VICTRICIO, *De laude sanctorum* 2-3.
126. *Conc. Illib.*, c. 38; *Const. Ap.* III 9; AGUSTÍN, *C. epist. Parmen.* 2, 13, 29; *Stat. eccl. ant.* c. 37 41 100. Sobre el grupo de las «viudas», R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972.

debía oír la voz del pueblo en el caso de un eventual traslado de su obispo a otra sede, aunque por lo regular se prescinde de ello por lo menos en el caso de deposición de un obispo. Sobre todo los emperadores intervienen con frecuencia en la elección episcopal sin respetar este derecho de los seglares. En todo caso, el sínodo de Laodicea se pronuncia ya contra una participación de la «multitud» en las elecciones del clero. En Occidente podían ocasionalmente participar seglares en los sínodos anuales: hay un caso en el sínodo gálico en que se prescribe la presencia de representantes seglares [127].

Se va imponiendo cada vez más la idea de que el derecho «de enseñar» debe estar reservado al clero. Así la predicación de los seglares cae prácticamente en desuso, el papa León I la prohíbe expresamente, aunque extendiendo esta prohibición también a los monjes, aun supuesto que gocen de una cierta cultura [128]. Las pocas excepciones conocidas no hacen sino confirmar la práctica general. Ahora bien, las *Constituciones Apostólicas* todavía admiten al seglar como maestro de los catecúmenos, caso que se demuestre idóneo por sus aptitudes y por su forma de vida. Sólo una vez se permite a un seglar enseñar en presencia de clérigos, pero ya no se trata de un derecho de los seglares, sino de una concesión de los clérigos [129].

Sin embargo, paralelamente a esta restricción de la actividad docente oficial de los seglares se desarrolla una creciente participación de éstos en la labor literaria y teológica de la época. El hecho es particularmente notorio en Occidente. Conocidos «teólogos seglares» de esta índole son por ejemplo Arnobio, Lactancio, Fírmico Materno, Mario Victorino, quizá el «Ambrosiaster» y Próspero de Aquitania [130]. La Iglesia donatista puede presentar calificados teólogos seglares en las figuras del maestro Cresconio

127. Sobre Occidente, véase J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain*, París 1959, p. 331-333; sobre Oriente, *Const. Ap.* 7, 31, 1; 8, 4, 2; Teodoreto, HE 1, 7, 10; 5, 9, 17; Sozóm. HE 5, 13, 2; 2, 19; PALLAD., *Dial.* 16; Sócrates HE 1, 9; CRISÓST., *In II Cor. hom.* 18, 3; *In II ep. ad Tim. hom.* 5, 1; *In Act. hom.* 14, 3; *Syn. Laodic.*, c. 13. Según *Stat. eccl. ant.*, c. 10, antes de la ordenación de un presbítero debe el obispo contar con el testimonio y la conformidad de los seglares. Seglares en sínodos: *Conc. Illib. init.*; *Conc. Regense* (439), CChr 148, 73.
128. LEÓN I, *Ep.* 118, 2; 119, 6; 120, 6.
129. *Const. Ap.* 8, 32, 17; 3,5; *Stat. eccl. ant.*, c. 38.
130. M. SAUVAGE, *Catéchèse et laïcat* 97-99; 152-161.

y de Ticonio, y en el entorno de Pelagio se hallan también seglares tan interesados en la teología como entre los corresponsales y adversarios literarios de Jerónimo (Helvidio).

Es además innegable el influjo de los seglares de elevada posición oficial o privada en variados sectores de la vida de la Iglesia. El comes Marcelino, amigo de Agustín, es autorizado para dirigir el diálogo religioso de Cartago el año 411 e incluso puede actuar como árbitro; en Oriente hay ministros y altos funcionarios, como Eutropio, Candidiano, Juan, Eirenaios (en Éfeso), Crisoreto y Crisapio, que desempeñan un notable papel de política eclesiástica. Seglares acomodados, siguiendo el ejemplo de Constantino, actúan como promotores de construcciones de iglesias y como fundadores de establecimientos de caridad o apoyan la asistencia de la Iglesia a los pobres, con legados a este efecto.

El empleo de los seglares en la administración de los bienes de la Iglesia es corriente en muchos casos, aunque no está regulado de manera homogénea. En África del norte, grupos de *seniores laici*, elegidos sin duda por la comunidad, hallaron en un como consejo de la Iglesia un campo de actividades institucionalizado. En Oriente en cambio son más y más reemplazados por clérigos, aunque el Crisóstomo lamenta que así no puedan éstos satisfacer debidamente las exigencias de su quehacer pastoral [131].

Tanto en Oriente como en Occidente la Iglesia tiene clara conciencia de la importancia y finalidad del apostolado seglar y así lo fomenta insistentemente. Este apostolado se considera fundado en el sacerdocio universal de los seglares constantemente reconocido, por lo cual debe extenderse también a toda la Iglesia. El Crisóstomo y Agustín determinaron más en concreto el campo de acción de este apostolado: en primer término sitúan el comportamiento cristiano ejemplar en la vida cotidiana, por el que se gana al pagano para el cristianismo mejor que con cualquier argumentación teológica erudita. Debe manifestarse también en la ayuda voluntaria y eficaz prestada a los hermanos cristianos que se hallan en peligro bajo el aspecto religioso o moral, a los que hay que tratar de fortalecer con lo que se ha aprendido en la Iglesia

131. Sobre los *seniores laici*, W.H.C. FREND, JThSt n.s. 12 (1961) 280-284. *Syn. Antioch.*, c. 25; JUAN CRISÓST., *In Mt hom.* 85, 3; *In ep. ad Tit hom.* 1, 4. *Conc. Chalc.*, c. 26.

por la predicación cristiana. Finalmente es una parte esencial e irrenunciable de este apostolado la actividad misionera del seglar entre los paganos o entre los extraviados dentro del grupo de sus conocidos, a los que sólo con dificultad llega la predicación oficial de la Iglesia. El apostolado seglar debe desempeñarse en estrecha colaboración con el clero, el cual, según el Crisóstomo, tiene constante necesidad de la oración, del consejo, y llegado el caso también de la crítica de los seglares [132], como la Iglesia a su vez ora especialmente por éstos [133].

XIX. EL MONACATO EN EL PRIMITIVO CRISTIANISMO
EVOLUCIÓN Y PROPAGACIÓN EN ORIENTE

I. ANTECEDENTES EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Colecciones menores de FUENTES: J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica ad christianae perfectionis studium spectantia*, Roma 1932; K. KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums*, Tubinga 1936; *Enchiridion de statibus perfectionis*, Roma 1949; H.U. v. BALTHASAR, *Die grossen Ordensregeln*, Colonia ²1961; M.-J. ROUET DE JOURNEL - J. DUTILLEUL, *Enchiridion asceticum*, Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma - Nueva York ⁶1965.

BIBLIOGRAFÍA: *Dictionnaire de Spiritualité* (= DSp), pub. por CH. BAUMGARTEN - M. OLPHE-GALLIARD, París 1932ss; *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Münster 1911ss. *Revistas especiales:* «Studia monastica», Montserrat 1959ss; «Yermo», Madrid 1963ss. *Visiones de conjunto* en los léxicos: H. LECLERCQ, *Cénobitisme*, en DACL II, 3047-3248; id., *Monachisme*, ibid. IX, 1774-1974; J. OLPHE-GALLIARD, *Cénobitisme*, en DSp II, 405-416; A. ADAM, *Mönchtum*, en RGG³ IV, 1072-1081; I. AUF DER MAUR, *Mönchtum*, en LThK² VII, 545-548; TH. SPIDLIK - J. SAINSAULIEU, *Ermites*, en DHGE XV, 776-787. Además: D. GORCE, *La lectio divina des origines à S. Bénoît et Cassiodore* I, París 1925; J. WAGEMANN, *Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums*, Tubinga 1929; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, ibid. 1930; PH. OPPENHEIM, *Das Mönchskleid im Altertum*, Münster 1931;

132. Sobre el sacerdocio universal de los fieles en la era patrística, J. LÉCUYER, MD 27 (1951) 5-51; sobre la idea de Crisóstomo y de Ambrosio, cf. A. NOCENT - B. STUDER, «VetChrist» 7 (1970) 305-324 324-340. El apostolado seglar según el Crisóstomo, P. RENTINCK, o.c. 235-250.

133. SERAP., *Euchol.*, c. 3 5 6.

K. HEUSSI, *Der Ursprung des christlichen Mönchtums,* Tubinga 1936, sobre ello TH. LEFORT, en RHE 33 (1937) 341-348; M. MARX, *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature,* Ciudad del Vaticano 1947; E.E. MALONE, *The Monk and the Martyr,* Washington 1950; PH. HOFMEISTER, *Mönchtum und Seelsorge bis zum 13. Jh.,* en SM 65 (1953-54) 209-273; A. ADAM, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht,* en ZKG 65 (1953-54) 209-239; I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung,* Friburgo 1959; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères,* París 1960; G. TURBESSI, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino,* Roma 1961; *Théologie de la vie monastique. Études sur la doctrine patristique,* París 1961; I. HAUSHERR, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères,* en *Laïcat et sainteté* I, Roma 1963, 33-115; *Los monjes y los estudios,* Poblet 1963; S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ, Münster 1964; U. RANKE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen,* Essen 1964; P. NAGEL, *Die Motive der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums,* Berlín 1966; D. KNOWLES, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the Constitutional History of the Religious Orders,* Oxford 1966; F.S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini del monachesimo. Le convergenze esseniche,* Roma 1966; B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche,* Munich 1969; S. FRANK, *Die Erforschung der Anfänge des Mönchtums und die Frage der Hermeneutik,* en FStud 53 (1971) 28-44.

Cuando en las dos décadas finales del siglo III algunos cristianos de Egipto y (quizá independientemente de ellos) de Siria oriental se desligaron de sus anteriores formas de vida en común en la familia y en la comunidad cristiana y se retiraron a la soledad, lejos del contacto con los hombres, para llevar una vida de pobreza voluntaria y de continencia sexual, quedó dado el primer paso que, desbordando el temprano ascetismo cristiano, había de conducir al monacato propiamente dicho. Así se inicia la historia de un fenómeno de vida intraeclesial que tuvo hondas repercusiones en el cristianismo de los siglos siguientes en Oriente y Occidente y bajo diferentes aspectos marcó su impronta en él hasta nuestros días.

En pocos decenios, regiones del alto Egipto muy alejadas de los grandes asentamientos humanos (llamadas más tarde la Tebaida por referencia a su centro geográfico, Tebas) y la zona del desierto de Nitria al sudoeste de Alejandría, así como el territorio montañoso en torno a Edesa en la Siria oriental, se vieron pobladas por numerosos anacoretas que se construían chozas o bien preferían alojarse en cuevas. Muchos de ellos vivían totalmente

aislados unos de otros y eran ermitaños, en todo el rigor de la palabra, hasta el fin de sus días; otros se unían, sin vincularse por promesa o por una regla fija, a alguno de ellos que hacía las veces de consejero espiritual y fundaban así una asociación de anacoretas, aunque de lazos poco firmes.

La historia no puede presentar ninguna figura bien perfilada de la que, por su mero ejemplo o por la atracción de su palabra, hubiese partido por primera vez la idea de realizar de aquella forma la imitación de Cristo. Es verdad que el joven egipcio Antonio, que hacia el año 273 abandonó su pueblo natal de Kome en el Egipto medio para vivir como solitario, primero en su proximidad, luego en el desierto de Libia y finalmente en una montaña junto al Nilo, es designado con frecuencia como «el padre del monaquismo egipcio», aunque no fue el primero de los anacoretas, sino uno entre muchos[1], al que le granjearon gran prestigio sus dotes carismáticas y el alto rango de su biógrafo, Atanasio. Dado que tampoco tocante al anacoretismo del ámbito sirio oriental, surgido poco más o menos por el mismo tiempo, se puede mencionar con su nombre una clara figura de fundador, adquiere especial importancia la cuestión relativa a las causas de este fenómeno tan singular.

La historia de las religiones, en busca de una respuesta a esta pregunta, ha dirigido atentamente la mirada a modelos extracristianos de los que quizá pudiera derivarse el monaquismo cristiano. Así, durante algún tiempo se creyó hallar un antecedente en los llamados *katokhoi* del dios egipcio Serapis, o sea en aquellos hombres que en celdas aisladas junto al templo de Serapis en Menfis o junto a otros santuarios servían a su dios renunciando temporalmente a sus bienes[2]. La derivación del monaquismo de ciertas corrientes filosófico-religiosas del helenismo, especialmente del neoplatonismo y neopitagorismo, parecía apoyarse en ciertos rasgos comunes de la actitud religiosa, como, por ejemplo, la insistencia en el recogimiento interior, el sagrado silencio con vistas a un más claro conocimiento propio y, finalmente, una abundante y sorprendente coincidencia en la terminología ascé-

1. ATANASIO, *Vita s. Antonii* 3.
2. Cf. los estudios de PH. GOBILLOT, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte,* RSR 10-12 (1920-22).

tica [3]. Recientemente se ha hecho hincapié en ciertos influjos ejercidos por el maniqueísmo —e indirectamente incluso por el budismo de entonces— sobre el temprano ascetismo cristiano y sobre todo sobre el monaquismo resultante de éste, tanto en Egipto como, todavía más, en la Mesopotamia siria [4]. En este sentido se suelen citar ciertos rasgos externos que se consideran comunes a ambos movimientos, como, por ejemplo, el ayuno extremadamente severo, el descuido radical y hasta desprecio de lo relativo al cuerpo, el desprendimiento absoluto de todo vínculo familiar, así como la extrema reprobación de la propiedad terrena y del trabajo corporal. Finalmente, no podía menos de imponerse la cuestión de si no se hallaría en la «comunidad monástica» de Qumrán [5] el inmediato precursor del monaquismo cristiano, al menos por lo que hace a la configuración cenobítica de la temprana corriente pacomiana, que en cuanto a su rigurosa organización de la vida comunitaria, en la renuncia a la propiedad privada, en su celibato obligatorio y en su práctica ascética cotidiana tendría en gran parte un precedente en la comunidad de Qumrán [6].

Si en primer lugar interrogamos al monaquismo cristiano temprano sobre la idea que se formaba de sí mismo, de la literatura *ad hoc* se puede recoger toda una serie de motivos, con los que los monjes mismos razonan su opción por la forma de vida que han elegido [7]. Como motivo fundamental se puede reconocer sin dificultad la idea del seguimiento o imitación de Cristo, que en aquel género de vida se podía realizar sin compromisos ni medias tintas, sobre todo mediante el desprendimiento radical del «mundo», como lo subraya insistentemente Basilio [8]. El monje quiere

3. Es importante R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* (SAH 1914, 8); id., *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, Gotinga 1916; sobre la terminología, K. HOLL, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, en *Ges. Aufs.* II, Tubinga 1928, p. 249-269.

4. Primero, K. HEUSSI, *Der Ursprung des christlichen Mönchtums* 287-291, luego A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, en CSCO 184 (Lovaina 1958) 158-169.

5. Véase tomo I 109s (bibliogr.) y 116-120, además E.F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumran*, Londres 1960.

6. I. VAN DEN PLOEG, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, en *Il Monachesimo orientale*, Roma 1958, p. 321-339; F.S. PERICOLI RIDOLFINI (v. antes bibliografía).

7. U. RANKE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964.

8. BASILIO, *Reg. fus. tract.* 6, 1.

seguir «el camino humilde de Cristo», el camino estrecho y arduo de que habla la Escritura, a fin de poder él también repetir: «He aquí que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mt 19, 27) [9]. Está profundamente penetrado de la convicción de que la imitación del Señor lo sitúa para siempre bajo la cruz, de forma que los monjes pacomianos hacían constante memoria de la razón de su existencia mediante una cruz cosida a su manto, y Basilio podía definir sencillamente la vida monástica como el hecho de «llevar la cruz» [10]. Los monjes, con la mirada siempre fija en su modelo crucificado, toman sobre sí las penalidades de su vida, queriendo de este modo realizar el «con-morir» con Cristo [11]. De esta manera se reconocen incorporados en la gran falange que ya anteriormente a ellos había vivido conforme a tal ideal, comenzando por los modelos veterotestamentarios del monaquismo, Abraham, Moisés y Elías, pasando por Juan Bautista, que con frecuencia representaba para ellos la figura del fundador de su forma de vida [12], hasta los apóstoles y la comunidad primitiva de Jerusalén, que con su vida marcada por un entusiasmo ascético, les parecía ser la realización siempre valedera de la imitación de Cristo [13].

Esta mirada retrospectiva al modelo cristiano primigenio ejerce sin duda poderoso influjo en el origen del monaquismo temprano, cuyo enraizamiento ideal en la mentalidad bíblica queda ya demostrado por estas meras consideraciones. Desde los días de Ignacio de Antioquía fue considerada la muerte de los mártires cristianos como la forma suprema de la imitación de Cristo, y así también los monjes ven en los mártires un excelso modelo y hacen de la entrega de su vida al Señor un motivo constantemente meditado para su propia actitud hasta en las exigencias concretas de su vida ascética cotidiana [14]. Algunos de ellos habían podido

9. *Apophthegm. Patr.*, Arsen, 33; Ammonas 11.

10. PALADIO, *Hist. Laus.* 32; BASILIO, *Renunt. saec.* 1.

11. PACOMIO, *Vita* I 11, según el CRISÓSTOMO, *In Hebr. hom.* 15, 4, el monje debe ser «un crucificado».

12. Cf., p. ej., SERAPIÓN, *Ep. ad mon.* 11 (PG 40, 937 B) y JERÓNIMO, *Ep.* 22, 36; 125, 7; sobre Abraham como modelo, cf. ANTONIO, *Ep.* 1, 1; JERÓNIMO, *Ep.* 58, 3.

13. Cf. H. BACHT, *Heimweh nach der Urkirche. Zur Wesensdeutung des frühen Mönchtums* en *Weltnähe oder Weltdistanz*, Francfort 1962, p. 114-140. El matiz emocional de «añoranza» y «nostalgia» no debería inducir a desvirtuar el sobrio realismo del antiguo monaquismo.

14. Véase el abundante material reunido por E.M. MALONE, o.c.

experimentar todavía personalmente en la persecución de Diocleciano la entereza de los cristianos ante la muerte y valoran ahora, como lo habían hecho ya sus inmediatos precursores, los ascetas del siglo III, sus propios combates como un martirio incruento, que merece igualmente la *corona martyrii*, puesto que se practica con los mismos sentimientos que el martirio cruento [15].

Finalmente, el primitivo monacato identifica en gran medida la imitación de Cristo encarnada en la idea del martirio con la vida angélica, solución ascética dotada de gran fuerza de atracción que había sido elaborada ya por los tempranos teólogos alejandrinos y contribuyó sin duda a marcar el ascetismo premonástico en Oriente y Occidente. A esta meta se llega sólo por el camino de la *apotaxis*, la renuncia al mundo, por la *enkrateia*, que se ha de ejercitar corporal y espiritualmente, por la práctica de las virtudes específicamente monásticas de la pobreza, la obediencia y la virginidad, lo cual conduce a la cumbre de la *apatheia*, la seguridad tranquila en la posesión de la perfección monástica. Así, la *vita angelica* del monaquismo viene a ser en su consumación una vida en comunión con los ángeles, una anticipación de la vida en el paraíso [16].

Con esto tocamos otro motivo de la forma de existencia monástica, que si bien no se sitúa en un primer plano tan marcado como los otros, no dejaba ciertamente de ejercer influjo. Nos referimos a la actitud escatológica del monaquismo, que no sólo implicaba el constante pensamiento en la propia muerte, sino que significaba también la expectación consciente y vigilante del retorno del Señor. En la fase temprana del monaquismo se observa innegablemente un nuevo despertar de la expectación de la parusía del cristianismo primitivo [17], y aquí se ha de reconocer sobre todo el influjo de una cierta decepción y dolorosa nostalgia por el entibiamiento del entusiasmo general de la comunidad cristiana primitiva, que se produjo innegablemente al ir creciendo en número las grandes comunidades cristianas en los períodos de paz del siglo III [18].

15. Véase tomo I 434; además U. RANKE-HEINEMANN, o.c. 97s, cf. JERÓNIMO sobre la corona de *liliis* que corresponde al martirio de los ascetas: *Ep.* 108, 31.

16. Cf. S. FRANK, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ, Münster 1964, que reune anteriores estudios aislados sobre el tema.

17. Cf. U. RANKE-HEINEMANN, o.c. 31s.

18. Cf., p. ej., ORÍGENES, *In Ierem. hom.* 4, 3; Eusebio HE 8, 1, 7-9.

Esto, sin embargo, no debe identificarse con un repudio o una protesta contra la Iglesia jerárquica en cuanto tal y ni siquiera contra la Iglesia del imperio del siglo IV, cuya problemática sólo se dejó sentir cuando el monaquismo estaba ya hacía tiempo en plena floración, razón por la cual no puede verse aquí una de las causas de su nacimiento [19].

Con la realización de la imitación de Cristo así entendida cree el antiguo monje cristiano poder cumplir de la mejor manera dos imperativos fundamentales del Evangelio, a saber, el de una genuina aspiración a la perfección, y el de un verdadero amor de Dios. El dicho del Señor, «si quieres ser perfecto», no sólo originó en Antonio la elección de profesión, sino que para numerosos monjes de la época temprana fue un motivo de su forma de vida, sobre el que había que reflexionar sin cesar [20]. El abad Teodoro designa la orden pacomiana como el modelo para todo el que quiera reunir en torno a sí a hombres para conducirlos a la perfección [21]. El motivo del amor de Dios resuena por doquier en la literatura del temprano monaquismo cristiano; es la fuente de la que se alimenta su ascética. Cuando Basilio quiere ganar para el monaquismo a su amigo Gregorio le indica que «quien ama a Dios abandona todo y se retira a la soledad con Dios»; Teodoreto de Ciro, da a su colección de biografías de monjes el expresivo título de «Historia del amor de Dios» [22].

Con esto resulta claro que el monaquismo cristiano primitivo se entendía a sí mismo como la realización de ideales puramente cristianos de perfección, por lo cual debe ser interpretado como una creación genuinamente cristiana, para cuya explicación sería descaminado recurrir a modelos ajenos a esta religión. La coincidencia entre la terminología ascética cristiana y ciertas fórmulas helenísticas, a que hemos aludido más arriba permite concluir como máximo, en un influjo indirecto por este lado, por ejemplo a través de la doctrina de la perfección de la teología alejandrina,

19. H. BACHT, *Mönchtum und Kirche* en *Sentire Ecclesiam*, escrito de homenaje a H. Rahner, Friburgo 1961, p. 113-133, especialmente 115-123.

20. *Vita s. Antonii* 2; BASILIO, *Ep.* 223, 2; *Reg. fus. tract.* 8, 1; CASIANO, *Collat.* 21, 5 *(quibus evangelicus cotidie intonat sermo);* ibid. 3, 4 (Antonios).

21. TH. LEFORT, *Vies coptes de s. Pachôme*, Lovaina 1943, p. 276.

22. BASILIO, *Ep.* 2, 4; TEODORETO, Φιλόθεος ἱστορία (PG 82), cf. U. RANKE-HEINEMANN, o.c. 18-25.

pero este influjo sólo pudo hacerse sentir en medida apreciable en una fase posterior del monacato, cuando se adhirió a él un mayor número de hombres ilustrados como, por ejemplo, Evagrio Póntico. En los anacoretas de primera hora de Egipto y Siria, que en su mayoría procedían de una capa social inferior, faltaban sencillamente los presupuestos para un conocimiento un tanto profundo tanto de la filosofía helenística como de Orígenes, a quien puede considerarse como preparador del camino hacia el monacato en cuanto que con su doctrina de la perfección creó un clima favorable al mismo [23].

Tampoco por el lado de Qumrán se puede descubrir una afinidad de ideas con el monaquismo posterior, ya que sus concepciones fundamentales estaban en abierta contradicción con los ideales del monaquismo. Al monje cristiano primitivo le habría sido imposible odiar al pecador o predicar el odio contra él; la conciencia de «elegidos» de los hijos de la luz le era tan ajena como la idea de la impureza ritual, que en Qumrán constituía el motivo de orientación negativa para la renuncia al matrimonio y a la propiedad personal. Finalmente, la protesta de las gentes de Qumrán contra la «profanación del templo» como razón de su retirada al desierto era tan distinta del motivo de la imitación de Cristo como la expectativa escatológica de la parusía del Señor de los monjes lo era de la expectativa escatológica de Qumrán, que tras una guerra santa contra los hijos de las tinieblas aportaría el reinado mesiánico sobre la tierra [24]. Ciertas semejanzas de organización — tiempo de prueba para la admisión [25], cuenta de conciencia dada a un superior — y de práctica ascética, tales como la actitud externa en la oración, formas del ayuno, minusvaloración de lo corporal, pueden registrarse como rasgos comunes dondequiera que los adeptos de una religión en una comunidad especial, por muy poco estricta que sea, quieren realizar los ideales de ésta en la forma más pura. En este caso se puede pensar

23. Véase H. CROUZEL, *Origène, précurseur du monachisme* en *Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 15-38; W. SCHNEEMELCHER, *Erwägungen zu dem Ursprung des Mönchtums in Aegypten* en *Christentum am Nil*, Recklinghausen 1964, p. 131-141, especialm. 139, K.S. FRANK, *Vita apostolice*, ZKG 82 (1971) 145-66, especialm. 159ss.

24. J. VAN DEN PLOEG, o.c. 321-339.

25. Cf., p. ej., A. PENNA, *Il reclutamento nell' Essenismo e nell'antico monachesimo orientale*, RQum 1 (1959) 345-364.

especialmente en el ascetismo maniqueo o budista. Ya san Efrén toma acertadamente partido frente a este problema cuando caracteriza de la manera siguiente la relación entre el ascetismo sirio y los maniqueos: «Sus obras son análogas a las nuestras, su ayuno es análogo al nuestro, pero su fe no es análoga a la nuestra» [26]. El espíritu de que vive el antiguo monaquismo cristiano es totalmente distinto de aquel que ha provocado corrientes religiosas o formas de comportamiento de parecidas características externas.

A la pregunta por la razón concreta que en la segunda mitad del siglo III movió a numerosos cristianos a orientarse hacia la forma de vida monástica se puede sin duda responder diciendo que el ideal ascético predicado hacía ya tiempo en la cristiandad de entonces e incluso realizado ya en una forma temprana, había adquirido entonces tal madurez y pujanza que, con un peso propio e incontenible, pugnaba por su realización en la última forma posible, tal como se observa simultáneamente en Egipto y en Siria.

II. EVOLUCIÓN Y PROPAGACIÓN EN ORIENTE

BIBLIOGRAFÍA: J.M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédonie*, París 1900; ST. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* I-II, Mödling 1904, 1913, III, Viena 1938; N.R. NUGENT, *Portrait of the Consecrated Woman in Greek Literature of the First Four Centuries*, Washington 1941; I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1941; *Il Monachesimo Orientale*, Roma 1958; *Théologie de la vie monastique*, París 1961; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* I, París 1961, trad. alem.: *Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung und Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients*, Friburgo 1963; J. DÉCARREAUX, *Du monachisme primitif au monachisme athonite*, en *Le Millénaire du Mont Athos* I, Chevetogne 1963, 19-57; CL. LIALINE, *Érémitisme en Orient*, en DSAM IV, 936-953; J. LECLERQ, *Problèmes de l'érémitisme*, en StudMon 5 (1963) 197-212; D.J. CHITTY, *The Desert a City*, Londres 1965.

26. Ephraem, *Prose Refutations* I, Londres 1912, ed. dir. por C.W. MITCHELL, 184; sobre la tesis de A. VÖÖBUS, cf. A. ADAM, GGA 213 (1959) 127-145.

1. *Egipto. El anacoretismo primitivo. Los pacomianos. El monacato del desierto de Nitria y Sketis*

FUENTES: 1. *Antonio y Ammonas:* ATANASIO, *Vita s. Antonii,* en PG 26, 835-976. Las dos traducciones latinas del s. IV: 1.ª ed. por G. GARITTE, Bruselas 1939, sobre ello cf. H. HOPPENBROUWERS, en «Latinitas Christianorum primaeva 14», Nimega 1960; 2. *la traducción de Evagrio* en PG 26, 835-976 y PL 73, 125-170, sobre ello v. L. TH. LORIÉ, en «Latin. Christ. prim.» 11, Nimega 1955; la traducción copta pub. por G. GARITTE, en CSCO 117-118, Lovaina 1949. *Estudios sobre la vida de Antonio:* K. HOLL, en GA II, Tubinga 1928, 249-269; J. LIST, *Das Antoniusleben des hl. Athanasius,* Atenas 1931; DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle,* en *Wort und Stunde, Ges. Studien zur Kirchengeschichte des 4. Jh.,* Gotinga 1966, 145-224. Traducción ingl. de la *Vita* con comentario de R.T. MEYER, en ACW 10 (1950). *Cartas de Antonio:* latín, PG 40, 977-1019, 1065; georgiano: ed. de G. GARITTE, en CSCO 148-149, Lovaina 1955, sobre su autenticidad cf. F. KLEJNA, en ZKTh 62 (1938) 309-348. *Las cartas de Ammonas:* trad. siríaca pub. por M. KMOSKO, en POr 10 (1915); griega, pub. Por F. NAU, en POr 11 (1916); latina, en PG 40, 1019-1060, cf. F. KLEJNA, o.c.

2. *Los pacomianos:* F. KOZMAN, *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien,* Roma 1935; regla y cartas de Pacomio, pub. por A. BOON - TH. LEFORT, *Pachomiana latina,* Lovaina 1932, contenido: «regla» = *Praecepta;* cartas (11); *Liber Horsiesii;* TH. LEFORT, *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples,* en CSCO 159-160, Lovaina 1956. *Vidas de Pacomio:* 1. copta: pub. por TH. LEFORT, en CSCO 89 y 107, Lovaina 1925; CSCO 99-100, ibid. 1933-34; TH. LEFORT, *Les vies coptes de s. Pachôme et de ses premiers disciples,* Lovaina 1943, 2. griega: pub. por F. HALKIN, *S. Pachomii Vitae graecae,* Bruselas 1932, sobre ello cf. R. DRAGUET, en «Muséon» 70 (1957) 257-306; la *Vita graeca* I en trad. franc. de A. - J. FESTUGIÈRE, en *Les moines d'Orient* IV, 2, París 1965; para el conjunto, A. VEILLEUX (cf. bibliografía), 1-137, cf. sobre ello A. de VOGÜÉ, en RHE 67 (1972) 26-67. El *Liber Orsiesii* está editado por A. BOON, o.c., 109-147; fragmentos coptos, en CSCO 159, Lovaina 1956, 63-99, de H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum* I, Wurzburgo 1972, 57-189. *Vida y obras de Schenute de Atripa* (copto), ibid. J. LEIPOLDT y W.E. CRUM, en CSCO 41, 42, 73, Lovaina 1906-13, trad. lat. de H. WIESMANN, en CSCO 96, 108, 129, Lovaina 1931, 1936, 1951. Una *Vita* de Schenute de su discípulo Besa pub. por J. LEIPOLDT, en CSCO 41.

3. PALADIO, *Historia Lausiaca,* pub. por C. BUTLER, en *Texts and Studies* 6, 1-2, Cambridge 1904; ed. de A. LUCOT, París 1912; sobre historia del texto, R. DRAGUET, en «Muséon» 57 (1944) 53-146, 58 (1945) 15-96, 60 (1947) 227-255, 63 (1950) 205-230; RHE 41 (1946) 321-364, 42 (1947) 5-49; trad. alem. de ST. KROTTENTHALER en BKV² 5 (1912). La *Historia monachorum,* pub. por A.-J. FESTUGIÈRE, Bruselas 1971, con

trad. franc. y comentario, trad. alem. de S. FRANK, *Mönche im frühchristliche Ägypten,* Düsseldorf 1967.

4. *Los Apophthegmata Patrum:* a) colección griega (alfabética) en PG 65, 71-440, completada por F. NAU en ROC 10-18 (1905-13), cf. sobre ello, W. BOUSSET, *Apophthegmata,* Tubinga 1923 y J. - CL. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum,* Bruselas 1962. b) Colección latina (temática) en *Verba Seniorum,* PG 73, 381-1062, completada mediante A. WILMART, en RBén 34 (1922) 185-198; sobre la tradición del texto, A.H. SALONIUS, *Vitae Patrum,* Lund 1920; sobre la nueva ed. programada, cf. C.M. BATTLE, en StudMon 1 (1959) 115-120. W. GEMOLL, *Das Apophthegma,* Viena 1926. c) colecciones siríacas: pub. por P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum* VIII, París 1897; F.A.W. BUDGE, *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt. The Syrian Version of the Apophth. Patrum,* Oxford 1934. d) J. CASIANO, *Collationes patrum,* pub. por M. PETSCHENIG, en CSEL 13, Viena 1886, y E. PICHÉRY, en SChr 42, 54, 64, París 1955-59, con trad. franc. *Traducciones de las Sentencias:* R. DRAGUET, *Les Pères du désert,* París 1949, con una importante introd.; B. MILLER, *Weisung der Väter,* Friburgo 1965, compl. según el texto griego, antológica respecto del latino, con bibliografía, p. 497-516; L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Nouveau recueil,* Solesmes 1970.

BIBLIOGRFÍA: 1. *Antonio:* L. HERTLING, *Antonius der Einsiedler,* Innsburck 1929; L. BOUYER, *La vie de s. Antoine,* St. Wandrille 1950; B. STEIDLE, «*Homo Dei Antonius*», en SA 38, Roma 1956, 148-200; F. GIARDINI, *La dottrina spirituale de s. Antonio abate e di Ammonio nelle loro lettere,* Florencia 1957, H. QUEFFÉLEC, *San Antonio del desierto,* Herder, Barcelona 1957.

2. *Pacomianos:* P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV^e siècle et la I^ière moitié du V^e,* París 1898, reimpr. Francfort 1961; TH. LEFORT, *Les premiers monastères pachômiens (exploration topographique),* en «Muséon» 52 (1939) 379-407; H. BACHT, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum,* en SA 38, Roma 1956, 66-107; id., *Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius,* en *Sentire Ecclesiam,* Friburgo 1961, 113-133; id., *Horsiesius,* en *Das Vermächtnis des Ursprungs,* 9-55; A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle,* en SA 57, Roma 1968; F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams,* Münsterschwarzach 1971. J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Mönchtums,* en TU 25, 1, Leipzig 1903; D.G. MÜLLER, *Die alte koptische Predigt,* tesis, Heidelberg 1954.

3. *El monacato de los desiertos de Sketis:* A.L. SCHMITZ, *Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche,* en RQ 37 (1929) 189-244; P. PESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle,* París 1931; H.-G.E. WHITE, *The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn* II, Nueva York 1932; N. SCHEDL, *Jesus Christus. Sein Bild bei den Mönchen*

der Sketis, Viena 1942; H.O. WEBER, *Die Stellung des Joh. Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*, Münster 1960; O.F.A. MEINARDUS, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, El Cairo 1961.

El anacoretismo egipcio

La forma temprana del monacato cristiano fue realizada por los anacoretas, aquellos cristianos que a partir de la segunda mitad del siglo III, en número rápidamente creciente, añadieron al ascetismo practicado hasta entonces dentro de la comunidad cristiana la separación permanente de la familia y de la comunidad. Esta forma es especialmente perceptible en el anacoretismo egipcio, ya que aquí el estado de las fuentes permite una visión relativamente completa de la evolución del monaquismo temprano. Es de notar, sin embargo, que también en otras áreas geográficas puede hasta cierto punto registrarse la existencia de un grado intermedio entre ascetismo y anacoretismo, es decir, el caso de ascetas que se retiran pasajeramente a la soledad. Así, por ejemplo, el futuro obispo de Jerusalén Narciso en los primeros años del siglo III, y todavía antes de mediados del siglo el presbítero romano Novaciano, se habían retirado a la soledad temporalmente «por amor a (otra) filosofía» [1]. Del ámbito del rigorismo novaciano procedía también el anacoreta Eutiquiano, que poco después del año 300 vivía como anacoreta altamente considerado en el Olimpo bitinio, sin que se pueda comprobar conexión alguna con el anacoretismo egipcio [2]. Que este anacoretismo existía ya bastante tiempo antes del gran Antonio lo prueba la figura del solitario que vivía en la proximidad de su pueblo natal, al que visitó y tomó por modelo Antonio poco después del comienzo de su existencia anacorética [3]. Así como en los casos mencionados, a todas luces independientes entre sí, el ascetismo cristiano primitivo condujo a la anacoresis en la proximidad del pueblo natal, así ésta pugnaba a su vez por una forma todavía más rigurosa de eremitismo en el desierto egipcio. También aquí debe señalarse con seguridad una fecha relativamente temprana, hacia el año 300, puesto que un relato fiable

1. Eusebio HE 6, 9, 6-10 (Narciso); 6, 43, 16 (Novaciano), cf. F.J. DÖLGER, AuC VI, 1950, 61-64.
2. Sócrates HE 1, 13, 1-10.
3. ATANASIO, *Vita s. Antonii* 3.

sobre el ermitaño Ammun presupone la existencia de algunos solitarios en el desierto de Nitria y sin duda también en la algo más alejada Sketis, mucho antes de su paso a la anacoresis en común (hacia 320/330) [4]. Una vez que en algunas zonas preferidas se fueron acumulando las residencias de ermitaños, fueron surgiendo agrupaciones de anacoretas, uniones un tanto flojas en las que los solitarios se reunían en torno a un monje de prestigio que fuera su consejero y padre espiritual, aunque sin que le correspondiera, digamos por una regla establecida, el puesto de superior de aquella comunidad a la manera de un «abad». Tales agrupaciones de anacoretas, que con frecuencia reunían a un número considerable de ermitaños, cada uno de los cuales vivía en su propia choza o habitáculo *(Kellia)*, son mencionados muchas veces en la literatura de apoftegmas y en las descripciones afines del anacoretismo de la *Historia Lausiaca* de Paladio, así como de la *Historia monachorum*. Así, en la Tebaida (alto Egipto) se hallan los monjes Or, Apolo, Pityrion y Kopres como «padres de muchos hermanos»; en el área de Arsinoe se reúnen ermitaños en torno al abad Serapión, que al mismo tiempo es presbítero [5]. Del mayor predicamento gozaron las colonias de anacoretas del bajo Egipto, que se formaron al sudoeste del delta del Nilo, en las zonas desérticas de Nitria y en Sketis.

Sin embargo, la temprana literatura manástica considera como «padre» de una comunidad de anacoretas que descuella entre todos los demás al Gran Antonio (hacia 251-356), primero porque su don carismático de dirección lo constituyó en el singular director espiritual constantemente visitado por los ermitaños, y luego porque su biografía, compuesta por el obispo alejandrino Atanasio, que lo conocía personalmente, le asignó un rango sin segundo en el desarrollo del monaquismo egipcio. Deben en todo caso tenerse en cuenta la peculiaridad y la tendencia de este relato, de cuya autenticidad ya no es posible dudar [6], si de los hechos y rasgos particulares en él contenidos se quiere obtener una idea acertada de la vida de Antonio. Se ha dicho con razón que este relato no ofrece una fotografía del santo, sino que es más bien

4. Sócrates HE 4, 23, cf. K. HEUSSI, o.c. 75.
5. Cf. p. ej., *Hist. mon.* 2, 1; 8, 2; 10, 1; 15, 1; 18, 1.
6. Véase, por ejemplo, K. HEUSSI, *Ursprung des Mönchtums* 78-81.

la obra de un pintor que quería reproducir con sus posibilidades la realidad en que vivía Antonio [7]. Ya en la primera fase de su existencia anacorética, en la que Antonio moraba todavía en las cámaras sepulcrales del cementerio próximo a su pueblo natal, se hallan rasgos esenciales del monaquismo egipcio: trabajo manual, oración y lectura de la Sagrada Escritura. Sin embargo, a todo monje avanzado en la vida espiritual se le plantea un quehacer que no le es posible eludir, la lucha con el demonio, que precisamente en la vida de Antonio llena un espacio considerable [8]. Es en definitiva una lucha contra los poderes hostiles a Dios, que debe superarse con siempre renovados bríos y que sólo puede ser superada en la fe. Dado que en la extrema soledad del desierto está el hombre expuesto con el mayor rigor a las asechanzas diabólicas [9], precisamente allí se enfrenta con ellas y da la mejor prueba de su monaquismo. Sólo quien haya superado esta última prueba puede ser para otros guía y consejero en sus combates [10].

Así Antonio, cuando contaba unos 35 años, abandonó la proximidad de su pueblo natal y se trasladó a un castillo abandonado al otro lado del Nilo, al borde del desierto, que durante 20 años fue el teatro de su lucha [11]. Cuando volvió a abandonarlo para animar a la confesión de la fe a los cristianos encarcelados en Alejandría durante la persecución de Diocleciano y eventualmente ser mártir él mismo [12], «salió a la luz como de un santuario, iniciado en profundos misterios como un hombre lleno de Dios» [13]. Durante algunos años permaneció todavía en aquel castillo, pero entonces ya como «padre» de muchos eremitas [14], hasta que hacia el año 313 penetró todavía más adentro en el desierto, dirigiéndose a la «montaña interior», a cierta distancia de la ribera occidental del mar Rojo, donde fue también visitado por muchos «hermanos» que buscaban su consejo y por clérigos y seglares que imploraban su ayuda [15]. De la sabiduría así adquirida dio Antonio copiosa participación a los anacoretas en sus diálogos, que Atanasio redactó

7. Así L. Bouyer, o.c. 39.
8. Ibid. 69-98, y G. Switek, *Wüstenväter und Damonen*, GuL 37 (1964) 340-58.
9. Atanasio, *Vita s. Antonii* 51-53.
10. Ibid. 8-14. 11. Ibid. 11-12.
12. Ibid. 46. 13. Ibid. 14. 14. Ibid. 15.
15. Ibid. 49-50; 61-64; 68; 72.

en forma de prolijos discursos; en ellos, pese a toda la profusión de ornamentos retóricos, resuenan los pensamientos paulinos tocante a los poderes diabólicos, que sólo con la fe en el poder de Cristo pueden ser derrocados. A este poder atribuye también Antonio en definitiva todo lo que le fue otorgado en punto a conocimiento de la naturaleza de lo diabólico y a la fuerza para superarlo [16].

El cenobitismo de los pacomianos

Fue precisamente un anacoreta que había pasado por esta escuela quien reconoció que en esta forma extremadamente dura de eremitismo más de un monje está más expuesto a peligros que asegurado contra ellos, por lo cual es más indicada una vida en comunidad, que por un lado proporcione al monje sostén y apoyo por medio de los hermanos y la ayuda de un consejero espiritual con quien poder consultar en todo momento, y al mismo tiempo le haga progresar en la variada y múltiple renuncia ascética que impone una vida en comunidad.

Pacomio, nacido hacia el año 287 en la Tebaida superior, siendo joven soldado bajo Maximino Daya había entrado en contacto con el cristianismo, se hizo bautizar luego de acabado su servicio militar, y posteriormente pasó a vivir junto a un ermitaño por nombre Palamón [17]. Al cabo de varios años de vida eremítica, entre 320 y 325, creó en la proximidad de la aldea de Tabennisi, en el alto Egipto, una comunidad de monjes, cuyos miembros, aceptando una regla compuesta por él, se comprometían a llevar una misma forma de vida ascética bajo la dirección de un superior [18].

Con ello vino a ser Pacomio el fundador del cenobitismo, que no ha dejado de existir desde entonces y que sería precisamente el que habría de proporcionar al monaquismo cristiano su profundo

16. Ibid. 5; 7; 9; 11; 30; 39; 40; 74-80; 83-84.
17. Th. Lefort, *Vies coptes* 84; *Vita graeca* 1 12.
18. Las fuentes coptas, especialmente *Vies coptes* 67-69, informan algo imprecisamente sobre una primera tentativa malograda de esta índole. La «regla» sólo se conserva completamente en la traducción latina de Jerónimo. A las diversas *vidas* coptas se añaden las *vidas* griegas de Pacomio, entre las que la *Vita prima* se considera como la más importante, además de algunos textos árabes y siríacos. Acerca del problema sumamente complejo de la relación mutua puede verse últimamente A. Veilleux, o.c. 11-107.

influjo específicamente religioso y cultural. Este hecho es incuestionable aun cuando no deban excluirse análogas fundaciones por el mismo tiempo poco más o menos [19], ya que sólo a la obra de Pacomio se le puede reconocer el significado verdaderamente creador que radica en su personalidad y que fue realmente reconocido como tal tanto por sus contemporáneos como por la posteridad. Desde luego, hay que suponer que tanto el primer monasterio pacomiano de Tabennisi como su regla monástica requirieron un período relativamente largo de gestación y de maduración, durante el cual se fueran esclareciendo las ideas del fundador sobre todo en cuanto a los detalles [20]. Así pues, tanto la regla en la forma en que se ha conservado, como las biografías de Pacomio reflejan una cierta conclusión del proceso.

La misma estructura externa de un monasterio pacomiano permite descubrir claramente la nueva concepción con respecto al anacoretismo. El ámbito conventual entero está circunscrito por una muralla, lo cual subraya su alejamiento del mundo: sólo se puede penetrar en el cenobio a través de una portería [21]. Podemos imaginarnos como su centro la sala de reunión (σύναξις-*ecclesia*), en la que se congregan los monjes para el servicio divino [22]. También el refectorio para todos los moradores del monasterio acentúa el carácter comunitario de la nueva fundación [23]. La comunidad, sin embargo, dirigida por el «padre del monasterio», asistido por un vicario [24], no vive en un gran edificio cerrado, sino que se distribuye en una serie de casas, cuyos 30-40 moradores tienen asignados por lo regular especiales quehaceres al servicio de la comunidad (tejedores, hortelanos, panaderos, pescadores, pastores) y dependen de un superior especial de la casa, o de un «segundo» [25].

19. En la *Vita graeca* 1 33-34; 42, etc., se habla de μοναί, que no pertenecen a la comunidad de los pacomianos.

20. *Vita graeca* 1 24s describe todavía los comienzos de la vida en común con los tres primeros discípulos, pero cuyo número creció rápidamente.

21. *Praec.* 84; *Vita gr.* 1 42; 81. *Praec.* 50-52; *Vita gr.* 1 28; 40.

22. *Praec.* 3, 31, 100, 102. *Vita gr.* 170, 88, 131 y passim.

23. *Praec.* 28, 43, 91, 135.

24. *Pater monasterii* en la «regla» — *Preac.* 49, 51, 53-55 etc. — πατὴρ τῆς μονῆς en la *Vita gr.* 1 28 etc. Acerca del δεύτερος, o *secundus*, véase *Vita gr.* 1, o.c. y *Liber Orsiesii* 14 y 18, cf. B. STEIDLE, *Der «Zweite» im Pachomiuskloster*, BM 24 (1948) 97-104 174-179.

25. *Praec.* 1, 13, 15s; 19s y passim. *Vita gr.* 1 28 (HAUSOBERER: οἰκιακός) 58s; 94s, 121s; JERÓNIMO, *Praef. ad Reg.* 2; 6; *Ep. Pachom.* 4; 6; 7.

La comunidad conventual se procura la subsistencia en parte con el trabajo de los monjes, que siguen ejerciendo su anterior oficio y cuyos productos son vendidos, y en parte también con el cultivo de terrenos adquiridos en la proximidad del monasterio [26].

Dos rasgos del pacomianismo que fácilmente podían representar un peligro para el propio ideal, llaman ya aquí la atención. En primer lugar lo numeroso de la comunidad, que seguramente comprendía algunos centenares de monjes [27]. Esto no podía menos de dificultar o poner en contingencia a la larga el quehacer del abad, que debía ser padre y director espiritual de todos sus monjes. En segundo lugar, la planificación económica de la gran explotación conventual conducía como por su propio peso a la adquisición de importantes posesiones y finalmente a la riqueza y al poder económico, que acabaría por poner en peligro el ideal de la pobreza.

No obstante, el elemento decisivo era la idea religiosa central bajo la que Pacomio había puesto su fundación, a saber, la de una santa comunidad (κοινωνία) que debía orientarse explícitamente conforme al ideal comunitario de la primitiva comunidad cristiana. Al igual que ésta, la comunidad de los pacomianos debía realizarse no sólo en la separación del mundo y en la renuncia a la propiedad personal, sino primariamente en el empeño común por la salvación. «Todos deben ser una ayuda para ti, tú debes ser de provecho para todos» [28]: este dicho dirigido por Pacomio a sus monjes fue constantemente repetido con variantes por sus sucesores. Según su discípulo predilecto, Teodoro, no puede haber mayor falta contra la santa comunidad que el que un hermano dé escándalo a otro [29]. Horsiesi recomienda encarecidamente a sus monjes que no se limiten a la solicitud por su propia salvación, sino que cada uno debe, por amor al hermano, ser el servidor del otro, y así representar todos la «propia familia de Dios» [30]. Las faltas contra el amor fraterno son por tanto fustigadas con

26. *Praec.* 24, 58-65, 76s; 108. *Ep. Pachom.* 8.

27. Las cifras que dan los entusiastas del monaquismo, Paladio y Jerónimo (*Hist. Laus.* 32, *Praef. ad Reg.* 7), son muy exageradas, cf. la postura sobria de D.J. CHITTY, *The Desert a City* 24s y nota.

28. PACOMIO, *Katech.* (LEFORT, *Oeuvres*, p. 5).

29. TEODORO, *Katech.* p. 59 (LEFORT); cf. ibid., p. 38 41 50 52.

30. *Liber Orsiesii* 8, 26, 28.

especial rigor en la regla de Pacomio y en las catequesis de los abades pacomianos porque ponen gravemente en peligro la ἱερὰ κοινωνία, ley fundamental del pacomianismo [31].

La fuerza para la realización de su ley fundamental la recibe la comunidad pacomiana de un vivir en la Sagrada Escritura y con la Sagrada Escritura. Una atenta y minuciosa consulta de todas las fuentes importantes para el cenobitismo pacomiano ha conducido aquí a una radical corrección de la antigua tesis relativa a la ausencia de la Escritura en el temprano monaquismo cristiano [32].

Una ojeada a las cartas y catequesis de Pacomio revela que él mismo disponía de un amplio y profundo conocimiento de la Biblia y sabía servirse de ella con la mayor seriedad en la dirección religiosa de sus monjes [33]. Además, él mismo quiere educar a todos los monjes en la familiaridad con la Biblia, y desea que se rijan por ella. Así pues, la regla inculca repetidas veces que todos y cada uno de los monjes deben aprender de memoria partes de la Sagrada Escritura; precisamente por ello, deben los analfabetos aprender a leer [34]. La distribución del tiempo en el monasterio ofrece abundantes oportunidades de «meditar» sobre la Sagrada Escritura, es decir, de repetirse a sí mismo los textos de la Biblia aprendidos de memoria [35]. Una íntima familiaridad con la Biblia distingue también al abad pacomiano Horsiesi, al que ya Genadio, en su catálogo de escritores, celebra como «santo varón, perfectamente versado en la Escritura» [36]. En un complemento a la regla, que sin duda se remonta a este abad, se dice en una instrucción a los superiores de la casa que la instrucción religiosa de los monjes debe practicarse «conforme a la Sagrada Escritura», y se considera como buenos a los superiores para quienes la Escritura es la norma en el desempeño de su cargo [37].

31. PACOMIO, *Katech.* 15-17; cf. TEODORO, *Katech.* 53 57 62 (LEFORT); *Liber Orsiesii* 23, 38, 55. Sobre la *koinonia* de los pacomianos véase A. VEILLEUX 167-197.

32. Véase en particular H. BACHT, *Théologie de la vie monastique* 42-47; id., *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum*, TheolPhil 41 (1966) 557-566.

33. PACOMIO, *Ep.* 3-5; *Katech.* 1-26 (LEFORT); aquí se citan sólo 31 libros del Antiguo Testamento y 21 del Nuevo.

34. *Praec.* 13, 49, 122, 140.

35. H. BACHT, «*Meditatio*» *in den ältesten Mönchsquellen*, GuL 26 (1955) 360-373.

36. GENADIO, *Vir. ill.* 8.

37. *Praec.* y *Instit. praef.*

Un comentario de Horsiesi explica las diferentes prescripciones de la regla mediante constante recurso a la Biblia [38].

Con consecuencia interna dimanó de la ley fundamental de la *koinonia* pacomiana otro rasgo esencial del pacomianismo, a saber, la igualdad por principio de todos los monjes en su dependencia de la regla. Para todos sin excepción tienen vigencia sus prescripciones sobre la indumentaria, la comida, la disposición de sus celdas, el trabajo corporal, así como también las prescripciones sobre la estructuración de la vida religiosa. Aquí no hay lugar para el individualismo, que a veces asume las formas más extrañas, propio del modo de vivir de los anacoretas aislados, como tampoco para su subjetivismo en la ascética y en la devoción. Con mirada certera se hace Pacomio perfectamente cargo de que la propensión a realizaciones ascéticas espectaculares proviene con frecuencia de motivos muy sospechosos. Comprende además muy bien que en la orden pacomiana todo superior debe también someterse a la ley de la regla, si no quiere minar por principio su autoridad. Esta misma solicitud por la preservación de la *koinonia* uniforme, fue la que en definitiva movió a Pacomio a no aceptar sino raras veces a sacerdotes en su comunidad y a renunciar él mismo a la consagración sacerdotal [39], actitud que se ha querido interpretar sin la menor razón como prueba de una tensión entre el monacato y la Iglesia jerárquica. En efecto, existen claros testimonios de la alta estima que Pacomio profesaba al sacerdocio, estima que trató también de transmitir a sus monjes. Además, tal modo de ver está en contradicción con el constante y estrecho contacto del fundador del monasterio con su obispo local y sobre todo con Atanasio, contacto que se transmitió a sus sucesores y a sus relaciones con la jerarquía [40].

Ahora bien, la uniformidad en el cenobio pacomiano sólo se podía garantizar a la larga si se cumplían dos prerrequisitos: la pobreza de los particulares como renuncia radical a toda pro-

38. En LEFORT, *Oeuvres* 81-91.

39. *Vita gr.* 1 27; *Vies coptes* 96 (LEFORT). Los monjes asistían en un principio al culto del domingo en la iglesia de la aldea más próxima, más tarde se llamaba a un sacerdote diocesano para que celebrase la liturgia eucarística.

40. Cf. especialmente H. BACHT, *Mönchtum und Kirche* en *Sentire Ecclesiam* 115-122; además P. TAMBURRINO, *Aspetti ecclesiologici del monachesimo pacomiano del secolo IV* (tesis) Roma 1968.

piedad personal, a toda disposición por propia cuenta incluso sobre las cosas de uso cotidiano, y la obediencia incondicional al superior de cualquier categoría que fuera. Pacomio halló sin duda alguna la forma definitiva del ideal de pobreza cenobita sólo después de haber hecho una prueba con la forma de la pobreza relativa practicada en círculos de anacoretas (proveyendo cada uno por lo menos a su alimentación y vestido), lo cual acarreaba graves inconvenientes [41]. Ahora la propiedad, de vital necesidad para un gran monasterio, viene a ser «propiedad de Cristo» [42], sobre la que el monje sólo puede disponer conforme a la obediencia. La obediencia según el concepto pacomiano se distingue de la de los anacoretas para con su padre espiritual no sólo en cuanto a los matices, sino radicalmente y por principio. Aquí a veces la obediencia es casi un entrenamiento técnico que trata de hacer tan dócil la voluntad propia y el juicio propio, que el monje, una vez alcanzada su forma más alta, pueda ser dejado en libertad y autonomía. En cambio, según Pacomio es la obediencia una permanente actitud incondicional que ha de hacer que el monje vaya alcanzando la perfección en su comunidad y por medio de su comunidad [43]. Las disposiciones de la regla de Pacomio sobre el sentido y la categoría de la pobreza y de la obediencia en el claustro cenobita no fueron ya corregidas en lo esencial por ulteriores reglas monásticas, lo cual es también una prueba de la capacidad creadora del fundador copto.

Una ulterior caracterización de la regla de Pacomio pondrá además necesariamente de relieve los rasgos siguientes. Esta regla es de una marcada sencillez y llaneza en la forma, a través de la cual se transparenta el avance gradual de las intuiciones ascéticas de su autor. Pacomio no se cuidó de una estructuración sistemática pensada hasta en los últimos detalles, ni pensó en dar a sus ideas una formulación sugestiva. También el contenido material de las disposiciones aquí reunidas es simple en cierto sentido; en ellas

41. *Vies coptes* 3-5 66-69 (LEFORT).

42. Ibid. 195. Sobre el ideal de pobreza, véase H. BACHT, *Strukturen christlicher Existenz*, Festgabe Fr. Wulf, Wurzburgo 1968, p. 283-300.

43. Cf. *Vies coptes* 178 (LEFORT), el gran elogio que Pacomio tributa al monje que camina «con toda sencillez en la obediencia», y la entusiasta aprobación que la obediencia practicada en los monasterios pacomianos halla en otros ambientes monásticos: JUAN CASIANO, *Inst. Coenob.* 4, 1; 4, 30, 2.

no se halla todavía el menor asomo de una teoría ascética razonada teológicamente, como la ofrece, por ejemplo, la doctrina de la perfección de los teólogos alejandrinos. Finalmente, es también una característica especial de esta regla un cierto equilibrio en las exigencias ascéticas particulares, determinado por un profundo conocimiento del alma. Persigue, como norma obligatoria para todos los moradores del cenobio, un sensato término medio, que por un lado deja el campo libre para un plus por iniciativa personal, y por otro castiga las transgresiones de la norma sólo con penas que respetan la interna dignidad del hombre.

A la elevada calidad religiosa de la regla de Pacomio respondió su enorme influjo en épocas sucesivas [44], que sin embargo es más fácil de documentar en el Occidente latino que en Oriente. Si bien se puede suponer que Basilio recibió alguna inspiración para su concepción del cenobitismo en sus visitas a monasterios pacomianos el año 357 — aunque a veces en forma de una postura crítica tocante a rasgos de detalle —, es en cambio incierta la dependencia literaria de su *Asketikon* respecto a la regla de Pacomio [45]. El influjo posterior de esta obra se debe principalmente a la traducción que Jerónimo llevó a cabo del griego en 404 para los monjes del cenobio pacomiano de Metanea de Canopo, junto a Alejandría, procedentes del Occidente latino. Más tarde, fue sobre todo Juan Casiano quien, siendo abad en Marsella († hacia 430), atrajo desde 419, con su escrito *De institutis coenobiorum* el interés hacia el pacomianismo [46]. Ya en la llamada *Regula Vigilii*, surgida probablemente en Italia hacia el año 500 se descubre una refundición de la regla de Pacomio, y en el transcurso del siglo VI acusan inconfundiblemente su influjo las reglas de los dos obispos de Arles, Cesáreo y Aurelio [47]. También en Italia, ya anteriormente a san Benito, fue adaptada a las necesidades de algunos conventos del país, y san Benito mismo la utilizó de múltiples maneras, por cierto de forma magistral, en su *Regula monasteriorum* [48]. En el

44. Véase CH. DE CLERCQ, *Mélanges L. Halphen*, París 1951, p. 169-175, y H. BACHT, «Liturgie und Mönchtum», 11 (1952) 92-96.

45. J. GRIBOMONT, *Théologie de la vie monastique*... 111s.

46. Véase libro 4, 1; 4, 4; 4, 10; 4, 17; 4, 30, 2 y las referencias correspondientes en la edición de SChr 109 (1965).

47. Sobre la *Regula orientalis* véase BOON, o.c. XLIIss, y A. MUNDÓ, StudMon 9 (1967) 231; sobre Cesáreo y Aurelio de Arles: DACL 2, 3199-3205; 11, 1864.

48. H. BACHT, o.c. 95s.

siglo IX Benito de Aniano († 821), en la corriente de reforma del monacato franco, aseguró el ulterior influjo a la regla de Pacomio, al acogerla en su colección de las reglas entonces conocidas y remitirse con frecuencia a ella en casos de reformas particulares [49]. Finalmente, se puede señalar su repercusión a larga distancia todavía a comienzos de la edad moderna, puesto que sirvió de pauta para diferentes pasajes de las constituciones de la Compañía de Jesús [50].

El ideal pacomiano de la *koinonia* reveló rápidamejnte su fuerza de atracción. Parte de los monjes de Tabennisi se trasladaron a una nueva fundación en la aldea de Phbow (παβαῦ), algunas millas río abajo. Dos «conventos» autónomos que existían ya en la misma región solicitaron ser admitidos en la comunidad pacomiana — son los conventos de Scheneset (χηνοβόσκειον) y Tmuschons (μώνχωσις)—, sometiéndose a esta regla, cuya recta observancia quedó asegurada al enviar Pacomio a estos convetos monjes de su propia fundación. Él mismo se trasladó hacia el año 337 de Tabennisi a Phbow, que desde entonces vino a ser el monasterio principal y la casa madre de la orden de los pacomianos [51]. Con la fundación de nuevos conventos y la admisión de comunidades monásticas ya existentes había dado Pacomio un nuevo paso decisivo. Creó la primera orden en la historia del monacato cristiano, ya que todos aquellos monasterios reconocieron la regla creada por él como el fundamento de la *koinonia* y vieron en él al supremo jefe común de la federación monacal. A este primer grupo de cuatro monasterios siguieron todavía en vida del abad general, Pacomio, otras fundaciones, una en la región de Latópolis, cuatro en el área de Panópolis (Akhîm) a unas 60 millas Nilo abajo y finalmente otros dos monasterios femeninos, de modo que a la muerte del fundador († 346) abarcaba ya la orden once residencias [52]. Al abad general le asistía un ecónomo mayor, que controlaba la gestión financiera de todos los monasterios. La cohesión de la orden venía asegurada mediante frecuentes viajes de «visita»

49. PL 103, 423-702 717-1380.
50. H. BACHT, o.c. 96.
51. Véase *Vies coptes* 91 115 (LEFORT); *Vita gr.* I 54.
52. *Vita gr.* I 83; Los conventos femeninos: ibid. 32 134. Sobre la cronología y la situación geográfica de los monasterios, véase D.J. CHITTY, TU 64, Berlín 1957, 379-385.

del superior general y mediante un «capítulo general» celebrado dos veces al año, que convocaba a todos los monjes pacomianos en el monasterio principal de Phbow, una vez para la celebración en común de la fiesta de pascua y para la renovación religiosa, y luego también durante el verano para examinar las cuestiones temporales y económicas y de organización de la Orden [53].

En una panorámica sobre el destino y vicisitudes de la orden pacomiana hasta el concilio de Calcedonia hay que destacar en primer lugar dos figuras de los tiempos de la fundación, que tuvieron, cada una a su manera, gran trascendencia para la comunidad. Horsiesi se había adherido ya a Pacomio en sus años mozos en Tabennisi y fue nombrado por el mismo Pacomio superior del monasterio de Scheneset [54]. Cuando el sucesor de Pacomio, Petronio, poco antes de su muerte en 347, lo nombró abad general, Horsiesi asumió el cargo no sin recelo, pues advertía bien los límites de su capacidad para la dirección de una gran orden. Pronto se puso de manifiesto lo que había significado la autoridad del fundador para la cohesión y el espíritu de la comunidad. En sus visitas tuvo Horsiesi repetidas ocasiones de hacer notar que no responde a este espíritu el que monjes particulares aspiren abiertamente a cargos en la orden [55].

Todavía le abrumaba más el observar que los intereses económicos de los monasterios que habían alcanzado posesiones amenazaran empañar el ideal primitivo de pobreza y llegaran también a embotar el arranque ascético de los tiempos de la fundación. Una ola de mundanización se extendía por la mayoría de los monasterios y ya en la segunda generación del cenobitismo dio lugar a una «disputa sobre la pobreza» de los primeros tiempos del cristianismo, cuando el abad del convento de Tmushons se alzó contra las exigencias de Horsiesi, hizo propaganda con éxito en otros conventos en favor de una actitud más laxa y finalmente amenazó con separar su convento de la federación de la orden [56]. Como Horsiesi no lograra dominar la situación, llamó a Phbow

53. Cf. J. REZAĆ, OrChrP 23 (1957) 381-414. Sobre el significado de los capítulos generales pacomianos, véase B. STEIDLE, «Erbe und Auftrag» 44 (1968) 104-110.
54. *Vies coptes* 220 273s (LEFORT); *Vita Pachom. gr.* I 117 119.
55. *Vita Pachom. gr.* I 126.
56. Ibid. 127.

al anterior abad de Tabennisi, Teodoro, lo nombró su vicario y él mismo se retiró a su antiguo monasterio de Scheneset [57].

Con Teodoro asumía la dirección externa de la orden un monje que en otro tiempo había sido el discípulo predilecto de Pacomio, quien ya en fecha temprana le había nombrado abad de Tabennisi y finalmente le hizo su íntimo colaborador en Phbow [58]. En su calidad de «vicario» de Horsiesi, aunque en constantes consultas con él, restableció poco a poco con inteligencia y energía la disciplina de la orden, salvó la amenazada unidad y durante los 18 años de su vicariato (350-368), mediante visitas a los monasterios, catequesis a los monjes y constante llamamiento al espíritu del fundador de la orden, procuró nuevo desarrollo interno y externo a la *koinonia*, que a su muerte contaba con doce conventos de varones y tres de mujeres [59]. Horsiesi hubo de cargar todavía durante muchos años († después de 386) con la responsabilidad de la dirección de la orden, que procuró desempeñar debidamente gracias a sus propias dotes de profunda interioridad y a una religiosidad que se nutría de la Biblia. De qué ideales quería ver penetrada a la orden pacomiana se deprende de un documento de su propia mano, que con razón ha sido designado como su testamento. En el llamado *Liber Orsiesii* exhorta ahincadamente a sus monjes, remitiéndose constantemente al legado recibido de su padre Pacomio, a una pobreza sin atenuaciones, a la preservación de la *koinonia* mediante una gozosa integración en el orden de la vida conventual, y finalmente a una vida alimentada por la Sagrada Escritura, la cual debía ser el fundamento de sus empeños ascéticos [60].

Son escasas las fuentes relativas a la historia de la Orden pacomiana después de la muerte de Horsiesi. Cierto que todavía tiene lugar una nueva fundación de gran importancia en la costa egipcia del Mediterráneo, donde Teófilo de Alejandría (hacia 390) hizo erigir el monasterio pacomiano Metanea en lugar del santuario de Serapis destruido por él mismo. Aquí se integraron también al pacomianismo monjes de Occidente latino, para los que Jerónimo tradujo del griego a su lengua materna un ejemplar de la regla de Pacomio (404) [61].

Tampoco faltan escritores que hacia el año 400, e incluso después, mencionan reiteradamente a los pacomianos, pero sólo hablan de ellos en general, de forma que ni siquiera son conocidos los nombres de los abades generales posteriores a Horsiesi [62]. Ocasionalmente se nombra al abad de un convento particular, como, por ejemplo, a Víctor de Tabennisi, que participó en el concilio de Éfeso (431), o a Martyrios de Phbow, que hizo construir una gran iglesia en honor del fundador de la orden [63]. Sin embargo, el silencio de las fuentes no puede interpretarse como signo de decadencia del ideal cenobítico sin más. En efecto, en la segunda mitad del siglo IV surgieron precisamente en el alto Egipto dos nuevos cenobios; y aunque no se integraron en la orden pacomiana, uno de ellos adoptó como norma de vida la regla ampliada de Pacomio. Nos referimos al llamado monasterio Blanco (que en parte existe todavía hoy) junto a la aldea de Atripe, fundado por el copto Pgol y que alcanzó significado histórico gracias a su sobrino Shenute de Atripe (ca. 333/334-451). Sobre la personalidad y los empeños de este hombre informan más abundantemente que su apoteósica biografía escrita por su sucesor en el cargo, Besa [64], sus numerosas cartas y alocuciones, que lo constituyen en el fundador de la literatura nacional copta. No cabe duda de que Shenute era una figura impresionante, sobre la que, sin embargo, arrojan algunas sombras lo desigual y hasta desenfrenado de su temperamento. Su severidad ascética tendente al rigorismo fue a veces muy gravosa para sus monjes, cuyas transgresiones de la regla castigaba a veces con procedimientos brutales [65]. Fustigaba con palabras inflamadas los abusos en la vida de algunos cristianos

57. Ibid 129-130. Sobre Teodoro, véase B. STEIDLE, *Der heilige Abt Theodor von Tabennisi*, «Erbe und Auftrag» 44 (1968) 91-103.

58. *Vies coptes* 100-104 132 (LEFORT); *Vita Pachom. gr.* I 78.

59. *Vita Pachom. gr.* I 134, cf. D.J. CHITTY, *The Desert a City* 36.

60. Véase H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs* 29-52, y B. STEIDLE, *Der «Oberenspiegel» im «Testament» des Abtes Horsiesi*, «Erbe und Auftrag» 43 (1967) 22-38.

61. Sobre el monasterio de Metanea, véase E. SCHWARTZ, ACO II, 1 2, 217, y D.J. CHITTY, o.c. 57 y 77.

62. PALADIO, *Hist. Laus.* 38-41; Sozóm. HE 3, 14, 9-18; *Hist. mon.* 3.

63. Véase P. LADEUZE, o.c. 202s.

64. La «Vida de Shenute» de Besa, en CSCO 41 (Lovaina 1906) ed. dir. por J. LEIPOLDT, la trad. latina de H. WIESMANN, en CSCO 129 (ibid. 1951). Los restantes escritos de Besa ed. dir. por K.H. KUHN, CSCO 157-158 (ibid. 1956); sobre Besa, véanse los artículos de K.H. KUHN, «Muséon» 66 (1953) 225-243; JThSt n. s. 5 (1954) 36-48 174-187, 6 (1955) 35-48.

65. Un monje murió a consecuencia de los azotes que el mismo Shenute le administró como castigo: J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe* 143.

egipcios, y procedió con un odio fanático contra los restos del paganismo. Aunque no era teólogo, influyó más allá de su propio monasterio tomando partido en favor de la tesis de los patriarcas alejandrinos en las disputas cristológicas de su tiempo[66], y también mediante sus relaciones epistolares con personalidades de primera fila. Él mismo se hallaba en una tensión nunca resuelta entre el ideal cenobítico y el anacorético, la cual lo condujo con frecuencia durante cierto tiempo a la soledad y tuvo repercusiones negativas en la interna cohesión del monasterio Blanco. La no exigua fuerza de atracción que, a pesar de todo, ejercía su comunidad se debió en parte a su carácter puramente copto nacional. La estrechez de miras de ello resultante impidió que la personalidad de Shenute influyera más allá de las fronteras de Egipto, contrariamente a la gran repercusión de que había gozado la apertura y sabiduría del cenobismo pacomiano, por cuyo espíritu se había dejado penetrar muy poco Shenute.

El monacato de los desiertos de Nitria y Sketis

El monacato egipcio tenía, aparte de la Tebaida, otra importante área de asentamiento en el bajo Egipto, en la zona marginal septentrional del desierto de Libia, que partiendo del sur y pasando por la normal del triángulo Roseta - El Cairo - El Alamein se introduce en el área al oeste del delta del Nilo. Las antiguas fuentes distinguen ya aquí tres centros de gravedad de residencias monásticas, cuya exacta situación geográfica sólo recientemente se ha podido determinar[67]. El primero de estos centros se hallaba en la proximidad de la aldea de Nitria (ἡ Νιτρία, hoy Barnugi), puerta de entrada al desierto libio, a unas 9 millas al sudoeste de la antigua Hermópolis Parva (hoy Damankur). Una jornada de camino más al sur de Nitria se hallaban las τὰ κελλία, colonia de chozas monásticas muy desparramadas, que tenía como centro una iglesia. El tercer centro de gravedad se hallaba a unas 40 millas

66. Acompañó a Cirilo de Alejandría al concilio de Éfeso en 431: J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe* 41s.

67. Por H.G. EVELYN WHITE, *The History of the Monasteries of Nitra and Scetis*, Nueva York 1932, cf. CH. MARTIN, NRTh 62 (1935) 113-134 238-252. Véase el bosquejo de mapa en H.G. EVELYN WHITE, lámina I, y D.J. CHITTY, *The Desert a City*, antes de 89.

al sur de Nitria, en el llamado desierto de Sketis (ἡ Σκῆτις), hoy Wadi el-Natrûn, donde todavía una empresa industrial explota los yacimientos de sales sódicas allí existentes.

También sobre el monaquismo del bajo Egipto puede informar un copioso material de fuentes. La *Historia monachorum*, relato de viaje que fue escrito en griego hacia el año 400 por el diácono alejandrino Timoteo y pocos años después fue refundido en latín por Rufino[68], reproduce las impresiones de un grupo de viajeros que hacia el año 395, partiendo de Jerusalén, había visitado las residencias monásticas desde la Tebaida hasta Diolkos junto al mar Mediterráneo. Unos veinte años después (419-420), el obispo Paladio de Helenópolis, en Bitinia, publicó como testigo ocular su descripción del monacato contemporáneo de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor. Esta descripción es llamada *Historia Lausiaca*, por estar dedicada a un chambelán llamado Lausos en forma de breves biografías edificantes que acusan no pocos rasgos legendarios. Especialmente provechosos para el conocimiento de la atmósfera religiosa e intelectual del monaquismo egipcio son los llamados *Apophthegmata Patrum (Sentencias de los padres)*, que en original griego ofrecen una colección con frecuencia anecdótica —ordenada alfabéticamente según los nombres de los monjes más prestigiosos— de instrucciones ascético-religiosas o de acciones de contenido simbólico de los padres, que poco después del año 500 —la *regla* de san Benito la conocía ya— fue compilada por un redactor basándose en materiales orales y escritos[69].

El primer monje que se estableció en la montaña de Nitria (poco después del año 330) fue Ammun, procedente de la región del delta, el cual se construyó aquí dos celdas, en las que vivió durante 22 años[70]. Pocos años después había crecido ya de tal manera el número de los monjes, que algunos de ellos deseaban una mayor soledad y así se construyeron algunas millas más al

68. Sobre la prioridad del texto griego, véase A.-J. FESTUGIÈRE, «Hermes» 83 (1955) 257-284. La adaptación latina de Rufino, en PL 21, 389-412, utilizó seguramente también otros materiales.

69. La refundición latina *Verba Seniorum* —procedente de diferentes traducciones— de la segunda mitad del siglo VI está ordenada temáticamente (por virtudes monásticas). Acerca del estado de la investigación en la cuestión de la transmisión del texto griego, véase J.-CL. GUY, RAM 41 (1965) 113-124.

70. PALADIO, *Hist. Laus.* 8; *Hist. mon.* 22.

sur nuevas celdas de las que surgió la colonia llamada τὰ κελλία, la cual permaneció en constante conexión con la colonia de Nitria y a fines del siglo contaba con unos 600 monjes [71]. En la montaña de Nitria vivían anacoretas en sentido estricto al lado de otros que se reunían en comunidades, por así decirlo, conventuales y contaban unos 200 monjes [72]. El centro de la colonia era una gran iglesia, en la que se congregaban los monjes los sábados y domingos para la celebración de la liturgia. Para ésta, así como para la predicación y la administración, había en tiempos de Paladio ocho presbíteros entre los monjes. Los numerosos visitantes eran hospedados en una hospedería *ad hoc* [73]. El renombre de los monjes nitrios dio frecuentemente lugar a que se eligiese de entre ellos a numerosos obispos para las sedes episcopales egipcias [74].

Sin embargo, fue el monacato de Sketis el que gozó de mayor predicamento, ya que esta región era desierto en el pleno sentido de la palabra (ἡ πανέρημος) y su carácter inhóspito planteaba las mayores exigencias a la fuerza física y moral de los eremitas. Quien era capaz de afrontarlas había superado la más dura prueba y era contado entre los monjes que «en perfección y sabiduría descollaban entre todos los que moraban en los monasterios de Egipto» [75]. El primero que tras larga peregrinación ascética dio con el camino de la Sketis (hacia 330) fue Macario, que luego, durante los 60 años que vivió allí —en calidad de sacerdote desde el año 340 poco más o menos— fue el padre espiritual indiscutido de los eremitas de Sketis [76]. También en esta región creció rápidamente el número de los monjes, que hacia fines del siglo IV estaban repartidos en cuatro comunidades semianacoréticas, cada una de las cuales era atendida a su vez por un presbítero [77]. Sin embargo, la dirección propiamente dicha estaba confiada a aquellos patriarcas (γέροντες) a los que Dios había conferido el carisma de la «palabra» iluminante. A ellos se sometía el

71. PALADIO, *Hist. Laus.* 7.
72. PALADIO, *Vita s. J. Chrysost.* 17.
73. PALADIO, *Hist. Laus.* 7.
74. PALADIO, *Hist. Laus.* 10 12 46; *Vita s. Chrys.* 17.
75. CASIANO, *Collat.* 10, 2, 3; cf. J.-CL. GUY, *Le centre monastique de Scété dans la littérature du V^e siècle*, OrChrP 30 (1964) 129.147.
76. PALADIO, *Hist. Laus.* 17; *Apophth. Makarios.*
77. CASIANO, l.c. cf. D.J. CHITTY, *The Desert a City* 35.

principiante para ser iniciado en el sentido de la existencia monástica, y en torno a ellos se agrupaban todos los que aspiraban a una perfección más elevada. «Padre, dime una palabra sobre cómo me he de salvar»: ésta es la fórmula que recurre constantemente en los *Apophthegmata*, con la que el monje imploraba la ayuda saludable del «patriarca», que venía a ser así la «regla» viva en lugar de la regla escrita de los monasterios pacomianos. Por supuesto, las «palabras» de los patriarcas no proclaman una profunda «teología del monaquismo», ya que ellos adoptaban una postura más bien escéptica frente a la especulación teológica, por lo cual miraban con cierto recelo a los monjes eruditos que había en sus filas, como era el caso, por ejemplo, de Evagrio Póntico [78].

Los dos últimos decenios del siglo IV han sido designados como la edad de oro del monacato de Nitria y Sketis. Este período llegó a su fin cuando el obispo Teófilo de Alejandría, en su lucha contra verdaderos o supuestos adeptos de Orígenes, retiró también a los monjes del bajo Egipto el favor que anteriormente les había otorgado y los persiguió con encarnizamiento, forzando con ello a muchos a emprender la fuga (a partir del año 400 poco más o menos) [79]. Un rudo golpe descargó sobre las colonias de la Sketis en los años 407-408 cuando la tribu bárbara de los mazicas cayó sobre ellas saqueándolas, suceso que los padres más ancianos interpretaron como castigo de Dios por la desaparición del auténtico espíritu monástico de los primeros años [80]. En masa abandonaron entonces los monjes sus celdas, la mayoría de ellos para no volver ya más a ellas. Entre éstos se contaban Juan Colobo, superior de una de las cuatro comunidades monásticas más famosas de la Sketis, el célebre Poimen con sus hermanos, y también el altamente considerado Arsenio, procedente, según se dice, de una familia senatorial romana, al que los *Apophthegmata* atribuyen estas palabras de desaliento: «El mundo ha perdido a Roma —alusión a la conquista de Roma por Alarico el año 410—, los monjes, la Sketis» [81]. Reiterados saqueos subsiguientes debilitaron

78. J.-CL. GUY, *Les Apophthegmata Patrum*, en *Théologie de la vie monastique* 73-83; *Apophth. Evagrios*, n. 7.
79. Véase H.G. EVELYN WHITE, o.c. 125-144.
80. D.J. CHITTY, *The Desert a City* 66s.
81. *Apophthegmata* bajo J. Kolobos y Poimen, Arsenio, n. 21.

todavía más los asentamientos de la Sketis. Los cuatro monasterios existentes todavía hoy, en parte aún habitados, en el desierto de Sketis, con sus robustos muros y sus torres protectoras de los siglos VI-IX, dan a entender que los monjes de épocas posteriores tenían todavía que ponerse en guardia contra las incursiones de tribus del desierto [82].

2. *El monacato en Palestina y Siria*

FUENTES: JERÓNIMO, *Vita Hilarionis,* en PL 23, 29-54; ANÓNIMO, *Vita Charitonis,* pub. por G. GARITTE, en BullInstBelge de Rome 21 (1941) 16-146; CIRILO DE ESCITÓP., *Vita s. Euthymii,* pub. por E. SCHWARTZ, en TU 49, 2, Berlín 1939, 3-85; trad. franc. de esta *Vita* con comentarios de A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient* III, 1, París 1962; *Itinerarium Egeriae,* pub. por W. HERAEUS, Heidelberg ²1921; pub. por H. PÉTRÉ en SChr 21, París 1948; pub. por AET. FRANCESCHINI - R. WEBER, Turnhout 1958; pub. por H. PETRÉ - K. VRETSKA, Klosterneuburg 1958, con trad. y comentarios; E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae,* Upsala 1911, reimpr. Darmstadt 1962; JERÓNIMO, *Epistulae,* pub. por I. HILBERG, en CSEL 54-56; GERONCIO, *Vita s. Melaniae junioris,* pub. por D. GORCE, en SChr 90, París 1962 con trad. franc. y comentarios; trad. alem. de ST. KROTTENTHALER en BKV² 5, Münster 1912, 445-498. TEODORETO, *Historia religiosa,* en PG 82, 1284-1496; cap. 26 pub. por H. LIETZMANN, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites,* TU 32, 4, Berlín 1908, 1-18. ANTONIO ABAD, *Vita Symeonis styl.,* pub. por H. LIETZMANN, ibid., 20-78. Las *Vidas* siríacas de Simeón en BEDJAN IV, 507-644. SÓCRATES HE. AFRAHAT, *Sermo de monachis,* pub. por I. PARISOT, en PS I, 239-312. EFRÉN, *Hymni de Abraham Qidunaja,* pub. por TH. LAMY, *S. Ephraemi Hymni et sermones* III, Malinas 1889, 749-863; *Hymni de Iuliano Saba,* ibid., 837-936. A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism,* Estocolmo 1960.

BIBLIOGRAFÍA: ST. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* II, Maguncia 1913; H. LECLERCQ, *Laures palestiniennes,* en DACL VIII, 1928, 1961-88; E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis,* Leipzig 1939; G.D. GORDINI, *Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo,* en *Saint Martin et son temps,* Roma 1961, 85-107; ST. SCHIWIETZ, *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien,* Mödling 1938; J. VAN DER PLOEG, *Oudsyrisch Monniksleven,* Leyden 1942; A. ADAM, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht,* en ZKG 65 (1953-1954) 209-239; sobre ello, E. BECK, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums,* en SA 39 (Roma 1956) 254-267; id., *Asketentum und Mönchtum bei Ephräm,* en *Il monachesimo orientale,* Roma 1958, 341-362; O. HENDRIKS, *La vie cotidienne du moine syrien oriental,* en OrSyr 5 (1960) 293-330 401-432; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient,* 1: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia,* en CSCO 184, Lovaina 1960; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines de Syrie,* en *Antioche païenne et chrétienne,* París 1959, 245-406; P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine,* en *Théologie de la Vie monastique,* París 1961, 241-282; L. LELOIR, *La pensée monastique d'Ephrem,* en *Mémorial de l'école des Langues Orientales Anciennes,* París 1964.

82. Sobre la historia subsiguiente del monaquismo de la Sketis, véase H.G. EVELYN WHITE, o.c. 217ss.

El pasado bíblico de la península del Sinaí hace comprensible que a partir del siglo IV fuera no sólo meta de más de un peregrino de tierra santa, sino también lugar de residencia deseado por el monaquismo incipiente [83]. El monje Silvano oriundo de Palestina, junto con un grupo de 12 discípulos que se habían reunido en torno a él en el desierto de Sketis, se trasladó hacia 380 al monte Sinaí, donde permaneció varios años antes de fundar una nueva colonia monástica en la palestina Gerasa. Uno de sus discípulos, Netras, fue llamado de la península para ocupar la sede episcopal de Farán [84]. Cuando la peregrina Egeria visitó el monte Sinaí entre los años 381 y 384, había numerosas chozas anacoréticas en sus pendientes, y en la cumbre una pequeña iglesia, en la que se reunían los monjes para celebrar la liturgia [85]. Según parece, se habían adoptado allí las formas de vida anacorética del bajo Egipto. En todo caso, la gran época del monaquismo sinaítico sólo comenzó con la fundación de un monasterio cenobítico por el emperador Justiniano I. Al siglo IV se remontan también las residencias monásticas en la ciudad portuaria de Rhaithou en la ribera oriental del golfo de Suez, aun cuando difícilmente merezca crédito el relato de Ammonio sobre una incursión de los blemmios en Rhaithou, en la que habrían hallado la muerte cuarenta monjes [86].

83. Cf. D. GORCE, *Pèlerins et résidents du Sinaï des premiers siècles de l'ère chrétienne,* en L. PREVOST (dir.), *Le Sinaï,* París 1937, p. 127-182.

84. *Apophth. Silvanos,* en particular n.º 4-5; Sozóm. HE 6, 32, 8; NETRAS, *Apophth.* s.v.

85. *Itinerar. Egeriae* 3-5; los *monasteria (plurima)* 4,6 son aquí sin género de duda los habitáculos de los monjes. Sobre la estimación de la cronología del *Itinerarium,* véase P. DELVOS, AnBoll 85 (1967) 165-194.

86. El monje egipcio Sisoes se encuentra repetidas veces con el monje Ammon de Rhaithou: *Apophth. Sisoes,* n.º 17 26. Sobre el relato de Ammonio, véase R. DEVREESSE, *Le Christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'arrivée des musulmans,* RB 49 (1940) 205-233.

La tierra santa debió de ejercer especial fuerza de atracción sobre el monacato en floración. Si bien los primeros comienzos están envueltos en la obscuridad, sin embargo, habrá que situar hacia el año 300 el inicio de la actividad de san Caritón, el cual, según su *Vita* escrita en el siglo VI, llegó como peregrino de Iconio, de Asia Menor, a Palestina y tuvo su celda en Farán, al nordeste de Jerusalén, que más tarde se transformó en la «laura (λαῦρα) de san Caritón»[87]. Con la palabra «laura» se designa la forma específicamente palestina de colonia monástica, en la que las celdas de los monjes están erigidas unas al lado de otras en torno al centro del asentamiento que comprende, junto con otros edificios, la iglesia en la que todos los moradores de la laura se reúnen sábados y domingos para celebrar la sagrada liturgia. La *Vita* atribuye a san Caritón la fundación de otras dos lauras, la de Duka junto a Jericó, y la de Suka, que sin duda estaba situada al sur de Belén. Estas tres lauras, que se remontan a Caritón en el siglo IV, están atestiguadas también en otras fuentes[88].

Mientras que no se puede comprobar su dependencia de modelos egipcios, las otras dos ulteriores fundaciones monásticas del siglo IV en Palestina estaban con toda seguridad relacionadas con el monacato egipcio. Hilarión, al que Jerónimo dedicó antes de 392 una breve biografía muy leída, que lo glorifica hasta el heroísmo, había estudiado en Alejandría, luego había vivido algún tiempo con el gran san Antonio y después de su regreso a su patria palestina había pasado 20 años a la manera de los anacoretas egipcios en las proximidades de Mayuma, puerto de Gaza, Más tarde abandonó Palestina y tras larga vida itinerante murió en Chipre hacia el año 370. Aunque más de un detalle de la *Vita* de Hilarión escrita por Jerónimo no deja de ser problemático, sin embargo es aceptable el marco histórico en ella trazado[89]. Quizá fuera incluso Epifanio, más tarde obispo de Salamina en Chipre, la autoridad en que se basaba Jerónimo: Epifanio

87. *Vita Charit.* 13 21 24. Cf. G. GARITTE, DHGE XII 421-423.

88. Sobre la localización de las lauras, véase D.J. CHITTY, o.c. 14s, y el esbozo de mapa antes de la p. 88. La laura de Duka es citada por PALADIO, *Hist. Laus.* 48, acerca de Suka, cf. CASIANO, *Collat.* 6, 1; acerca de Farán, CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita s. Euthymii* 6-8.

89. E. COLEIRO, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, VigChr 11 (1957) 161-178; sobre Hilarión· Sozóm. HE 3, 14, 21-27; 5, 10, 1-4.

había conocido también el monacato egipcio, y luego había fundado junto a su lugar natal, Besanduk, cerca de Eleuterópolis, una comunidad monástica que rigió durante 30 años[90].

Gran importancia para el ulterior desarrollo del monacato palestino en los siglos V-VI tuvo un extranjero, Eutimio de Melitene, de la Pequeña Armenia, que el año 405 llegó a Palestina y en un principio vivió en una celda de la laura de Caritón en Farán[91]. Allí encontró a su amigo Teoctisto, con el que seis años más tarde se estableció en el actual Wadi Mukellik, al oeste de Qumrán. Como se les uniesen otros monjes, quisieron primeramente fundar una laura del tipo de la de Farán, pero después optaron por un cenobio, cuya dirección inmediata asumió Teoctisto, mientras que Eutimio vivía en una cueva vecina en calidad de director espiritual[92]. Aquí entró en contacto con una tribu beduina, a la que ganó para el cristianismo y cuyo cabecilla —por sugerencia suya— fue consagrado primer «obispo del campamento de tiendas» por el obispo Juvenal de Jerusalén[93]. Eutimio ejerció también actividad misionera durante el período en que vivió en las regiones desérticas de Ruban y Zif (al sur de Hebrón). A su regreso fundó, tras algunas resistencias, una laura cerca del monasterio de Teoctisto, que después de su muerte († 473) vino a ser el gran monasterio cenobítico de san Eutimio[94]. Aquí fue Eutimio durante cuatro décadas la figura destacada del monacato palestino y todavía siguió influyendo largo tiempo por medio de sus discípulos, entre los que se contaban entre otros, además de Teoctisto, Domno (más tarde obispo de Antioquía), Esteban (después obispo de Jamnia), Martirio (futuro obispo de Jerusalén), el abad Gerásimo y el joven Sabas, que 60 años después de la muerte de su maestro sería el custodio y promotor del ideal monástico eutimiano. También a Eutimio se remonta la costumbre característica de la relación entre cenobio y laura en Palestina, que fue elevada a la categoría de norma por el abad Sabas:

90. Sozóm. HE 6, 32, 2-3, JERÓNIMO, *C. Johann. Hieros.* 4.

91. CIRILO DE ESCITÓP., *Vita s. Euthymii* 5-6.

92. Ibid. 7-9; el monasterio se llamó después monasterio de Theoctisto.

93. Ibid. 10 y 15; sobre el papel de este obispo Petros en el concilio de Éfeso de 431, véase *Vita s. Euthymii* 20 y ACO II 6, 57.

94. *Vita s. Euthymii* 16 y 39; sobre las excavaciones del convento de Eutimio, véase D.J. CHITTY, PEFQSt 1928, 134s; 1932, 188ss.

primeramente se instruye y ejercita al joven monje en el cenobio y sólo tras un cierto período de prueba es declarado apto por su abad para afrontar las exigencias de la vida semianacorética [95].

Otro extranjero merece todavía ser mencionado como fundador monástico: el georgiano Nabarnugi, de familia de príncipes, que primeramente vivió como rehén en la corte del emperador Teodosio II en Constantinopla; luego, hacia 429, huyó a Jerusalén, donde pronto se hizo monje y fundó una hospedería para peregrinos y pobres, que vino a ser más tarde el «convento de los iberos». Pedro el Ibero —que tal era su nombre de monje—, debió, por razón de sus ideas monofisitas, abandonar su convento de Jerusalén, vivió en las proximidades de Gaza y en 453 fue obispo de Mayuma. Las disputas en torno a Calcedonia lo forzaron de nuevo a la fuga, primero a Egipto, luego a Fenicia († 488) [96]. Bajo el obispo Juvenal tuvo el monacato palestino un «archimandrita de los monjes» en el corepíscopo Pasarión [97]. Este caso muestra que ya en fecha temprana algunos obispos aislados aspiraban a una estrecha vinculación del monacato con la Iglesia; más tarde el concilio de Calcedonia establecería la reglamentación canónica que sometería sistemáticamente la institución conventual a la supervisión de los obispos.

Conventos latinos en Palestina

El monacato oriental debió, más pronto o más tarde, ejercer su fuerza de atracción sobre el Occidente latino, que ya en fecha temprana había recibido de Atanasio (335 en Tréveris, 340-343 en Roma, 345 en Aquilea) auténtica información sobre el nuevo ascetismo y no tardó en entusiasmarse con estas nuevas formas de vida cristiana cuando tuvo en sus manos la versión latina de la vida de Antonio escrita por Atanasio. Pronto hubo algunos cristianos latinos aislados en Egipto y Palestina [98], aunque sólo

95. Cf. CIRILO DE ESCITÓP., *Vita s. Euthymii* 31; *Vita Johann. Hesych.* 7.

96. Sobre él informa una *Vita* conservada en siríaco, ed. dir. por R. RAABE, Leipzig 1895, véase D.M. LANG, *Peter the Iberian and his Biographers*, JEH 2 (1951) 158-168.

97. *Vita s. Euthymii* 16. Pasarión mismo había erigido un gran cenobio en Jerusalén: *Vita Petri Iber.*, p. 35 (RAABE).

98. Sobre Jerusalén en concreto se menciona (en 370) a Florentino y Martiniano: JERÓNIMO, *Ep.* 4 y 5.

en terreno palestino se desarrollaron también monasterios fundados por latinos, que les dieron su propia impronta.

En las tres fundaciones monásticas de época precalcedoniana hay que mencionar aquí a otras tantas matronas de la aristocracia de la ciudad de Roma, que participaron en ellas decisivamente con sus bienes y su entusiasmo ascético. La primera fue Melania la Mayor [99] (nacida hacia 341-342), que tras la muerte de su esposo Valerio Máximo, prefecto de la ciudad de Roma en 361-363, se sumó a un grupo ascético, hacia 372 viajó a Egipto y tras una visita a las colonias monásticas del desierto de Nitria, se dirigió a Palestina. En Alejandría había sin duda conocido a Rufino, procedente de Aquilea, en unión con el cual fundó hacia 380 un monasterio doble en el monte de los Olivos, para cuyo mantenimiento proporcionó los medios necesarios. Ya en esta primera residencia latina puede observarse un rasgo que fue también característico de las posteriores fundaciones latinas: el interés por la literatura ascética y teológica [100]. Melania, tras una estancia algo prolongada en Occidente, en la que tuvo ocasión de visitar a su primo Paulino de Nola (el año 400) y a Agustín en Hipona (el año 404), murió en su convento del monte de los Olivos (409-410), mientras que Rufino, que había abandonado Palestina en 397, no volvió ya a esta tierra.

La segunda fundación conventual latina fue debida conjuntamente a Jerónimo y a la distinguida romana Paula la Mayor [101]. Jerónimo había vivido ya como anacoreta poco después de 372 en el desierto de Calcis al sudeste de Antioquía, pero no sintiéndose a la altura de las exigencias, había regresado a Roma, donde atendía espiritualmente a un círculo ascético de damas distinguidas. El año 385, ante una muy violenta oleada de hostilidad contra los monjes, abandonó el país juntamente con algunos monjes itálicos y se dirigió a Palestina, adonde algunos meses después la siguió Paula con su hija Eustoquio. Tras una visita a las colonias monásticas del desierto de Nitria, regresaron a

99. Véase F.X. MURPHY, *Melania the Elder*, Tr 5 (1947) 59-77. Las fuentes más importantes: PALADIO, *Hist. Laus.* 46 54-55; PAULINO DE NOLA, *Ep.* 28-29 31 45.

100. PALADIO, *Hist. Laus.* 55; RUFINO, *Apol.* 2, 11.

101. Cf. LIPPOLDT, *Paula*, en Pauly-Wissowa Suppl. x (1965) 508s con bibliogr. Fuente principal, la necrología de Jerónimo, *Ep.* 108; cf. también F. LAGRANGE, *Santa Paula*, Herder, Barcelona 1962.

Palestina y eligieron Belén como residencia permanente (386). Durante los tres años siguientes surgieron aquí un monasterio femenino y otro masculino, así como un hospicio para peregrinos, cuya construcción fue costeada por Paula. Las monjas del convento femenino estaban divididas según su procedencia social en tres grupos, con su respectiva superiora propia, lo cual hace pensar en un número nada exiguo de religiosas [102].

El monasterio de varones tenía una comunidad más reducida, aunque el rango espiritual e intelectual de su superior, Jerónimo, le granjeó gran importancia. La casa dirigida por él, en la que se conservó la liturgia latina, era no sólo un centro de apostolado en el que se atendía a los catecúmenos y cristianos de la zona, sino que sobre todo vino a ser para los numerosos peregrinos de Occidente en tierra santa una isla latina muy apreciada. Además de esto, el monasterio jeronimiano desempeñaba su papel en las disputas en torno a cuestiones religiosas candentes de la época (primera disputa origenista, pelagianismo) y, debido a la animada correspondencia mantenida por su abad, vino a ser para la cristiandad latina una importante fuente de información sobre el Oriente cristiano, del que partieron diferentes impulsos para el monaquismo de Occidente [103].

Tras la muerte de Paula († 404), su hija Eustoquio [104] asumió durante otros 15 años la dirección del monasterio femenino (murió hacia 418-419). Su tradición fue recogida y continuada por su sobrina Paula la Joven, que había llegado a Palestina hacia el año 415 y fue una ardiente discípula de Jerónimo [105]. Éste murió el 30 de septiembre de 419 ó 420 en Belén. Con su muerte se extinguen también las noticias sobre su convento.

El tercer complejo monástico latino surgido en Jerusalén debe su origen a la pareja de la aristocracia romana formada por Piniano y Melania [106] (la Joven, nieta de Melania la Mayor), los cuales,

102. *Ep.* 108, 14 20.

103. Sus cartas llegaron a Italia, las Galias, África del norte, Panonia.

104. La inscripción sepulcral de Paula, compuesta por JERÓNIMO, *Ep.* 108, 33; sobre Eustoquio, JERÓNIMO, *Ep.* 22; 46; 54; 107-108; 151, 3; D. GORCE, DHGE 16, 42-45.

105. Sobre Paula, JERÓNIMO, *Ep.* 134, 2; 143, 1; 153; GERONCIO, *Vita s. Melan, jun.* 40; 63; 68. La célebre *Ep.* 107 de JERÓNIMO sobre la educación de Paula fue dirigida a su madre Leta.

106. Sobre ellos H. LECLERCQ, DACL XI (1933) 209-230, y especialmente D. GORCE en su introducción a la edición de la *Vita s. Melaniae,* SChr 90 (1962) 20-45.

tras la temprana muerte de sus dos hijos, optaron por la vida ascética y pusieron su enorme riqueza al servicio de este ideal. Huyendo del godo Alarico, pasaron ambos, juntamente con Albina, madre de Melania, un año en Sicilia (410), donde conocieron a Rufino, vivieron luego siete años en sus posesiones de África del norte, entraron en contacto con Agustín [107] y finalmente, tras la visita a Egipto (417), que había venido a ser la obligada, se establecieron definitivamente en Jerusalén En un principio la experiencia egipcia los movió a emprender una vida más anacoreta, pero luego los inconvenientes de ésta indujeron a Melania a edificar un monasterio femenino, al que tras la muerte de su marido (432) siguió la construcción de un monasterio masculino [108], cuya dirección fue asumiendo gradualmente el joven monje Geroncio, que había gozado del patrocinio de la pareja y más tarde escribió la biografía de su protectora.

Conforme a la tradición jeronimiana, también estas fundaciones latinas del siglo v siguieron mostrando interés por las cuestiones teológicas. Sin embargo, la mayor fuerza de irradiación partió esta vez de la copiosa actividad caritativa de la fundadora y de sus relaciones con la aristocracia, que pusieron a Melania también en contacto con la corte de Constantinopla y en particular con la emperatriz Eudoxia, que pudo visitarla en su monasterio y acompañarla en un viaje por tierra santa [109]. Con la muerte de Melania (31-12-439) pasaron ya sus fundaciones a manos griegas, con lo cual fueron perdiendo también poco a poco su impronta latina.

El monacato sirio

El temprano monacato cristiano halló un clima especialmente propicio en el gran espacio sirio, cuya población cristianizada comenzó desde muy pronto a mostrarse particularmente abierto al ideal ascético. Ya el encratismo del siglo II, con sus rigurosas exigencias de renuncia al uso del matrimonio, así como de abs-

107. Cf. AGUSTÍN, *Ep.* 124-126; GERONCIO, *Vita s. Mel. jun.* 19-21.

108. Monasterio femenino (90 monjas): *Vita s. Mel. jun.* 41; monasterio masculino: ibid. 49.

109. *Vita s. Mel. jun.* 53-55 58-59.

tinencia de vino y carne para todo cristiano, halló aquí más fuerte eco que en otras áreas de propagación del cristianismo [110]. En Siria oriental, todavía hasta entrado el siglo IV, estaba ligado el bautismo con la obligación de llevar una vida de pobreza y continencia total, de forma que los bautizados, considerados como «hijos e hijas de la alianza», representaban la élite de la Iglesia, mientras que los demás cristianos permanecían en la condición de catecúmenos [111]. En todo caso, es inadmisible hacer remontar estos rasgos propios del cristianismo sirio exclusivamente a influjos persas o maniqueos, así como considerar a la entera Iglesia siria temprana como puro movimiento ascético y hacer derivar también de ahí el monaquismo de esta área acuñado por dicha Iglesia.

En la cuestión, nuevamente discutida en época reciente, sobre si el monacato sirio es o no autóctono en su origen, es decir, independiente de todo influjo egipcio, tocante al temprano eremitismo habrá que reconocer la posibilidad de un desarrollo autónomo a partir del fuerte ascetismo en la Iglesia siria preconstantiniana. En el período posconstantiniano, en cambio, el ejemplo egipcio ejerció con toda seguridad influencia en el desarrollo ulterior, puesto que el Crisóstomo, por ejemplo, predica sobre este tema en términos entusiastas y ocasionalmente recomienda a sus oyentes antioquenos la lectura de la *Vida de Antonio* escrita por san Atanasio [112]. Parece, sin embargo, que algunas peculiaridades del monaquismo sirio, como, por ejemplo, la propensión a un desmedido rigor, a formas raras de ascetismo, así como la admiración entusiástica y sin crítica que le profesaba la población cristiana, habrán de considerarse como expresión del pueblo sirio tendente a la exuberancia religiosa.

De las diferentes formas del monacato sirio de su tiempo da

110. Véase tomo I 277 436 443.

111. Cf. E. BECK, SA 38 (1956) 343-347, con las referencias tomadas de Afraates y Efrén.

112. Sobre la tesis de la dependencia de influjos persas y maniqueos sostenida por A. VÖÖBUS, véanse las graves objeciones de A. ADAM, GGA 213 (1960) 127-145. Sobre la relación con el monacato egipcio: S. JARGY, PrOrChr 2 (1952) 112-124; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism* I 138-146. El Crisóstomo sobre Antonio: *In Mt hom.* 8, 5. Las traducciones siríacas de la regla de Pacomio, de los *Apophthegmata* y de los escritos de Evagrio, procedentes del período posterior a Calcedonia, amplían los contactos con el monacato egipcio.

Teodoreto una descripción plástica en su *Historia de los monjes:* «Los unos combaten en comunidad; de tales conventos los hay a millares; otros escogen la vida eremítica y sólo tienen interés en tratar con Dios. Otros glorifican a Dios, morando en tiendas y chozas, otros en grutas y cuevas. Otros... soportan las inclemencias del tiempo. Ora se ven ateridos bajo fríos extremos, ora arden bajo los rayos de un sol abrasador. Unos se mantienen en pie sin interrupción, otros reparten el día sentados y orando. Los hay que se recluyen dentro de muros y evitan el comercio con los hombres, otros renuncian a tal segregación y están a la disposición de todos los que desean verlos» [113].

Aquí, como también en otras partes, se comienza por el eremitismo, y sería sobre todo en este punto donde podría pensarse en una evolución independiente del monaquismo egipcio, tanto más cuanto que ciertas formas ascéticas, como por ejemplo, arrastrar pesadas cadenas de hierro o el descuido del cabello, son repudiadas por los egipcios como vana ostentación [114]. En el ayuno, en la renuncia al sueño y a la higiene corporal, se imponen los anacoretas esfuerzos increíbles que con frecuencia dan lugar a graves trastornos permanentes de la salud y hasta acaban en mutilaciones, aunque sólo raras veces tropiezan con una crítica, por otra parte ciertamente justificada [115].

Una forma especial de eremitismo específicamente siria es el llamado estilitismo, cuyo primer representante fue Simeón el Viejo (hacia 390-459), de enorme prestigio en la época precalcedoniana. Tras una permanencia relativamente prolongada en un monasterio en Teleda se hizo ermitaño en Telesnin (en el yermo al sur de Cirros) y por su bondad y afabilidad fue visitado por numerosos peregrinos. Para esquivar las molestias que ello le acarreaba se retiró Simeón a una choza colocada sobre la plataforma de una columna cada vez más elevada, desde la cual siguió predicando al pueblo. Después de su muerte se elevó en torno a esta columna una de las mayores construcciones eclesiásticas de Siria (Kal'at Sim'an) [116].

113. TEODORETO, *Hist. rel.* 27.

114. Excesos de superabundancia ascética, en TEODORETO, *Hist. rel.* passim. A. VÖÖBUS II 277s. Repudio de los excesos: *Hist. mon.* 8; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 355.

115. Crítica por el obispo Melecio de Antioquía en TEODORETO, *Hist. rel.* 26.

116. Véase H. DELEHAYE, *Les saints stylites,* Bruselas 1923, XXIV-XXXIV; A.-J

También en Siria nos encontramos con un grado de organización intermedio entre el ermitaño solitario y el monasterio cenobítico, la comunidad de anacoretas con un ermitaño como padre espiritual [117]. Zonas preferidas de asentamiento de tales anacoretas son las montañas del contorno próximo de Antioquía, luego el desierto de Calcis, la cordillera del Amanus al norte, los alrededores de Edesa en la Osroene, así como la zona montañosa de Tur'abdin en la Mesopotamia septentrional. Tampoco faltan mujeres que optan por la forma de vida eremítica, aunque se inclinan más a la comunidad conventual, que les es más apropiada [118]. A partir de la segunda mitad del siglo IV comienza ya a crecer considerablemente el número de los monasterios en las provincias sirias. Las fuentes refieren a veces que en estos monasterios se vive conforme a la «regla» que les ha dado el fundador o un prestigioso superior, aunque no aparece claro si se trata de una regla fijada por escrito. Ahora bien, que ya en este período temprano se tratara de establecer un orden en la vida monástica por medio de normas fijas, lo muestran los cánones dictados por el obispo Rabbula de Edesa [119].

Una de las características del temprano monaquismo sirio fue la ilimitada consideración de que gozó entre grandes y pequeños. Tanto el pueblo sencillo como los miembros de la clase alta, el episcopado y las respectivas casas imperiales se cuentan entre sus admiradores, que acuden en peregrinación a los ermitaños y a los monasterios y esperan ayuda de las oraciones de los monjes y de sus carismas taumatúrgicos y proféticos. A este prestigio responde el enorme influjo que ejerce el monaquismo sobre la actitud religiosa y la piedad del pueblo [120]. Entre sus círculos,

---

FESTUGIÈRE, *Antioche* 347-401. Acerca de Kal'at Sim'an, cf. G. TSCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord* I, París 1953, p. 233-276.

117. TEODORETO, *Hist. rel.* 2; 4-5; 10.

118. TEODORETO, ibid. 29-30; además J.-M. FIEY, OrSyr 10 (1965) 281-306.

119. Ojeadas de conjunto sobre los monasterios, en A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 311-346, y especialmente en A. VÖÖBUS II 61-69 140-146 159-184 224-255. Acerca de las «reglas»: A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 315-319; A. VÖÖBUS, OrChrP 24 (1958) 385-392; id., *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Monasticism*, Estocolmo 1960, aquí, los cánones de Rábbula de Edesa p. 24-50 78-86. Una inscripción del año 354 de al-Hit en el Haurán (Siria meridional) demuestra ya la existencia de un cenobio perfectamente organizado, con un archimandrita, un ecónomo y una iglesia dedicada a san Sergio. WADDINGTON, *Inscr. de la Syrie* 2-26.

120. Cf. A. VÖÖBUS II 316-326.

especialmente del cenobitismo, se eligen cada vez más los dirigentes de las comunidades episcopales [121].

Como en general en el temprano monaquismo de Oriente, tampoco en el monaquismo sirio de los primeros tiempos se puede constatar un especial interés teológico. Sólo aisladamente ingresan en conventos miembros de la clase alta, y tal paso implica sencillamente un ruptura con la cultura profana. Leer y escribir tienen su importancia, puesto que facilitan el acceso a la Sagrada Escritura, de la que se aprenden de memoria grandes secciones, por ejemplo, los Salmos, a fin de meditar sobre ellos y poder emplearlos en la oración en común [122]. Eventualmente se cita a monjes que dominan el arte de confeccionar manuscritos, pero que utilizan esta habilidad principalmente para producir manuscritos de la Biblia [123]. Alguna vez aparecen en escena algunos monjes como impugnadores del arrianismo o del mesalianismo [124], pero en todo caso sólo representan excepciones. No existen escuelas conventuales propiamente dichas que proporcionen a los jóvenes monjes una formación superior a la instrucción primaria [125], ni tampoco se dedica especial atención al estudio de la teología. Esto sólo resulta posible una vez que el cenobitismo ha dejado atrás su fase fundacional y los monasterios han alcanzado una sólida base económica. Así, en este período son también una excepción los monjes señalados como escritores teológicos, como, por ejemplo, Rabbula, posteriormente obispo de Edesa († 435), o Narsai, que durante unos 20 años fue director de la escuela de dicha ciudad (437-457) [126].

---

121. Ejemplos en TEODORETO, *Hist. rel.* 2-3 5 10 17. *Itinerarium Egeriae* 19-21. Una lista de obispos-monjes antes de Calcedonia, en O. HENDRICKS, PrOrChr 8 (1958) 4-6.

122. Conocimiento de los salmos y lectura de la Escritura, en TEODORETO, *Hist. rel.* 2 5 20.

123. CRISÓSTOMO, *In 1 Tim. hom.* 14, 4; JUAN DE ÉFESO, POr XIX 209.

124. TEODORETO, *Hist. rel.* 2 3.

125. CRISÓST., *Adv. oppugn. vitae mon.* 3, 11; 3, 18, exhorta a los antioquenos a confiar sus hijos a los monjes del contorno, los cuales podrían impartirles instrucción en la lengua griega y hasta en la latina, pero esto no presupone la existencia de una escuela monástica organizada. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche* 18ss 209ss.

126. Los escritos de Efrén apenas si pueden considerarse como una realización del monacato sirio, pues es muy incierto que Efrén mismo pueda ser adscrito al monacato: cf. E. BECK, RAC 5, 521-524, contra A. VÖÖBUS, *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Estocolmo 1958, y, del mismo, *History of Asceticism* II 394-399. Cf. últimamente L. LELOIR, *Saint Ephrem, Moine et pasteur*, en *Théologie de la Vie monastique*, París 1961, p. 85-97.

La imagen del primitivo monacato sirio acusa otros dos rasgos que merecen ser valorados positivamente: su actividad caritativa y social y su acción misionera [127]. Ya los primitivos ermitaños, no obstante sus modestas posibilidades, se mostraban generosos con los forasteros y los peregrinos que se detenían cerca de sus chozas, y abrían su corazón a la miseria de los pobres y enfermos. Se dan casos de monjes que intervienen animosamente ante los terratenientes, los departamentos fiscales o los capitalistas, con vistas a lograr un trato justo en favor de los que dependían socialmente de ellos. Los monasterios no tardan en organizar su actividad social mediante la erección de hospicios para forasteros y de hospitales.

Dado que las celdas eremíticas se hallaban las más de las veces en el campo, en medio de una población con frecuencia todavía marcadamente pagana, aquí precisamente se ofrecía la posibilidad de una actividad misionera. En los alrededores de Edesa ganó el monje Abraham una aldea entera para el cristianismo; otro Abraham (de Karra) predicó con éxito el evangelio en el área de Emesa en la Fenicia segunda. Para la misión fenicia, que Juan Crisóstomo promovía desde Constantinopla, se pusieron a su disposición monjes sirios; y pudo confiar a monjes del convento de Zeugma la actividad misionera junto al Éufrates [128]. En Mesopotamia actuó también como misionero el fundador de los acemetas, Alejandro, primeramente como ermitaño, después con su entera comunidad monástica. Especial éxito obtuvo la predicación misionera de Simeón Estilita, el Viejo, al que se debe la conversión de algunos árabes trashumantes [129]. Es también muy probable que algunos monjes sirios tuvieran considerable participación en la cristianización de Armenia e incluso de Etiopía [130].

Finalmente, hay que destacar también la relación especialmente amistosa del monacato sirio con la Iglesia oficial, que no

127. Cf. A. Vööbus, *Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums*, Pinneberg 1947; O. Hendriks, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, PrOrChr 8 (1958) 3-25.

128. J. Crisóst., *Ep.* 49 53-54 123 126.

129. Cf. B. Kötting, *Das Wirken der ersten Styliten. Missions- und Erbauungspredigt*, ZMRW 37 (1953) 187-197.

130. Véase Hendriks, o.c. 22-24.

conoció tensiones dignas de mención. Un presupuesto positivo para ello fue desde luego el hecho ya mencionado de haber sido relativamente grande el número de los obispos salidos de las filas de los monjes. Es cierto que los heraldos del monaquismo sirio, Efrén, Crisóstomo y Teodoreto, hablan poco de la participación activa de los monjes en la vida religiosa de las comunidades cristianas. La mayoría de los ermitaños parecen incluso haber participado sólo raras veces en la celebración eucarística del pueblo cristiano; conservaban ellos mismos el sacramento, que se administraban personalmente, para lo cual aprovechaban la ocasión del paso de algún sacerdote, que celebraba entre ellos la eucaristía [131]; la Iglesia no puso en ello el menor reparo. Los monjes no aspiran al sacerdocio en cuanto tal, como tampoco al episcopado, aunque el motivo es a todas luces el respeto ante la alta responsabilidad que imponen tales ministerios. Así, el monje tiene la mayor deferencia con el sacerdote y con el obispo y considera como la cosa más natural la obediencia que les es debida. El Crisóstomo enfoca con mayor profundidad teológica que Teodoreto la relación del monaquismo con la Iglesia [132]. Según él, el monaquismo está llamado a ser para la cristiandad un signo de que el ideal de perfección del Evangelio se puede realizar radicalmente y de que también es posible anunciar de manera claramente perceptible mediante una vida de pobreza y virginidad el mensaje escatológico del advenimiento del reinado de Dios. Si el imperativo de la hora lo exige, debe por cierto el monje estar también dispuesto a abandonar por algún tiempo su existencia eremítica o conventual y asumir en la Iglesia un quehacer concreto, es decir, ponerse a su disposición como predicador, como misionero o, dado que se posea la aptitud requerida, tomando sobre sí incluso el cargo episcopal.

131. Cf. P. Canivet, *Theodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, en *Théologie de la Vie monastique*, París 1961, p. 241-282, en particular p. 278s. Cf. Basilio, *Ep.* 93.

132. J.-M. Leroux, *Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome*, ibid. 143-190, aquí especialmente 174-186.

3. *El monacato en Asia Menor y Constantinopla*

FUENTES: Cánones y carta del sínodo de Gangra, en MANSI II, 1095-1122, sobre ello HEFELE-LECLERCQ I, 2, 1029-1045. El *Asketikon* de Basilio en PG 31, 889-1305, elaboración latina de RUFINO en PL 103 485-554. Sobre la historia del texto de la regla de san Basilio: F. LAUN, en ZKG 44 (1925) 1-61; J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Lovaina 1953; trad. ingl. con comentarios de W.K.L. CLARKE, *The Ascetic Works of Saint Basil*, Londres 1925. Las cartas de Basilio: nueva ed. crítica de Y. COURTONNE, 3 vols., París 1957-66. Los poemas de Gregorio Nacianceno al monacato: PG 37. Los escritos ascéticos de Gregorio de Nisa: GREG. DE NISA, *Opera*, pub. por W. JAEGER y otros, t. VIII, 1, Leyden 1952; *De virginitate*, con trad. franc. y comentarios de M. AUBINEAU, en SChr 119, París 1966. CALLINICUS, *Vita s. Hypatii*, pub. por G.J.M. BARTELINK, en SChr 177, París 1971; trad. franc. con comentarios de A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient* II, París 1961, 13-86. Sobre el mesalianismo: PS I, 3, París 1926, CXL-CCLXI; G.L. MARRIOTT, *Macarii anecdota*, Cambridge, Mass. 1918; H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der Messalianischen «Makarios» - Schriften*, en TU 55, 1, Leipzig 1941; W. JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954; E. KLOSTERMANN - H. BERTHOLD, *Neue Homilien des Makarius* (Symeon I: Aus Typus III: TU 72, Berlín 1961); 50 homilías de Macario, pub. por H. DÖRRIES - E. KLOSTERMANN - M. KROEGER, en PTS 4, Berlín 1964; trad. alem. de las 50 homilías por D. STIEFENHOFER, en BKV² 10, (1913).

BIBLIOGRAFÍA: J. GRIBOMONT, *Eustathe de Sébaste*, en DSp 4, 1708-1712 y DHGE 16, 26-33; id., *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, en Stpatr II, TU 64, Berlín 1957, 400-415; id., *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, en StudMon 7 (1956) 7-24. J. PARGOIRE, Basile, en DACL 2, 1, 501-510; G. BARDY, *Basile*, en DSAM 1, 1273-83; M.G. MURPHY, *St. Basil and Monasticism*, Washington 1930; P. HUMBERTELAUDE, *La doctrine ascétique de s. Basile de Césarée*, París 1932; E. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, París 1949; id., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, en RHR 152 (1957) 31-80; J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de s. Basile*, en «Irénikon» 31 (1958) 282-307 460-475; id., *Saint Basile*, en *Théologie de la Vie monastique*, París 1961, 99-113; J. PLAGNIEUX, *S. Grégoire de Nazianze*, ibid., 115-130; J. DANIÉLOU, *S. Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme*, ibid. 131-141. R. JANIN, *La banlieue de Constantinople*, serie de artículos en ÉO 21-23 y 26 (1922-24, 1927); id., *Constantinople. Les églises et les monastères*, París ²1968, en *La Géographie de l'Orient byzantin* I, III; G. DAGRON, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine*, en «Travaux et Mémoires» 4 (1970) 229-276; J. PARGOIRE, *Acémètes*, en DHGE 1, 307-321; V. GRUMEL, *Acémètes*, en DSAM 1, 169-175. *Sobre el mesalianismo:* I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, en OrChrp 1 (1935) 328-360; A. KEMMER, *Charisma maximum*. Lovaina 1938; H. DÖRRIES, *Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik*, en ThLZ 79 (1954) 643-656; A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient* II, Lovaina 1960, 127-139; J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse et le Messalianisme*, en RSR 48 (1960) 119-134; H. DÖRRIES, *Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer*, en ZNW 55 (1964) 78-94 en «Wort und Stunde», (Gotinga 1966) 334-351; id., *Diadochus und Symeon*, ibid., 352-422; R. STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, en PTS 8, Berlín 1968; J. GRIBOMONT, *Le dossier des origines du messalianisme*, en *Epektasis, Mélanges J. Daniélou*, París 1972, 611-25.

Los comienzos del monacato en suelo de Asia Menor están asociados en las fuentes con el nombre del futuro obispo Eustacio de Sebaste [133], que en las actas de un sínodo de Gangra de Paflagonia (hacia 341) es designado como cabeza de un grupo de ascetas, cuyos ideales parecían amenazar seriamente el orden intraeclesial de las comunidades cristianas de Asia Menor. Según la carta de los participantes en el concilio y sus acuerdos, redactados en 20 cánones, los eustacianos despreciaban el matrimonio hasta tal punto que se negaban a participar en la eucaristía celebrada por sacerdotes casados. Propugnaban un ideal extremo de pobreza, que recalcaban al exterior con una indumentaria deliberadamente miserable y con el abandono de todo cuidado del cuerpo, y que proclamaban también doctrinalmente sosteniendo que no puede alcanzar la salvación quien no renuncie a toda propiedad. En contra de la práctica de la Iglesia universal, ayunaban precisamente los domingos y no faltaban quienes renunciaban en absoluto a comer carne. Tampoco aprobaban las solemnidades corrientes en honor de los mártires; se reunían en casas particulares para celebrar sus cultos privados, con lo que creaban un peligro de escisión. Aquí se trataba sin duda de un movimiento radical de ascetas, quizá con influjos recibidos de Siria, y cuyo control e inserción en la vida de la Iglesia no se había logrado todavía [134].

Este quehacer fue asumido cabalmente por un hombre que,

133. Sozóm. HE 3, 14, 31-37; EPIFANIO, *Panar.* 75.
134. Cfr. S. SALAVILLE, *Eustathe*, DThC 5, 1565-1574.

como la familia de que procedía, veía en Eustacio de Sebaste un gran modelo de forma de vida ascética monástica [135]. Basilio de Cesarea estaba convencido, desde que había recibido el bautismo, de que este sacramento obliga a todo cristiano a una vida ascética en el sentido del Evangelio, conforme a lo cual estructuró la vida de la comunidad de ascetas, que en Annesi del Ponto se congregaban en torno a él y a su amigo Gregorio Nacianceno [136]. Con dicha comunidad se mantuvo ligado aun después de su elevación al episcopado; aunque también predicó los ideales de virginidad y de pobreza a su comunidad de Cesarea, no los convirtió en ley obligatoria para todos los miembros de la comunidad, con lo cual superó tácitamente las tendencias extremas de los eustacianos.

Cuando los grupos de ascetas de Annesi en el Ponto, y también de Cesarea se fueron desarrollando gradualmente y como por su propio peso hacia la forma de una comunidad cenobítica, las cuestiones que planteaba la vida de todos los días hicieron necesario un «orden» fijado por escrito. A la luz de esta evolución hay que enfocar el origen del *Asketikon* de Basilio, en el que no sólo recogió las convicciones que le había proporcionado un viaje de información a los centros monásticos de Egipto, Palestina, Siria, y Mesopotamia [137], sino que en una segunda redacción integró también las ideas que sucitaba la práctica de la vida cotidiana en una comunidad cenobítica [138]. Aquel «orden» estaba concebido exclusivamente para los monjes de Annesi (y de Cesarea) ligados con Basilio, por lo cual no eran una regla en sentido canónico.

La ley fundamental de toda vida ascética es, según Basilio, el amor de Dios, que exige una renuncia radical de un mundo que desprecia los mandamientos de Dios [139]. Esta ley se materializa de la mejor manera en una comunidad *ad hoc*, que contribuye a sostener y a formar a los particulares. Esta ayuda no puede ser ofrecida por el eremitismo, que además está en contradicción con la naturaleza social del hombre [140]. La renuncia al mundo y a sus bienes viene modificada por Basilio en sentido positivo en forma de autodisciplina abstinente (ἐγκράτεια) y distinguida netamente de todo dualismo maniqueo. El monje puede, incluso en determinadas ocasiones, administrar por sí mismo su propiedad consagrada al Señor, aunque se recomienda confiar a uno solo tal administración [141].

La vida en comunidad exige coordinación y subordinación, que se ha de practicar en la obediencia al superior (προεστώς). Esta obediencia tiene su más profunda motivación en el ejemplo del Señor, que se entregó siempre y totalmente a la voluntad del Padre. El superior mismo (y su vicario), asistido por un consejo de hermanos más ancianos, está sujeto a una grave responsabilidad y es en primer lugar el padre espiritual de aquellos que le están confiados [142]. Basilio concede gran importancia al trabajo corporal, dado que ha de hacer posible al convento en primera línea la caridad para con los pobres y ha de ser la piedra de toque de la pureza y autenticidad del amor de Dios [143]. En vista de una derivación tan sistemática del monaquismo, de la palabra y espíritu del Evangelio, tal como la propone el *Asketikon*, es obvio que los monjes deban dedicar una gran atención a la Sagrada Escritura [144].

Otro rasgo de las «reglas» basilianas es, junto con la mayor entereza sin compromiso alguno en cuanto a lo fundamental, una gran sensatez y magnanimidad tocante a lo secundario, sin ofrecer soluciones preparadas para todas las posibles situaciones concretas de la vida cotidiana, sino que éstas se dejan a la discreción del superior o a la de cada monje en particular. También en el caso de transgresión del orden, el monje debe ser ganado interior-

135. Basilio, *Ep.* 1; 119; 223, 5; 244, 1; Gregorio Niseno, *Vita Macrinae* (op. 8, 377-380).

136. Basilio, *Ep.* 223, 5.

137. Basilio, *Ep.* 223, 2; cf. J. Gribomont, RHE 54 (1959) 115-124.

138. La historia del texto del *Asketikon* da a entender que hubo una primera y una segunda versión; la primera (= pequeño *Asketikon*) sirvió de pauta para la traducción de Rufino. Sólo la segunda y definitiva (= gran *Asketikon*) consta de dos partes, llamadas por los copistas «regla grande» y «pequeña» respectivamente (= PG 31, 889-1306), que sin duda fue terminada después de la consagración episcopal de Basilio. Cf. L. Lèbe, RBén 76 (1966) 116-119.

139. Basilio, *Regulae fus.*, tract. 1.

140. Ibid., *Reg.* 3-5.

141. *Reg. fus.* 16-17; *Reg. brev.* 85; 87; 107; 187.

142. *Reg. fus.* 24-54 contiene las normas sobre la organización de la vida de comunidad. Sobre la concepción de la obediencia en Basilio, véase J. Gribomont, «VS Suppl.» (1952) n.º 21, 192-215.

143. *Reg. fus.* 37-41.

144. *Reg. brev.* 235-236; 95.

mente para su fiel observancia mediante el recurso a castigos más bien suaves, acompañados de amorosas amonestaciones [145]. Aquí se descubre la intervención de un espíritu de alto nivel humano y religioso.

La gradual maduración del orden monástico basiliano le confirió un equilibrio y una elasticidad internos que hicieron que en el monacato bizantino no hicieran ya falta formas fundamentalmente nuevas; así pues, toda «reforma» posterior del monaquismo oriental, como, por ejemplo, la estudita, fue siempre en definitiva una reflexión sobre el legado basiliano. Su calidad se echa de ver también en el influjo que —análogamente a la regla de Pacomio— ejerció sobre el monacato latino de Occidente, comenzando por Rufino y Casiano, pasando por san Benito de Nursia y llegando hasta Benito de Aniano, que le asignó un puesto en su *Concordia regularum* [146].

Las fuentes no hablan de fundaciones de monasterios en las provincias de Asia central en el período anterior a Calcedonia. En cambio, en la ribera anatólica del Bósforo, junto a los arrabales mismos de la capital, surgen en esta época diversos monasterios. Uno de los más importantes era Rufinianai, fundado por el ministro imperial Rufino, que primeramente estableció en él a monjes egipcios, los cuales sin embargo lo abandonaron a la caída del ministro (395). Luego, hacia el año 400, se encargó de él el monje Hipatio, sobre cuya actividad de superior informa su discípulo Calínico [147]. Una residencia monástica existió también junto al riachuelo Rhebus (algunos kilómetros más arriba del extremo este del Bósforo); en la montaña de Auxencio al norte de Calcedonia surgieron además en el siglo v dos monasterios, uno de varones y otro de mujeres [148].

Sobre los comienzos del monacato en Constantinopla ofrecen las fuentes datos en parte contradictorios. Cierto que ya en fecha temprana atrajo la capital a monjes de las provincias orientales del imperio, los cuales vivían en un principio aislados o en pequeños grupos. Como regente de una comunidad monástica (συνοικία

145. *Reg. jus.* 50-53.
146. Cf. J. Gribomont, *L'histoire du texte...* passim.
147. Acerca de Rufinianai, véase R. Janin, EO 22 (1923) 182-190.
148. Rhebus: Calínico, *Vita s. Hypatii* c. 45; Montaña de Auxencio: R. Janin, DHGE 9, 27.

μοναχῶν) es considerado por el historiador de la Iglesia Sozómeno el monje Maratonio, anteriormente funcionario, que (hacia 350) había sido ganado para la vida ascética por Eustacio de Sebaste, mientras que la literatura hagiográfica atribuye al monje Isaac la fundación del primer μοναστήριον de Constantinopla (hacia 382). Sin embargo, ya con anterioridad a Isaac debió haber un número nada despreciable de los monjes en la ciudad, puesto que desempeñaron un papel importante en la disputa en torno a la doctrina de Macedonio. A partir de finales del siglo IV fueron surgiendo en rápida sucesión otros monasterios, pues el concilio de Éfeso (431) reconoce al abad Dálmato, sucesor de Isaac, como cabeza de todos los monjes de la ciudad. El año 448, representantes de 23 monasterios suscribieron la sentencia del sínodo, que reprobaba la doctrina de Eutiques [149].

Entre estos monasterios ocupaba un puesto especial el de los acemetas, cuyo origen junto a la iglesia de Menas se debió al monje Alejandro. Éste había vivido durante algún tiempo en un monasterio de Mesopotamia, había recorrido luego las provincias sirias, predicando junto con un grupo de monjes, y hacia 425 llegó a Constantinopla, donde no tardaron en ingresar en la comunidad dirigida por él numerosos monjes venidos de otros conventos. Especial fuerza de atracción ejerció el uso, procedente de Siria, de atender también en el monasterio a la oración no interrumpida ni siquiera de noche (de ahí el nombre de ἀκοίμητοι dado a aquellos monjes), para lo cual se relevaban grupos de monjes de diferentes lenguas. Los acemetas, expulsados de la ciudad por celos e intrigas, se dirigieron a Asia Menor, donde el sucesor de Alejandro, Juan, pudo finalmente fundar una nueva residencia en Eirenaion junto al Bósforo, que bajo su tercer abad, Marcelo, inició su gran auge. El año 468 el patricio Studios llamó a algunos monjes de este monasterio para su célebre nueva fundación en la capital [150].

Los monjes de esta época no proporcionaron siempre gozo y consuelo a los obispos de la capital. Participaban con fácil

149. Sozóm. HE 4, 27, 4 (Maratonio); acerca del monasterio de Isaac: R. Janin, *Les Églises et les monastères de Constantinople*, París ²1968, p. 86-88; el sínodo de Éfeso al abad Dálmato: AOC I 1, 7, X-XI; lista de los representantes de los monasterios de 448: ibid. II 1, 147.
150. Acerca del monasterio de los acemetas: R. Janin, RÉB 12 (1954) 76-79.

pasión y a veces en forma tumultuaria en las disputas sobre la «ortodoxia» de sus obispos; algunos de éstos, como Macedonio, Gregorio Nacianceno y Nestorio pudieron experimentar su agresividad no menos que Juan Crisóstomo cuando los requirió a observar una mejor disciplina monástica y trató de ejercer un cierto control sobre su vida [151]. Este comportamiento del monaquismo de la capital requería a todas luces un encuadramiento jurídico en el conjunto de la vida de la Iglesia. Por lo que hace a la zona del cristianismo oriental, el concilio de Calcedonia emprendió mediante una serie de cánones este trabajo pletórico de consecuencias [152]. La norma más importante de todas se ofrece en el canon 4.°, que somete cada monasterio a la vigilancia del respectivo obispo diocesano. Sin el conocimiento de éste no se podrá erigir en adelante ni una pequeña residencia ni un monasterio en regla. El canon establece además que todo monje permanece ligado durante toda su vida al monasterio en que había iniciado su vida ascética; aparte de esto, el monje necesita el consentimiento del obispo diocesano incluso para abandonar pasajeramente el monasterio, y ello por justos motivos. También el canon 8.° refuerza la posición del obispo con respecto al convento: los monjes que son a la vez clérigos y por tanto miembros de la jerarquía están sometidos expresamente a la jurisdicción episcopal. Otros cánones tratan de asegurar el ideal propio de la vocación, prohibiendo asumir cargos seculares o el servicio militar y vedando a monjes y monjas contraer matrimonio [153]. Con esta legislación de Calcedonia, el monaquismo oriental, en cuanto estado eclesiástico, recibe un puesto oficial en el conjunto del organismo de la Iglesia. Cierto que los cánones no agotan todavía todas las posibilidades de disposiciones canónicas tocante al monaquismo, pero ofrecen un marco aceptable que se puede rellenar con ulteriores disposiciones, caso que lo exijan nuevas corrientes surgidas dentro del monacato.

151. Véase G. DAGRON, o.c. 261-72.

152. Los cánones, en ACO II, 1, 2, 159ss y en COD 63-75. Sobre el conjunto es fundamental L. UEDING, *Chalkedon II*, Wurzburgo 1953, p. 569-676.

153. Can. 7 y 8.

4. *El mesalianismo*

En la segunda mitad del siglo IV aparece en Siria y Asia Menor un movimiento sustentado por monjes, cuya práctica y teoría ascética provocan inmediatamente la oposición de algunos círculos eclesiásticos. El primero que habla de dichos monjes es Efrén el sirio; los llama mesalianos (= los que se dedican intensamente a la oración) y les imputa algo vagamente una cierta indisciplina [154]. Gregorio Niseno alude a ascetas conocidos por él que vivían a expensas de otros y apreciaban más que las doctrinas del Evangelio sus propias fantasías, que ellos tenían por revelaciones [155]. Epifanio de Salamina los conoce de oídas y pone de relieve su desenfreno moral [156]. Teodoreto de Ciro es el primero que menciona por su nombre a algunos de los «fautores de herejía», entre los cuales se halla también un cierto Simeón. Dice también que llegado el caso los mesalianos evitaban la separación de la Iglesia negando sus propias doctrinas.

Según él, combatieron el movimiento especialmente los obispos Letoyo de Mitilene, Anfiloquio de Iconio y Flaviano de Antioquía. Anfiloquio fue también el que el año 390 planteó la cuestión mesaliana ante un sínodo de Side (Panfilia), el cual, después de haber oído incluso a partidarios del movimiento, reprobó las doctrinas siguientes: El bautismo no destruye la raíz del pecado, sino que sólo la destruye la oración perseverante, única que puede también expulsar al demonio que habita en el alma humana; el pneumático mesaliano debe repudiar el trabajo, puede predecir el futuro, contemplar la Trinidad con los ojos corporales, como también percibir sensiblemente en su alma la venida del Espíritu Santo [157]. Un sínodo de Constantinopla del año 426 formula materialmente los mismos reparos contra los mesalianos, sólo que pone destacadamente en cabeza de las proposiciones rechazables, la tesis según la cual en todo recién nacido mora un demonio

154. EFRÉN, *Sermo* 22, 1 (CSCO 169, 79 BECK). El nombre griego de Εὐχῖται para designar a los mesalianos lo menciona primeramente JERÓNIMO, *Dialo. adv. Pelag.* (PL 22, 498).

155. GREGORIO NISENO, *De virg.* 23, 3. Cf. M AUBINEAU, SChr 119 (París 1966) 534-541, con bibliografía.

156. Teodoreto HE 4, 11, 1-8, y EPIF., *Haeret. fab. comp.* 4, 11.

157. La lista de las proposiciones condenadas, en KMOSKO, n.° XXI (PS 1, 3). Un sínodo bajo Flaviano de Antioquía confirma la sentencia.

que lo impele a sus malas acciones. Como algo nuevo se añade el reproche de una falsa inteligencia de la doctrina de la Trinidad y de la cristología, que aproxima a los mesalianos al sabelianismo y al docetismo. Para razonar su sentencia remite el sínodo al examen de un escrito mesaliano, sobre el que informa el obispo Valeriano de Iconio [158].

Este escrito, llamado *Asketikon*, tenía presente el concilio de Éfeso cuando, a propuesta de los obispos Valeriano y Anfiloquio (de Side), se ocupó con el movimiento mesaliano, que entonces estaba propagado especialmente en Panfilia y en Licaonia. Se confirmaron los acuerdos del sínodo de Constantinopla del año 426, se condenó al *Asketikon*, se exigió la retractación a los sospechosos de herejía, a los clérigos que se negaran a ello se fulminó la deposición y la expulsión, a los seglares el anatema, y se prohibió a los mesalianos que siguieran poseyendo monasterios. Además, el concilio reprobó otras dieciocho tesis particulares tomadas del *Asketikon*, las cuales fueron incluidas por Juan Damasceno en su *Historia de las herejías* [159]. Se refieren a la vinculación del alma humana al demonio, al efecto del bautismo, al rango de la oración, a la presencia de Cristo y del Espíritu Santo perceptible sensiblemente; ya no se formula el reproche de sobreestimación de los sueños, de aversión al trabajo, de libertinaje.

La ciencia patrística, en su búsqueda del *Asketikon* y de su posible autor, se ve planteados cantidad de nuevos problemas de resultas de un importante descubrimiento. Con respecto a una serie de las tesis incriminadas en Éfeso se hallan paralelos más o menos exactos en las *Homilías espirituales* que bajo el nombre de Macario de Egipto ocupan un puesto importante en la literatura ascético-mística del Oriente cristiano [160]. La intensa investigación emprendida inmediatamente después, acerca del complejo de cuestiones aquí planteado no sólo ha conducido al descubrimiento de nuevos escritos de la misma índole y procedencia, sino que además se cree haber identificado a su autor en ese Simeón de Mesopotamia, mencionado como mesaliano por Teodoreto y por algunos

158. En KMOSKO, n.º XIV.

159. El "Ορος del sínodo de Éfeso, en E. SCHWARTZ, ACO I, 17, 117s; las proposiciones sueltas de *Asketikon*, que fueron condenadas, en KMOSKO, n.º XVI.

160. La observación es debida al benedictino L. VILLECOURT, *La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire*, CRAIBL (París 1920) 29-53.

manuscritos, y del que se cree ser también el autor del *Asketikon* [161].

En todo caso, en esta literatura no se respira ya el mesalianismo «vulgar» de los años tempranos, tal como había sido reprobado por Efrén, Gregorio Niseno, Epifanio y los primeros sínodos antimesalianos. En el estado actual en que se halla tal literatura se observa que en ella se condena todo laxismo moral, se valora altamente el trabajo de los «hermanos» y ya no desempeñan papel alguno las fantasías de algunos pneumáticos. Aquí se halla más bien una afinada teología de la vivencia espiritual, en la que se asigna, sí, a la oración una gran importancia, aunque no exclusiva, en la que la disciplina ascética es un presupuesto obvio para la obtención y preservación del Espíritu y de su gracia, y en la que, finalmente, no se deja ya sentir una desvalorización del bautismo. Cierto que tampoco este mesalianismo depurado está exento de actitudes erradas — entre las que habrá que contar la sobreestimación del valor vivencial de la gracia y la «perceptibilidad sensible» del amor de Dios —, pero según recientes observaciones, Gregorio de Nisa y Diadoco de Fotike consideraron este mesalianismo, tras una corrección tácita de sus errores, como una actitud ascética posible también para ellos [162]. Por esta razón, parece poderse dudar no sin fundamento sobre si el *Asketikon* condenado en Éfeso defendía ya este mesalianismo o si los extractos de su doctrina presentados en el concilio no habrían desfigurado su doctrina [163]. Cierto que sobre él pesó también el juicio negativo de Éfeso, aunque no con ello se consiguió eliminar el enorme influjo de esta literatura en la mística de épocas subsiguientes.

161. Así primeramente H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien* (véase: Fuentes).

162. R. STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer* (PTS 8, Berlín 1968) sostiene con razones dignas de consideración la prioridad de la Gran Carta de los mesalianos frente al *De instituto christiano* de Gregorio. H. DÖRRIES, *Diadochus und Symeon*, en «Wort und Stunde» (Gotinga 1966) 334-417 demuestra una análoga «dependencia» de Diadoco, que corrige el mesalianismo y a la vez se lo apropia. G.J.M. BARTELINK, VigChr 22 (1968) 128-136 hace notar fórmulas mesalianas en la *Vita* de Hipatio escrita por Calínico.

163. Véase H. DÖRRIES, *Die Messalianer im Urteil ihrer Bestreiter*, «Saeculum» 21 (1970) 213-227, y J. GRIBOMONT, l.c.; además en CANÉVET, RÉG 82 (1969) 404-423 la discusión sobre la autenticidad del *De instituto christiano* de Gregorio Niseno.

XX. El monacato del Occidente latino

BIBLIOGRAFÍA: *General:* véase cap. XIX, además: G. Bardy, *Les origines des écoles monastiques en Occident,* en SE 5 (1953) 86-104; W. Schatz, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums,* tesis, Friburgo 1957; O. Chadwick, *Western Ascetism,* Londres 1958: trad. de *Verba seniorum,* de Casiano, de la regla benedictina, con comentarios; H.U. von Balthasar, *Die grossen Ordensregeln,* Einsiedeln ²1961; J. Décarreaux, *Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne,* París 1964, trad. alem.: *Die Mönche und die abendländische Zivilisation,* Wiesbaden 1965; R. Lorentz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.,* en ZKG 77 (1966) 1-61.

Italia: G.D. Gordini, *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo,* Alba 1952; id., *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma,* en Gr 37 (1956) 220-260 (bibliografía); G. Ferrari, *Early Roman Monasteries, V-X cent.,* Ciudad del Vaticano 1957; G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia* I, Roma 1961. *Milán:* A. Roberti, *S. Ambrogio e il monachesimo,* en SC 68 (1940) 140-159 236-253; R. de Izary, *La virginité selon s. Ambroise,* 2 vols., tesis, Lyón 1952; G. Penco, *Le origini del monachesimo in Liguria,* en «Benedictina» 9 (1956) 15-30.

Las Galias: C. Courtois, *L'évolution du monachisme en Gaule de s. Martin à Colomban,* en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale,* Espoleto 1957, 47-72; R. Metz, *Les vierges chrétiennes en Gaule au IV^e siècle,* en SA 46 (Roma 1961) 109-132; E. Griffe, *Moines et monastères,* en *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* 3, París 1965, 299-352; F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankreich,* Munich 1965. *Martín de Tours:* las fuentes más importantes, los escritos de Martín, de Sulpicio Severo, pub. por C. Halm, en CSEL 1, Viena 1866; nueva ed. de B. Peebles - P. Hylton, en CChr en preparación; la *Vita s. Martini* sólo ahora en SChr 133-135, pub. por J. Fontaine, París 1967-68, con importante introd. en SChr 133, 17-210; monografías sobre Martín: E.Ch. Babut, París 1912; A. Requier, París ⁷1929; J. Van den Bosch, *Capa, basilica, monasterium et le culte de s. Martin de Tours,* Nimega 1959; *Saint Martin et son temps,* en SA 46, Roma 1961, y en 3-24 E. Griffe, *Saint Martin et le monachisme gaulois. Lérins:* Fuentes: Hilario de Arlés, *Sermo de vita s. Honorati,* en PL 50, 1249-79; S. Cavallin, *Vitae ss. Honorati et Hilarii,* Lund 1952, 49-78; Euquerio, *De laude eremi,* en CSEL 31, 179-194; H. Leclercq, *Lérins,* en DACL 8, 2596-2627; L. Cristiani, *Lérins et ses fondateurs,* St.-Wandrille 1946; N.K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres 1955, 142-169. *Juan Casiano:* a) *Instituta Coenobiorum,* pub. por N. Petschenig, en CSEL 13, Viena 1886; pub. por J.Cl. Guy, en SChr 109, París 1965; b) *Collationes patrum,* pub. por M. Petschenig, en CSEL 17, Viena 1888; pub. por E. Pichery, en SChr 42,

54, París 1955, 1958, 1959. M. Olphe-Galliard, *Cassien,* en DSAM 2, 214-276; M. Cappuyns, *Cassien,* en DHGE 11, 1319-48; H. Leclercq, *Saint-Victor,* en DACL 15, 545-557 F. Benoît, *L'abbaye de s. Victor et l'église de la Major,* París 1936; L. Cristiani, *Jean Cassien,* París 1946; H.-O. Weber, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition,* Münster 1961; J.-Cl. Guy, *Jean Cassien, vie et doctrine,* París 1961; O. Chadwick, *John Cassian,* Cambridge ²1967. *Monasterios del Jura: Vitae patrum Jurensium,* pub. por B. Krusch, en MGSS rer. Mer. III, 131-166; pub. por F. Martine, en SChr 142, París 1968, con bibliografía; v. sobre ello J. Doignon, en RAM 46 (1970) 377-386; H. Leclercq, en DACL 8, 430-438.

Hispania: J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles de la edad media* I, Madrid ²1945; id., *Le monachisme en Espagne au temps de S. Martin,* en SA, Roma 1961, 45-65; A. Mundó, *Il monachesimo nella penisola Iberica,* en *Il monachesimo nell'alto medievo,* Espoleto 1957, 73-108; G.M. Gibert, *El eremitismo en la Hispania romana,* en *España eremítica,* Pamplona 1970, 41-47.

Norte de África: J.M. Besse, *Les moines de l'Afrique romaine,* 2 vols., París 1903; J.-M. Destal, *¿Un cenobitismo preagustiniano en África?,* en «Ciudad de Dios» 168 (1956) 375-405, 171 (1958) 161-195; G. Folliet, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain,* en SA 46 (1961) 25-44; J.-J. Gavigan, *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum,* Turín 1962, bibliografía en p. IX-XXIV. *Agustín:* M. Mellet, *L'itinéraire et l'idéal monastique de s. Augustin,* París 1934; *Sanctus Augustinus, vitae spiritualis magister,* 2 vols., Roma 1959; A. Manrique, *La vida monástica en san Agustín,* Salamanca 1959; D. Riccardi, *La verginità nella vita religiosa secondo la dottrina di s. Agostino,* Turín 1961; A. Sage, *Le règle de s. Augustin commentée par ses écrits,* París 1961; E. Boularand, *Expérience et conception de la vie monastique chez s. Augustin,* en BLE 64 (1963) 8-116 172-194; A. Manrique, *Teología agustiniana de la vida religiosa,* El Escorial 1964; L. Cilleruelo, *El monacato de San Agustín,* Valladolid 1966; L. Verheijen, *Le règle de s. Augustin,* I: *Tradition manuscrite;* II: *Recherches historiques,* París 1967, amplia bibliografía en p. 221-239; A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus,* Wurzburgo ²1968, con bibliografía, p. 17-31 323-332.

Crítica al monacato: J. Crisóstomo, *Adv. oppugnatores vitae monasticae,* en PG 47, 319-386; Jerónimo, *Contra Vigilantium y Adversus Jovinianum,* en PL 23; Agustín, *De opere monachorum,* en CSEL 31, Viena 1900. P. de Labriolle, *Rutilius Namatianus et les moines,* en RÉL 6 (1928) 30-41; L. Gougaud, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident,* en RMab 24 (1939) 145-163; P. Antin, *Le monachisme selon s. Jérôme,* en *MélBénédictins* (St.-Wandrille 1947) 69-113; A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne,* París 1959, 192-210.

Aunque el Occidente latino, especialmente en Roma y en África del norte, conocía un temprano ascetismo cristiano original de volumen considerable [1], no se puede registrar con seguridad en el ámbito occidental la existencia de un verdadero monaquismo en todo el sentido de la palabra, de un monaquismo, digamos, autóctono, es decir, independiente — en cuanto al origen y a su ulterior desarrollo — del movimiento existente en el cristianismo oriental. Tanto el eremitismo como el monaquismo organizado se inician en Occidente sólo después de la mitad del siglo IV, o sea en una época en la que la noticia del monacato oriental hacía tiempo que había llegado a Occidente por múltiples canales y podía seguir actuando como estímulo, sobre todo cuando las relaciones en todo caso ya animadas entre el cristianismo oriental y las comunidades cristianas de Occidente se intensificaron aún más en la fase temprana de las contiendas arrianas.

Ya el año 324 Osio de Córdoba había estado por encargo de Constantino en Alejandría, donde sin duda alguna tuvo ocasión de conocer la existencia del monacato, entonces allí en todo su esplendor. Otro tanto se puede decir de los peregrinos de Occidente, que después de 324 se dirigían en número creciente a Oriente y que en Palestina podían observar el gran interés que la casa imperial mostraba por los santos lugares. La noticia altamente verosímil de que Constantino y sus hijos habían enviado cartas a Antonio (a Egipto) [2] da a conocer la gran importancia que en las más altas esferas se reconocía al monacato. La reiterada permanencia de Atanasio en Occidente (335 en Tréveris, hacia 340/343 en Roma y hacia 345 en Aquilea) le ofreció, así como a sus acompañantes, la oportunidad de hablar como testigos oculares del imponente movimiento por el que se veía afectado el Oriente. Su testimonio alcanzó pleno efecto cuando su exposición de la vida y acción de Antonio (surgida en 357), poco después de 360, se hizo accesible en traducción latina a un círculo relativamente grande de lectores occidentales [3]. Impulsos favorables al monacato partieron ciertamente también de los monjes orientales itinerantes

1. Véase tomo I 432-436. Sobre el eremitismo temporal del presbítero Novaciano (hacia 250), véase últimamente H.-J. VOGT, *Coetus Sanctorum*, Bonn 1968, 39 228.
2. ATANASIO, *Vita s. Antonii* 81.
3. Véase antes, cap. XIX, II.

que de tiempo en tiempo hacían acto de presencia en Occidente, especialmente en Roma [4].

No obstante, el conocimiento del monacato sólo tuvo como efecto en un principio, en Occidente, el fortalecimiento de las comunidades ascéticas ya existentes, las cuales, sobre todo en Roma, se sentían confirmadas en sus ideales, ganaban nuevos adeptos y podían fundar nuevos círculos ascéticos. Que en Occidente fuera necesario un tiempo relativamente largo de preparación antes de que surgiera un monaquismo organizado — proceso que no se inicia en gran escala, excepto en casos aislados, hasta fines del siglo IV —, se comprende perfectamente si se tiene en cuenta el estado de propagación del cristianismo en Occidente hacia el año 350. Los centros propiamente cristianos son las ciudades con su *hinterland* de una relativa densidad de población, que no eran según el modo de ver de entonces, las áreas más propicias para el asentamiento del monacato, que quería soledad [5]. Sólo cuando se hubo logrado la conversión de la mayoría de la población rural se crearon los presupuestos favorables para un monaquismo organizado en gran escala. Una ojeada a los diferentes territorios de Occidente permite descubrir notables diferenciaciones tanto dentro del monacato latino, como también respecto de sus precursores orientales.

Roma e Italia

El creciente conocimiento del monacato oriental ejerció su mayor influjo en los círculos de la comunidad cristiana de la ciudad de Roma, que eran ya accesibles al ideal ascético. La correspondencia de san Jerónimo, que sobre todo durante su segunda estancia en Roma (381-384) había actuado como ardiente promotor y propagandista del ideal monástico, informa de que los miembros de aquellos círculos eran por lo regular damas de la clase alta que, como, por ejemplo, Asela, Marcelina, hermana del obispo Ambrosio de Milán, Irene, hermana del papa Dámaso,

4. PALADIO, *Hist. Laus.* 37 45. JERÓNIMO, *Vita Hilarionis* 39-40, sabe de una tradición, según la cual Hilarión habría llegado en sus peregrinaciones hasta Epidauro y Salona en Dalmacia.
5. Jerónimo subraya incesantemente la necesaria «fuga de las ciudades»: *Ep.* 14, 6, 1; 58, 5, 1; 125, 8, 1; *In Amos* 2, 11; *In Mc*, CChr 78, 459s.

en un principio llevaban, todavía dentro del seno de sus familias, una vida de virginidad, o bien, siendo viudas, como Marcela, habían optado por la forma de vida ascética [6]. Luego se fueron reuniendo cada vez más en grupos ascéticos mayores, o en agrupaciones domésticas, entre las que desempeñaban un papel especial las de las distinguidas romanas Lea, Paula, Melania la Joven y Proba [7]. Una notable aproximación a la forma de vida conventual tuvo lugar cuando algunas mujeres de estos grupos se alejaron de Roma y continuaron su vida de comunidad en alguna de sus posesiones en el campo [8]. Algunas de ellas, como Melania la Mayor, Paula la Mayor y finalmente Melania la Joven, vieron a todas luces que sólo en Oriente se daba la posibilidad de plena realización del ideal monástico, y se trasladaron a estos lugares [9]. De un verdadero monasterio femenino en la ciudad de Roma habla por primera vez san Agustín el año 387; conoce un grupo de viudas y doncellas que viven en común, que se procuran el sustento por medio del trabajo manual y tienen un reglamento, según el cual asumen su dirección moral y espiritual «prepósitos» acreditados, y en el que la caridad es el precepto supremo [10].

El ideal ascético halló mucho menor eco entre los hombres de la comunidad romana. Si bien también aquí hubo ya en fecha temprana ascetas que vivían en aislamiento, no parece haber existido aquí el grado intermedio entre ellos y el monasterio, es decir, la comunidad masculina de ascetas. Pronto también algunos de estos ascetas provocaron la contradicción de círculos cristianos por el porte extravagante de su indumentaria y su modo de vivir [11]. La existencia de varios monasterios masculinos organizados vuelve a atestiguarla san Agustín: en ellos son superiores hombres versados en la ciencia divina, y la comunidad cuida de su mantenimiento

6. Asela: JERÓNIMO, *Ep.* 24; Marcelina: AMBROSIO, *De virg.* 3, 4, 37; PAULINO, *Vita Ambr.* 4; Irene: A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Ciudad del Vaticano 1948, 107-111; Marcela: JERÓNIMO, *Ep.* 127.

7. Lea: JERÓNIMO, *Ep.* 23; Paula: JERÓNIMO, *Ep.* 108; Melania la Joven: PALADIO, *Hist. Laus.* 61, cf. D. GORCE, SChr 90 (París 1962) 40s; Proba: JERÓNIMO, *Ep.* 130. 7.

8. Así en el caso de las mencionadas Marcela, Lea, Melania la Joven.

9. Véase antes, p. 492.

10. AGUSTÍN, *De mor. eccl. cath.* I 33, 70-73. Un monasterio femenino fundado presuntamente por Constantina, hermana de Constantino, junto a S. Agnese fuori le mura, no se puede comprobar con seguridad. Véase G.D. GORDINI, o.c. 229s, contra PH. SCHMITZ, RBén 38 (1926) 189-195.

11. JERÓNIMO, *Ep.* 22, 27-28.

con su propio trabajo «conforme a la usanza de Oriente», como lo destaca con palabras expresas [12].

Precisamente en el caso de Roma es obvio plantear la cuestión de la postura del obispo romano con respecto al movimiento monástico de esta época. Con toda seguridad hay que considerar como decidido promotor sobre todo del ascetismo femenino al papa Dámaso (366-384), que lo propugnó de palabra y por escrito. Del mismo modo procedió su sucesor Siricio (384-399), que se pronunció contra una desvalorización del ideal ascético. Cuando al amainar la amenaza de las incursiones de los bárbaros a comienzos del siglo V creció el número de los monjes, los papas Inocencio I (402-417) y Zósimo (417-418) intervinieron al objeto de reglamentarlo [13]. Bajo los papas de este siglo se hallan también los primeros fundadores de monasterios en la ciudad de Roma. El monasterio *in Catacumbas* junto a la basílica del mártir san Sesbastián en la vía Apia debe su origen al papa Sixto III (432-440); su sucesor León I fundó finalmente un monasterio junto a la basílica Vaticana (designado más tarde con los nombres de los santos Juan y Pablo), que sin duda se cuidaba de la liturgia en la basílica [14].

Si miramos al resto de Italia, llama en primer término la atención una propagación relativamente fuerte del eremitismo en las costas y en las islas tirrenas, y más raramente en las regiones adriáticas. El primer eremita insular cuyo nombre se conoce es Martín de Tours, que tras un breve período de vida solitaria en la proximidad de Milán tuvo que ceder a la presión arriana y retirarse a la isla Gallinara frente a la Riviera, a la altura de la ciudad de Albenga (hacia 357/360) [15]. Agustín conoce una comunidad monástica en la isla Capraria (hoy Capraia, al nordeste de la punta norte de Córcega). La misma isla viene designada por Rutilio Namaciano como lugar de residencia de hombres que «huyen de la luz» y se dan el nombre de monjes; también menciona la isla de Gorgo (hoy Gorgona, a la altura de Livorno), porque allí «se había enterrado vivo» un joven asceta que había

12. AGUSTÍN, *De mor. eccl. cath.* I 33, 70.

13. LP I 220 (Inocencio), ZÓSIMO, *Ep.* 9 (PL 20, 670).

14. Acerca de las fundaciones de Sixto III y de León I, *véase* G. FERRARI, *Early Roman Monasteries*, Ciudad del Vaticano 1957, p. 163-172.

15. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 6, 5, cf. el comentario de J. FONTAINE, SChr 134 (1968) 582-602.

abandonado a su esposa y sus bienes [16]. En la isla de Tinetto, en la salida norte del golfo de La Spezia, se han llevado a cabo excavaciones que han sacado a la luz los restos de un eremitorio de fines del siglo IV [17]. Un amigo de Jerónimo, Bonoso, se retiró en 374 a una isla de la costa dálmata. Ambrosio y Jerónimo hablan muy en general de este eremitismo que — dicen — poblaba numerosas islas del mar Tirreno y las calas poco accesibles de la costa [18]. Aquí servía claramente el carácter insular de los terrenos como sustitutivo de las tierras desérticas a las que se retiraban los anacoretas de Egipto y de Siria.

La primera fundación monástica en suelo italiano está vinculada al nombre del obispo Eusebio de Vercelli, que dio sin embargo una orientación específica a esta fundación. Antes de ser elegido Eusebio para el episcopado de la ciudad de la Italia septentrional había sido lector en Roma y se había decidido ya por la forma de vida ascética virginal antes de ser desterrado a Oriente por su fidelidad a la profesión de Nicea (355). Sin duda después de su regreso del exilio (363) reunió al clero de su iglesia episcopal en una *Vita communis* monástica, siendo por tanto el primer fundador de un *monasterium clericorum* en la historia de la Iglesia, ya que, en cuanto se puede deducir de las fuentes, no existía ningún modelo ni en Oriente ni en Occidente, e incluso sus contemporáneos se percataron perfectamente de la novedad de su obra [19]. San Ambrosio menciona el canto de himnos, la oración en común, el estudio de la Sagrada Escritura, el trabajo manual y el ayuno como los contenidos más importantes de la vida de la

16. AGUSTÍN, *Ep* 48; RUTILIO NAMACIANO, *De reditu suo* 439-452; Gorgo: ibid. 515-526. En todo caso, la investigación hispana identifica a Capraria con la actual pequeña isla de Cabrera en las Baleares, aunque al parecer sin fundamento, cf. HÜLSEN, Pauly-Wissowa 3, 2, 1546.

17. Cf. R. TRINCI (y otros), «Bolletino Ligustico» 9 (1957) 45-62.

18. Bonoso: JERONIMO, *Ep.* 3, 4; AMBROSIO, *Exaem.* 3. 5, 23; JERÓNIMO, *Ep.* 77, 6: *insulas, Etruscum mare... reconditos curvorum litorum sinus, in quibus monachorum consistunt chori.* Nuevos contingentes recibió el monaquismo insular de africanos que durante la dominación de los vándalos abandonaron su país.

19. AMBROSIO, *Ep.* 63, 66: *...primus in occidentis partibus diversa (i.e. monasterii continentiam et disciplinam ecclesiae) coniunxit.* PSEUDO-MÁXIMO TURINENSE, *Sermo* 7, 2 (CChr 23, 25): *eosdem nonachos instituit esse quos clericos; ... ut si videres monasterii lectulos, instar orientalis propositi indicares.* El sermón habrá de situarse hacia fines del siglo IV. Eusebio en su carta del exilio a su comunidad de Vercelli todavía no menciona el monasterio clerical: *Ep* 2 (CChr 9, 108). Acerca de Eusebio cf. C. DE CLERCQ, DHGE 15, 1477-83.

comunidad clerical de Vercelli [20], que aparece así como una anticipación del *monasterium clericorum* de Agustín en Hipona; el estudio de la Escritura es un rasgo específicamente occidental.

Otro centro de empeños ascéticos monásticos en Italia es la ciudad de Milán bajo el obispo Ambrosio. En la época de estancia de Agustín en Milán existía a las puertas de la ciudad un monasterio masculino, cuya comunidad, de número nada exiguo, tenía por superior a un presbítero culto y cuyo ardiente promotor fue el mismo san Ambrosio [21]. Aparte de esto, Ambrosio aparece como patrocinador del monacato cuando elogia el eremitismo insular, ensalza la obra de Eusebio de Vercelli o fustiga con ásperas palabras a dos ex monjes que insultaban lo que otrora habían profesado [22]. Con todo, su atención y su interés se dirige especialmente a las mujeres que habían hecho voto de viriginidad. San Ambrosio pone al servicio de su ideal su palabra y su pluma, su empeño respira la resuelta seriedad del romano convertido en obispo católico, que a una laxa concepción pagana de la moralidad contrapone las elevadas exigencias de la disciplina cristiana [23]. Mientras que acuden a Milán vírgenes de Piacenza y de Bolonia y hasta fugitivas de África del norte para allí «tomar el velo» *(ut hic velentur)*, en cambio la propaganda en su propia ciudad episcopal no halla un eco decidido, hasta el punto de observar una vez sarcásticamente Ambrosio: «Predico aquí y me escuchan en otras partes; casi me gustaría predicar en otra parte para convenceros a vosotros» [24].

En el resto de Italia existía además, en tiempos de san Ambrosio, además de Bolonia, que tenía una comunidad conventual con unas 20 vírgenes, un monasterio femenino en Verona, que gozaba de los cuidados del obispo Zenón [25]. Jerónimo dirige una

20. *Ep.* 63, 82: *hymnis dies ac noctes personant; orationibus conciliare crebris; student lectioni, operibus continuis mentem occupant; jejunii labor.*

21. AGUSTÍN, *De mor. eccl. cath.* I 33, 70; *Conf.* 8, 6, 15.

22. AMBROSIO, *Ep.* 63, 7-9; *Enarr. in ps.* 36, 49.

23. Aquí hay que mencionar especialmente los escritos sobre el ideal de la virginidad nacidos de los sermones: *De virginibus, De viduis, De virginitate, De institutione virginis*, y *Exhortatio virginitatis;* las ediciones aparte pueden verse en ALTANER-STUIBER 382; la bibliografía en E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965, p. 250, nota 223.

24. *De virginibus* I 11, 58-61.

25. AMBROSIO, *Ep.* 5 y 6; en *De virginitate* 130 alaba Ambrosio al obispo de Bolonia (Eusebio) por su eficaz actuación en favor de la virginidad.

de sus cartas a las *virgines* de Haemona, en su país natal. Ya en 370 era Rufino monje en un monasterio de su patria Aquilea. Cuando el año 400 tradujo el *Asketikon* de Basilio para los monjes de un monasterio de Pinetum, rogó que se enviasen también «a otros conventos» de Occidente copias de su traducción [26]. En Italia meridional sólo echa raíces el ascetismo a la llegada de Paulino, procedente de Burdeos, que desde 395 llevaba con su comunidad casera una vida conventual. «Casas-conventos» de esta índole serían también las comunidades ascéticas que Melania la Joven erigió en 408 en sus posesiones de Sicilia y Campania [27]. Relatos biográficos posteriores atribuyen todavía a más de un obispo de los siglos IV-VI especial interés por el monacato o incluso fundaciones de monasterios, aunque las fuentes no permiten documentar con seguridad los casos concretos [28].

Las Galias

También en las Galias se puede suponer la existencia de un ascetismo premonástico, aun cuando los testimonios son relativamente escasos y de fecha un tanto tardía. Un edicto del emperador Valentiniano I (del año 370), que exime de cierto impuesto a las vírgenes consagradas a Dios en las Galias, presupone la existencia del ascetismo femenino; también lo presupone un canon del concilio de Valence (374), que se ocupa de las *virgines* que habían abandonado su estado anterior [29]. En Tréveris se conoce por la misma época la institución de las *virgines deo dicatae*, y todavía antes del final del siglo un decreto del papa Dámaso (366-384) o de su sucesor Siricio (384-399) estudia la cuestión del trato que se ha de dar a tales vírgenes que han sido infieles a su profesión [30]. La mayor parte de estas mujeres de las Galias vivían todavía con sus familias, y ocasionalmente, reuniones en pequeños grupos insinúan la tendencia a una comunidad monástica [31].

26. Haemona: JERÓNIMO, *Ep.* 11; Aquilea: RUFINO, *Apol.* I 4; Pinetum: RUFINO, *Praef. in Regulam s. Basilii* (CChr 20, 241.

27. Nola: P. FABRE, *S. Paulin de Nole*, París 1949, p. 39ss; Melania: PALADIO, *Hist. Laus.* 61.

28. Véase G. PENCO, *Storia* 27-42.

29. Cod. Theod. XIII, 10, 4; *Conc. Valent.*, c. 2 (374).

30. AGUSTÍN, *Conf.* 8, 6, 14 (Tréveris); la decretal del papa en PL 13, 1178.

31. SULPICIO SEVERO, *Dial.* 2, 11 es el primero que menciona un *monasterium puellarum*, cf. R. METZ, o.c. 119-124. El obispo Victricio de Ruán solicita del papa Inocencio I (402-417) instrucciones para la asistencia a las *virgines lapsae:* PL 20, 469-481.

Las primeras noticias sobre el ascetismo masculino en las Galias están vinculadas al nombre del hombre que pasa por ser el fundador por antonomasia del monaquismo galo, san Martín de Tours. Su abandono del servicio militar está motivado por su opción en favor de la vida ascética que, tras una breve permanencia con Hilario de Poitiers, realiza primeramente como asceta itinerante en los Balcanes, luego ante las puertas de Milán y después, como ya hemos indicado, en la isla Gallinara, frente a la costa ligur [32]. Todavía después del regreso de Hilario del exilio (360) seguía viviendo Martín en una celda eremítica en las proximidades de Poitiers, con gran probabilidad en el lugar del futuro monasterio de Ligugé, a ocho kilómetros al sur de la ciudad [33].

Mediante la aceptación de algunos discípulos, vino a ser poco a poco este eremitorio una colonia de anacoretas, y lo mismo se puede decir de la celda a que se retiró Martín poco después de su nombramiento como obispo de Tours y de la que más tarde nació el monasterio de Marmoutier. Ahora bien, el rápido crecimiento del número de los ermitaños — pronto llegaron a ser cerca de ochenta — dio origen a ciertas formas de vida en común, como las refecciones y la oración comunitarias. Dado que el trabajo manual estaba prohibido a los monjes a fin de mantener alejado de ellos el espíritu de lucro — sólo algunos monjes más jóvenes confeccionaban los manuscritos requeridos para la lectura y la oración —, el sustento de la comunidad corría a cargo de los bienes aportados por los hermanos procedentes de familias hacendadas y de los donativos de la comunidad cristiana de Tours. Una serie de rasgos de esta colonia monástica recuerda inconfundiblemente análogas estructuras del monacato egipcio, como se pueden comprobar en la federación anacorética de Antonio o en las de la montaña de Nitria. Entre estos rasgos hay que citar no sólo la organización

32. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 5, 1-3; sobre la estancia de Martín en Milán y en Gallinara, véase antes p. 515. Es posible que Hilario de Poitiers viviera ya antes del 356 como asceta o en una comunidad de ascetas con su clero, cf. J. FONTAINE, o.c. 559, nota 2.

33. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 7, 1. Sobre las recientes excavaciones en Ligugé, cf. las relaciones de J. Coquet en la RMab 1954-1961, especialmente 51 (1961) 54-70; sólo VEN. PORTUN., *Vita s. Hilarii*, 1, 12 y GREGORIO DE TOURS, *Virtutes s. Mart.* 4, 30 mencionan el nombre de Ligugé.

poco rígida, exenta de reglas, sino sobre todo la concepción ascética fundamental, que considera el modo de vida monástico como imitación de Cristo, la cual se materializa en la pobreza apostólica y en el ejemplo de la comunidad cristiana primitiva (propiedad común, indumentaria), así como en la lucha constante con los demonios. Un importante elemento integrante de esta lucha es la destrucción de los templos paganos, la erección de iglesias en su lugar, la instrucción de las gentes mediante la predicación y la fundación de nuevas residencias monásticas [34].

Con esto recibe el monacato martiniano un rasgo marcadamente pastoral y misionero, que le confiere una impronta específica. Dado que con frecuencia se elegían nuevos obispos de entre los discípulos de Martín, los cuales a su vez, conforme a su espíritu, hacían propaganda del ideal monástico, también en lo sucesivo conservó su peculiaridad el temprano monaquismo de la región del Loira. No le faltó la oposición de algunos obispos, a los que resultaba molesto el enorme influjo de Martín en el pueblo, pero cuyo prestigio, defendido y propagado por los escritos de Sulpicio Severo sobre este hombre, le garantizaron un influjo decisivo y continuado sobre todo en la región suroccidental de las Galias [35]. Sulpicio, después de renunciar a su herencia paterna, trató de realizar también personalmente de forma práctica el ideal ascético, con algunas modificaciones, al introducir en su finca de Primuliacum [36] un estilo de vida para sí y para su comunidad doméstica, que asociaba rasgos ascéticos particulares, como la vida en celdas individuales y la sencilla indumentaria monástica, con la actividad intelectual y una solícita hospitalidad para con monjes, especialmente para con los del monasterio de Marmoutier. El único vínculo

34. La cuestión de cómo obtuvo Martín su conocimiento del monaquismo oriental parece ser de segundo orden, ya que desde mediados del siglo IV había numerosas posibilidades para ello. Una derivación del monaquismo martiniano del itálico, como la propuesta por ejemplo, por F. PRINZ, o.c. 93s, no hace sino desplazar la cuestión, ya que precisamente el Oriente es también modelo del monaquismo itálico.

35. Tocante a la peculiaridad del monacato martiniano hay que consultar especialmente el comentario de J. FONTAINE en SChr 134 sobre la *Vita Martini*, c. 10 y 13. Erección de nuevos monasterios por Martín: *Vita*, c. 13; *Dial.* 2, 8; 3, 8. Sobre la caracterización literaria de la *Vita s. Martini*, véase igualmente J. FONTAINE, SChr 132, «introduction»; su tendencia fundamental: Martín es un segundo Antonio, cf. además F.S. PERICOLI RIDOLFINI, *La vita Martini e la vita Antonii*, «Studi e materiali stor. rel.» 38 (1967) 420-433.

36. En la vía que conducía de Burdeos a Narbona, en la zona limítrofe de Aquitania y de la Narbonnensis, véase J. FONTAINE, o.c. 32-38 y SChr 134, 894s (mapa).

de este círculo de ascetas era la memoria de Martín de Tours; el sepulcro de su discípulo Claro, al que Sulpicio Severo hizo enterrar en Primuliacum, era un constante acicate para su veneración [37]. También en el monacato del obispado de Ruán, situado más al noroeste, se puede suponer un influjo martiniano, ya que el obispo de la diócesis, Victricio, conocía a Martín personalmente, lo veneraba y, como él, fundó monasterios precisamente junto a iglesias recién erigidas [38]. También era discípulo de Martín Maximino [39], que fundó un monasterio en Chinon del Loira (al oeste de Tours).

Cosa de un decenio después de la muerte de Martín se inicia la segunda fase en la propagación del monaquismo galo, que alcanzó sobre todo a la Provenza y que llegaría a sobrepujar en importancia, dentro de la historia de la Iglesia, al monaquismo de impronta martiniana. Punto de partida y centro de este movimiento durante un siglo fue la doble isla situada frente a la costa de Cannes, designada con el nombre de Îles de Lérins. En la mayor de las dos islas, Lerinum o Lerina, se estableció entre los años 405 y 410 Honorato, procedente de una familia distinguida, juntamente con su amigo Caprasio, que todavía en su temprana mayoría de edad, había optado, contra la resistencia de su padre, por la forma de vida ascética [40]. De un modesto comienzo anacorético fue surgiendo en el transcurso de 20 años un *ingens fratrum coenobium*, como designaba Juan Casiano a la fundación el año 425 [41]. Honorato, que no tardó en ser ordenado sacerdote, fue hasta su nombramiento para la sede episcopal de Arles (428) el padre espiritual del monasterio, al que dio, si bien quizá no una regla fijada por escrito, por lo menos un reglamento de vida que se orientaba conforme al modelo egipcio. El renombre del cenobio en aquella *beata insula* no sólo atrajo a numerosos visitantes, sino que también le proporcionó un alto porcentaje de sus miembros de entre las familias de la tardía clase alta romana de las Galias,

37. Sobre Claro, cf. SULPICIO SEVERO, *Vita s. Martini* 23; *Ep.* 2, 5; PAULINO DE NOLA, *Ep.* 32, 6 (inscripción sepulcral).

38. VICTRICIO, *De laude sanctorum*, PL 20, 443-458; SULPICIO SEVERO, *Dial.* 3, 2; PAULINO DE NOLA, *Ep.* 18.

39. Véase E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* III 329.

40. *Sermo de vita s. Honorati* 4-13 (discurso conmemorativo de Hilario de Arles en honor de su predecesor en el aniversario de su muerte, sin duda 431).

41. En la «praefatio» a las *Collationes* XI-XVII, que dedicó a Honorato (y Euperio).

que confirió al monaquismo lerinense un carácter marcadamente distinto del martiniano.

Mayores consecuencias aún tuvo para la Iglesia de las Galias en el siglo v el hecho de que precisamente fueran elegidos obispos algunos monjes de Lérins procedentes de dicha clase alta, que de este modo llevaron a su nuevo campo de influencia el espíritu que caracterizaba religiosa y teológicamente al monasterio. Entre aquellos obispos se contaban, aparte de Honorato, su primo Hilario, que fue su sucesor en Arles y como pastor y activo metropolita marcó durante dos decenios la historia de la Iglesia en el sudeste de las Galias. A ellos debe añadirse también Máximo, segundo abad de Lérins, que fue designado para Riez, así como Fausto, que le sucedió tanto en la dignidad abacial como en el oficio episcopal [42].

Leriniano entusiasta fue hasta el fin de su vida Euquerio, obispo de Lyón (desde 434), que en 420 se estableció con su esposa y familia en la pequeña isla de Lero y tuvo como educadores de sus hijos nada menos que a personalidades como los monjes Hilario (de Arles), Salviano (de Marsella, el presbítero) y Vicente, al que se propende a considerar autor del célebre *Commonitorium* [43]. Hermano de este Vicente era el monje Lupo, más tarde obispo de Troyes, mientras que los hijos de Euquerio, Salonio y Verano, fueron nombrados obispos de Ginebra y Vence respectivamente [44].

Parecía, pues, abrirse paso aquí una evolución análoga a la de la Iglesia oriental, en la que vino a ser norma la elección de los obispos entre el estado monacal. La peculiaridad espiritual y teológica del monasterio insular reaparece, pues, en la comunidad monástica de Arles creada por Hilario y en el monasterio de Lyón, existente ya antes de la llegada de Euquerio [45].

Desde Lyón irradió también el espíritu leriniano a los monasterios del Jura, ya que Romano, fundador del primero de estos monasterios, el de Condat (St.-Claude, hacia 430), había conocido

42. FAUSTO DE RIEZ, *Sermo* 34 de las homilías del Pseudo-Eusebio, en PL Suppl. III 633-640 (discurso conmemorativo en honor de Máximo).

43. EUQUERIO, *De laude eremi* 42-43 (elogio de la isla); *Instruct.* I, praef. (maestro de sus hijos). Sobre Vicente: F. PRINZ, o.c. 52 y, más circunspecto, E. GRIFFE, o.c. III 337.

44. E. GRIFFE, o.c. II 222s 287. Aquí sólo se hace referencia a los monjes de Lérins que fueron obispos hasta cerca de mediados del siglo.

45. Arles: *Vita s. Hilarii* 10; sobre Lyón: F. PRINZ, o.c. 66s.

la vida de los monjes en un monasterio lionés, y en Condat, bajo el posterior abad Eugendo, se leía, junto con las obras ascéticas de Basilio, Pacomio y Casiano, también lo que habían publicado «los santos padres de Lerinum» [46].

Otro influjo importante sobre el monaquismo del siglo v en el sudeste de las Galias dimanó de la acción de Juan Casiano, al que acabamos de mencionar. Este monje, procedente sin duda de la Dobrudja romanizada *(natione Scytha)* y que por consiguiente escribía en latín, tras una primera permanencia en un monasterio de Belén, había vivido unos diez años entre los anacoretas de Sketis en Egipto (hasta el año 400 poco más o menos), fue luego diácono con san Juan Crisóstomo en Constantinopla y más tarde, a lo que parece, presbítero y miembro del clero de la Iglesia de Antioquía. Por encargo de sus obispos había estado dos veces en Roma, donde conoció al futuro papa León I. Por razones que ya no es posible determinar se dirigió en 416 a Marsella, donde el obispo Próculo le confió la iglesia de San Víctor en los arrabales de la ciudad [47]. Aquí fundó el célebre monasterio masculino llamado de San Víctor, seguido de otro monasterio femenino, al que más tarde Cesáreo de Arles envió a su hermana para completar su instrucción [48]. Aquí compuso Casiano sus dos grandes obras sobre el orden y la espiritualidad del monaquismo oriental (los *Instituta coenobiorum,* hacia 424, y las *Collationes,* en 426-428); aquí se desarrolló también su colaboración en la discusión teológica de su tiempo sobre el nestorianismo y la doctrina agustiniana de la gracia.

Sobre los objetivos de sus escritos relativos al monacato se expresó el abad de Marsella en las dedicatorias de los mismos, dirigidas a diferentes obispos, superiores de monasterios y anacoretas de las Galias [49]. Sus obras quieren dar a conocer a los diri-

46. *Vitae Patrum Jurensium* 11 (Armano); 174 (Eugendo): SChr 142 (1968) 250 426. Otros influjos de Lérins, por ejemplo, en las fundaciones de Germán de Auxerre, son posibles, pero no pasan de ser hipotéticas, cf. F. PRINZ, o.c. 63-66.

47. Sobre la patria de Casiano: H.-I. MARROU, «Miscell. G. de Jerphanion» II (Roma 1947) 588-596; sobre su pertenencia al clero de Antioquía, véase E. GRIFFE, BLE 55 (1954) 239-244; sobre su actividad en Marsella, de nuevo H.-I. MARROU, RMA 1 (1945) 5-26.

48. GENADIO, *Vir. ill.* 62; L. LAURIN, *Notice sur l'ancienne abbaye Saint-Victor de Marseille,* Marsella 1957; *Vita Caesarii Arelat.* 1, 35.

49. Cf. J. LEROY, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien,* RAM 42 (1966) 157-180; id., Le cénobitisme chez Cassien, ibid. 43 (1967) 121-158.

gentes del monaquismo galo tanto el cenobitismo oriental como la espiritualidad del anacoretismo de aquella región, ofreciéndoles una información circunstanciada y segura. A los monasterios galos fundados todavía con frecuencia sin ningún plan deben servirles de ayuda para la conservación de la tradición apostólica las acreditadas reglas cenobíticas de Oriente, en particular la de Pacomio, cuyos rasgos detallados se describen con solícito cuidado en los *Instituta coenobiorum*, si bien Casiano estima recomendable una cierta adaptación al clima y a las costumbres de la vida del país [50].

Cierto que Casiano asigna al anacoretismo un rango objetivamente superior, puesto que presupone — dice — una disciplina ascética más profunda, pero precisamente sus elevadas exigencias pueden representar un peligro. Si bien esta forma de ascetismo le merece su admiración y un amor secreto, él mismo, sin embargo, optó por el ascetismo galo, por la vida ordenada en el monasterio dentro de la ciudad. Al influjo de Casiano se remontan ciertamente dos rasgos que caracterizan al monaquismo del Ródano: primero, la alta y muy marcada estima del modelo oriental (propiamente el egipcio), que aquí fue aprehendido con más rigor y profundidad que en el monaquismo de Martín de Tours, y luego la mayor apertura a una «teología del monaquismo», que él trajo a la Provenza como legado de Oriente, del círculo de Evagrio Póntico. De ahí resultó en último término el vivo interés en la discusión teológica de la época en torno a la validez de la doctrina agustiniana de la gracia, en la que tuvo una gloriosa participación el monacato del sur de las Galias. Todavía más importante fue, por cierto, el influjo a distancia de este abad venido de los Balcanes a Marsella. El juicio prudente y equilibrado, la visión certera de lo que es posible ascéticamente, la cautivadora pureza de sus ideales y el estilo atractivo de sus escritos fueron una preparación decisiva para el espléndido porvenir del monacato latino en la edad media [51].

El monaquismo del sudeste galo recibió también ciertos impulsos de Oriente que se remontan a contactos de Jerónimo con

50. *Instit. Coenob.*, praef. 8-9. Aquí parece asomar una censura de la relativa libertad del monaquismo martiniano. Ahora bien, Casiano conoce y aprecia también a los (pocos) anacoretas en el ámbito de la Provenza, como Eladio y algunos monjes de las Iles d'Hyères (frente a Marsella), a los que dedica las Coll. XVIII-XXIV, véase praef. de las *Coll.* XI y XVIII.

51. Cf. E. PICHERY en su introducción a SChr 42 (1955) 56ss.

círculos monásticos de Toulouse y de Marsella. Por el monje Sisinio fue informado Jerónimo de las corrientes ascéticas de Toulouse, que le indujeron a dedicar al obispo Exuperio su comentario de Zacarías, y a los monjes Minervio y Alejandro su exposición de Malaquías [52]. A un cierto Rústico de Marsella, que en 427 fue obispo de Narbona, le recomienda en una carta la vida ascética en una comunidad de hermanos, mientras que sobre Martín de Tours adopta más bien una actitud crítica [53].

Hispania

Mientras que la presencia de un ascetismo premonástico en la Península Ibérica viene atestiguado por primera vez por el sínodo de Elvira [54], las noticias sobre la existencia del monaquismo en este país sólo aparecen hacia 380, aunque dan a entender que no se trata de una institución recién surgida. Sobre el monaquismo oriental pudo informar el obispo Osio de Córdoba, que en 324 se halló en Alejandría por encargo de Constantino, de forma que la referencia de Atanasio, según el cual también Hispania había tenido noticia de la vida de san Antonio, hace pensar primeramente en informaciones transmitidas por el mismo Osio. Sin embargo, sólo se sabe con certeza que éste dedicó un escrito sobre la virginidad a su hermana que formaba parte de las vírgenes consagradas a Dios [55].

El sínodo de Zaragoza (380) usa por primera vez en una fuente hispana el término *monachus* en un contexto singular; sanciona con penas el paso de un clérigo al monacato, porque con ello «quería aparecer como observante más celoso de la ley» [56]. En cambio, cinco años más tarde el papa Siricio (384-399), en una carta al obispo Himerio de Tarragona, expresa el deseo de que los clérigos sean elegidos precisamente de entre los monjes; en el

52. Sisinio es mencionado por JERÓNIMO, *Ep.* 119, 1; *Comm. in Zach.*, prol.; *Contra Vigil.* 3, 17. Minervio y Alejandro: *Comm. in Amos* III, prol.; *Comm. in Malach.*, prol. A ellos está dirigida también la *Ep.* 119.

53. Carta a Rústico: *Ep.* 125; sobre Martín, sin nombrarlo, *Ep.* 60,9.

54. *Conc. Illib.*, c. 13.

55. GENADIO, *Vir. ill.* 5; ATANASIO, *Vita s. Antonii* 93. Jerónimo está relacionado con un matrimonio de ascetas de Hispania: *Ep.* 71 75. También el conc. Toledano I (400) 6 16 19 se ocupa de las *virgines*.

56. *Conc. Caesaraugust.* 6.

mismo escrito se mencionan como un hecho normal los monasterios (de varones y de mujeres) de la provincia de Tarragona [57]. Por el mismo tiempo se da también por supuesta la existencia de monasterios en la correspondencia entre una dama de la sociedad y una monja que le aconseja retirarse a orar en un monasterio desde navidad hasta la epifanía [58]. Queda sin resolver la cuestión de si también en las islas situadas frente a la costa hispana se conocía ya entonces el monacato [59].

Un singular representante del monacato hispano en los últimos años del siglo IV es Baquiario, del que refiere Genadio que había elegido la *peregrinatio* a fin de poder preservar su ascetismo; de hecho, Baquiario defendió con brío su monaquismo itinerante [60]. En su escrito *De lapso* se revela como asceta de juicio certero y de abundantes conocimientos, que se había formado en Tertuliano, Cipriano y Jerónimo. Con todo, su monaquismo itinerante le acarreó la sospecha de ser partidario de las ideas priscilianas, que él sin embargo reprueba resueltamente en un escrito de defensa [61].

En realidad no cabe duda de que la reacción contra el movimiento priscilianista interrumpió bruscamente en la Península Ibérica el ulterior desarrollo del monacato. Si bien el priscilianismo debe valorarse primariamente como una teología dualista heterodoxa, por lo cual hay que tratarlo en otro lugar, sin embargo, sus adeptos desarrollaron a partir de esta teología una práctica ascética extremada y extravagante, que acarreó el descrédito también al monacato ortodoxo y provocó contra éste recelos muy duraderos en obispos que, por lo demás, no lo miraban con gran simpatía [62]. Este gravamen, junto con los desórdenes iniciados al comienzo del siglo siguiente, al ocupar el país los suevos y más tarde los visigodos, difirieron hasta comienzos del siglo VI un mayor reflorecimiento del monacato.

57. SIRICIO, *Ep. ad Himerium* 1, 13 y 1, 6.

58. G. MORIN, que atribuye ambas cartas a Baquiario, las editó con comentario, RBén 40 (1928) 293-302, reimpresas en PL Suppl 1, 1035-44.

59. Sobre el monacato en la isla de Cabrera (Baleares), v. antes, p. 516, nota 16.

60. GENADIO, *Vir. ill.* 23; BAQUIARIO, *De fide* 2.

61. *De lapso*, en PL, 20, 1037-62, cf. J. DUHR, *Le De lapso de Bach.*, Lovaina 1934. *De fide*, PL 20, 1019-36, cf. J. MADOZ, RET 1 (1940-41) 457-488.

62. Cf. SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2, 50; ya los sínodos de Zaragoza y Toledo (380 y 400 respectivamente) muestran una cierta reacción.

Norte de África

Precisamente en el cristianismo del África septentrional había alcanzado ya en el siglo III la vida ascética una considerable propagación y un gran prestigio. Desde los días de Tertuliano conocía la Iglesia norteafricana *virgines* o *continentes* de ambos sexos, que fueron promovidos con especial solicitud por el obispo Cipriano y dieron excelentes y numerosas pruebas de sí también en el tiempo de la persecución. Estos ascetas continuaron existiendo a todo lo largo del siglo IV y resulta evidente que crecieron en número e importancia, puesto que los sínodos de esta época se ocupan reiteradas veces de este tema y toman disposiciones que los empujan más y más en la dirección de la vida en común [63]. El rango y la propagación del ascetismo son quizá una de las razones de que en comparación con el restante desarrollo de la vida intraeclesial en África del norte, el monacato propiamente dicho apareciera aquí en fecha relativamente tardía. Es cierto que se ha demostrado insostenible la tesis, según la cual el monacato de África del norte debe exclusivamente a san Agustín su origen, su organización básica y su primera expansión [64]. En efecto, el mismo Agustín atestigua que hacia el año 400 existían en Cartago varios monasterios que no pudieron surgir de su personal iniciativa, puesto que en ellos se profesaba, por lo menos por parte de un grupo de monjes, una idea del monacato diametralmente opuesta a la agustiniana [65]. Los rasgos de estos grupos, censurados por Agustín con la mayor severidad, su porte extravagante, su repudio al trabajo manual, la complacencia con que se ostentaban, y sobre todo el subjetivismo y la arbitrariedad de su exposición de la Escritura, revelan influjos mesalianos [66]. También se expresa en térmi-

63. Véase G. FOLLIET, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain*, SA 46 (1961) 25-44. Sobre los acuerdos de los sínodos de Cartago de 349, 390, 397 y del de Hipona de 393, ibid. 31-34.

64. Así, siguiendo a P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine*, en *Miscell. Agostiniana* II, Roma 1931, p. 61-89, especialmente J.M. DEL ESTAL en una serie de artículos en «La Ciudad de Dios» 169-172 (1956-59) y últimamente en StudMon 3 (1961) 123-136.

65. *Retract.* 2, 47: *cum apud Carthaginem monasteria esse coepissent.* A ruegos del obispo Aurelio de Cartago intervino AGUSTÍN con su escrito *De opere monachorum* en la violenta polémica que había surgido acerca de estos monasterios.

66. Cf. G. FOLLIET, *Des moines euchites à Carthage en 400-401*, Stpatr 2 (TU 64, Berlín 1957) 386-399.

nos severos respecto de los monjes itinerantes, los cuales con su porte indigno desacreditaban al entero estado monástico, y en los que pueden descubrirse claramente singularidades orientales [67]. Por consiguiente, si bien no se puede tener a Agustín por «padre» del monacato africano [68], sin embargo hay que reconocerle el mérito de haber dado origen a un monaquismo que llevaba el sello de su espíritu y que por su calidad estaba llamado a ser un importantísimo factor de vida interna de la Iglesia, primeramente en la Iglesia de África del norte y luego, con su influjo continuado, también en el cristianismo occidental.

La regla conventual de san Agustín

Para la modelación de este monacato fue normativa en primera línea la dirección personal de los dos monasterios fundados por Agustín en Hipona, el monasterio de laicos, presidido por él en calidad de presbítero, y el posterior *monasterium clericorum* episcopal, como él mismo lo llama [69]. La intensa investigación dedicada en época reciente al problema de la regla agustiniana ha llevado a la conclusión de que Agustín consignó también por escrito sus ideas sobre la organización de la vida conventual. Un amplio análisis de la tradición manuscrita de todos los textos *ad hoc* ha dado como resultado que el llamado *praeceptum* (anteriormente *regula tertia* o *recepta)* es el único que puede pretender ser tenido por la regla monástica de san Agustín [70], resultado que se ve confirmado por la comparación de este texto con el resto de los escritos de Agustín, especialmente con *De opere monacorum*, cuya marcada afinidad de estilo y fondo es bien comprobable [71].

67. Caracterización del monaquismo itinerante: AGUSTÍN, *De opere monachorum* 28, 36.

68. Tampoco la declaración de Petiliano, según el cual Agustín habría introducido *hoc genus vitae (scl. monasteriorum et monachorum),* puede entenderse en este sentido, cf. B. QUINOT, RevÉAug 13 (1967) 15-24.

69. *Sermo* 355, 2.

70. El resultado está expuesto por L. VERHEIJEN en el tomo I de *La règle de s. Augustin;* ibid. 417-437, la edición crítica del «Praeceptum», una trad. alemana en A. ZUMKELLER, *Mönchtum* (²1968) 333-342. El tomo II de L. VERHEIJEN contiene la historia de la investigación sobre la cuestión de la regla agustiniana; acerca de Verheijen, cf. A. MANRIQUE *Misc. patristica,* Homenaje P.A.C. Vega, El Escorial 1968, 289-328.

71. Véase T.I. VAN BAVEL. «Augustiniana» 9 (1959) 12-17. Un comentario del «Praeceptum» elaborado conjuntamente por éste y por L. VERHEIJEN pondrá todavía más en claro esta afinidad.

Los reparos contra la paternidad literaria de Agustín que se pudieran derivar de la poco lógica sucesión de las ideas o del hecho de que Agustín no menciona este texto en las *Retractationes* — por lo demás, el catálogo de los escritos de Agustín compilado por Posidio es en todo caso incompleto —, pierden fuerza si se admite que dicho texto estaba destinado únicamente al uso interno, no a ser incluido entre las publicaciones. Cierto que todavía está por resolver la cuestión de la fecha de la regla, ya que se pueden aducir razones en favor tanto de un cómputo relativamente temprano (poco antes del 400), como de otro más tardío (hacia 425/426) [72].

La tentativa de resaltar lo específicamente agustiniano en su modo de entender el monaquismo no puede pasar por alto que Agustín sólo llegó a formarse tal idea tras un largo proceso que estaba condicionado por las etapas de su itinerario religioso. Cada una de éstas le dio pie para repensar a fondo su ideal ascético y para realizar bajo formas concretas las convicciones así adquiridas. Las *Confesiones* permiten reconocer claramente que ya el primer contacto de Agustín con el monaquismo en Italia contribuyó a marcar para siempre su concepción de la ascética cristiana. Sin embargo, ya entonces advirtió el mismo Agustín que el anacoretismo en sentido propio no resultaba practicable en su caso personal, aun cuando habla de él con admiración [73]. En la *vita communis* que Agustín fundó en su casa paterna de Tagaste a su regreso de Italia, junto con algunos compañeros de los mismos sentimientos, se percibe ya — al lado de ciertos rasgos comunes a todo cenobitismo, como la separación del mundo y la renuncia al matrimonio — una peculiaridad agustiniana: el alto rango que se asigna a la actividad del espíritu, a la penetración contemplativa de la revelación cristiana. No obstante, todavía no se podrá llamar *monasterium* en sentido pleno a la comunidad de Tagaste, ya que es palmario que no se exige la renuncia a la propiedad personal a todos sus miembros y que estos mismos proceden en su mayoría de la clase ilustrada.

72. En favor de la fecha temprana, además de I. VAN BAVEL y L. VERHEIJEN, especialmente D. SANCHIS, StudMon 4 (1962) 7-33; en favor de una fecha más tardía, últimamente A. SAGE, RevÉAug 14 (1968) 128-132.

73. AGUSTÍN, *De mor. eccl. cath.* 31, 67.

Estas restricciones se ven suprimidas en las dos fundaciones de Agustín en Hipona, en las que trata ahora de realizar el ideal monástico concebido ya definitivamente. Como específicamente agustinianos podrán señalarse los rasgos siguientes de la vida monástica de Hipona: 1) La *vita communis* se concibe como una de las mayores posibilidades de realizar el amor de Dios y del prójimo sobre la base de una *amicitia* entendida en sentido profundamente cristiano, la cual une a todos [74]. 2) La vida de la comunidad viene animada por la atmósfera de una gran amplitud en las relaciones mutuas y con el superior, la cual está determinada por la libertad que procede de la gracia [75]. 3) Por lo que hace a la *lectio*, o sea al estudio religioso en sentido lato, se pide para ella y se le garantiza un puesto que confiere al monasterio agustiniano una característica atención vigilante y una apertura intelectual con respecto a todas las cuestiones que tengan importancia religiosa [76]. 4) El *monasterium clericorum* viene puesto decididamente al servicio del apostolado, con lo cual el monaquismo agustiniano recibe una orientación marcadamente apostólica y queda ligado eficazmente a la *ecclesia* [77].

Este ideal monástico agustiniano siguió influyendo de dos maneras en épocas subsiguientes; primero, directamente en el ámbito de la Iglesia norteafricana en los monasterios que fundaron en estas regiones los discípulos y amigos de Agustín y que dirigieron siguiendo su mismo espíritu; luego indirectamente a través del influjo que la regla agustiniana ejerció sobre otras organizaciones monásticas fuera de África. El biógrafo de Agustín, Posidio, destaca con palabras expresas que él mismo conoce personalmente a unos diez hombres que del *monasterium clericorum* de Hipona

74. *Praeceptum* I 2: *sit vobis anima una et cor unum in deum.* V 2: *ut in omnibus superemineat caritas. Sermo* 356, 8: *caritatis unitas.*

75. *Praeceptum* VIII 1: *observetis haec omnia cum dilectione . . non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.* VII 1: el superior es *pater; plus amari adpetat quam timeri.* IV 9: consideración y comprensión con el que falta. III 1 3 5: cordial solicitud por el enfermo.

76. *Praeceptum* V 9-10: Disposiciones sobre la biblioteca conventual; POSIDIO, *Vita s. Au.* 31; *Enarr. in ps.* 99, 12; la *lectio* es la ocupación de los monjes. Estudio de la Escritura: *Ep.* 21, 3; cf. A. PENNA, *Lo studio della Bibbia nella Spiritualità di s. Agostino*, en *S. Augustinus, Vitae spir. Magister* I, Roma 1958, p. 147-168; A. MANRIQUE, *Los monjes y los estudios*, Poblet 1963, p. 13-39.

77. Véase L.M. VERHEIJEN, *Théologie de la Vie monastique*, París 1961, p. 205ss, A. ZUMKELLER, *Biblische und altchristliche Leitbilder des klösterlichen Lebens im Schrifttum des hl. Augustinus*, «Augustiniana» 18 (1968) 5-21.

fueron llamados al episcopado y fundaron monasterios en sus diócesis [78]. Apenas si se puede dudar que éstos dieron a sus fundaciones la regla de Agustín como norma de vida monástica, y que Agustín siguiera influyendo en ellos con sus contactos personales [79]. Una estimación bien fundada establece que hasta su muerte surgieron en África del norte unos 30 monasterios masculinos, que llevaban más o menos la impronta agustiniana. También las fundaciones que se llevaron a cabo a lo largo del siglo V recurrieron las más de las veces al modelo creado por él [80]. Cesáreo de Arles, como también san Benito, le son deudores en sus nuevas creaciones; la *Regula Monasterii Tarnatensis* del siglo VI es en lo substancial una mera adaptación de la regla agustiniana, cuya utilización se acusa también en la *Regula Pauli et Stephani* y en las primeras organizaciones monásticas hispanas [81].

Así, los resultados más recientes de la investigación revelan que Agustín fue también en este sector de la vida interna de la Iglesia un iniciador cuya capacidad creadora sigue influyendo sin cesar en el futuro.

Corrientes antimonásticas

Un fenómeno que tanto llamaba la atención como era el monacato no pudo menos de despertar inmediatamente el interés de círculos paganos, los cuales, por cierto, no se fijaban en la idea que él mismo tenía de sí, sino que las más de las veces lo enjuiciaban únicamente por razón de sus manifestaciones exteriores y así llegaban con frecuencia a valoraciones acusadamente negativas. El emperador Juliano reconoce que los cristianos optan «en gran número» por esta forma de vida, pero en su desvariada ascesis que los impulsa al desierto o los grava con cadenas y argollas al cuello

78. POSIDIO, *Vita s. Aug.* 11: . . *ferme decem, quos ipse novi, sanctos ac venerabiles viros continentes et doctos beatissimus Augustinus diversis ecclesiis, nonnullis quoque eminentioribus, rogatus dedit, Similiter et ipsi monasteria instituerunt et... fratres ad suscipiendum sacerdotium praestiterunt.*

79. El superior del monasterio de laicos de Hadrametum ruega a Agustín en 427 *in regula monasterii instruere* a sus monjes: AGUSTÍN, *Ep.* 216, 6.

80. J.J. GAVIGAN, o.c. 116-144 ofrece un catálogo de los conventos norteafricanos del siglo V según las fuentes literarias y los hallazgos arqueológicos.

81. Cf. L. VERHEIJEN, *La règle de s. Augustin* II 213-217, con mapa. A. MANRIQUE está preparando un estudio sobre el influjo posterior de la regla de s. Agustín hasta Benito de Aniano.

sólo puede ver la acción de un demonio al que se han sometido voluntariamente [82]. El rétor Libanio les achaca una oscura vivencia viciosa que, según él, se oculta bajo su exterior ascético y les imputa la última responsabilidad de la destrucción de los templos paganos [83]. Análogamente piensa Eunapio de Sardes, que les reprocha sobre todo el culto de los mártires —dice que habrían constituido en dioses a esclavos ejecutados por sus delitos— y hasta los acusa de alta traición, pues en 395 habrían facilitado a Alarico en las Termópilas la irrupción sobre Grecia [84]. El historiador Zósimo formula ya el reproche, lanzando aún muchas veces en lo sucesivo, de que los monjes, con su renuncia al matrimonio, carecen de valor para la sociedad humana, y con el pretexto de querer ayudar a los pobres empobrecían a la humanidad con los dones que mendigaban [85]. Duras palabras de crítica tiene también para el eremitismo el ex prefecto de la ciudad de Roma, Rutilio Namaciano; califica de escándalo el hecho de que poco tiempo antes un joven de familia distinguida renunciara a su matrimonio y «se sepultara vivo» (en la isla de Urgo) [86].

Pero también algunos emperadores cristianos hallaron a veces motivos para formulaciones críticas acerca del comportamiento de algunos monjes y no tuvieron reparo en recurrir a enérgicas medidas legales con ocasión de ciertos excesos. Cuando ciertos monjes del desierto de Nitria participaron en 375 en la revuelta de la población alejandrina, que protestaba contra la designación del obispo arriano Lucio, el emperador Valente los forzó sin consideración al servicio militar y les amenazó con graves penas en caso de negativa [87]. También el emperador Teodosio se quejó reiteradas veces de la actitud tumultuaria de los monjes, que en 387 participaron en la revuelta de Antioquía y se destacaron en la destrucción de la sinagoga de Calínico. El año 390 les prohibió incluso establecerse en las ciudades, y un edicto de sus hijos condenó severamente seis años más tarde su intervención turbulenta en

82. Juliano (emperador), *Ep.* 89*b*.
83. Libanio, *Or.* 2, 32.
84. Eunap., *Vitae sophist. p.*, 472s 476.
85. Zósimo, *Hist. nova* 5, 23.
86. Rutilio Namaciano, *De reditu suo* 429-452 515-526.
87. Véase Jerónimo, *Chron. ad a. 375;* Orosio, *Adv. pag.* 7, 33, 3; Cod. Theod. XII 1, 63.

favor de personas que por sus delitos habían sido condenadas a justas penas [88].

También en el ámbito propiamente intraeclesial se produjeron muchas veces tensiones entre el episcopado y el monaquismo, debido a varias causas. Los obispos debían sentirse preocupados ante el nacimiento de una institución que por de pronto se sustraía al control de la autoridad eclesiástica. Ésta podía hacer notar con razón que a veces se fundaban monasterios que no tenían bien asegurada su existencia; que con frecuencia eran admitidos elementos sospechosos, que tras un examen cuidadoso no habrían sido admitidos; que en no pocas ocasiones se nombraban superiores de monasterios que en modo alguno estaban a la altura de su cometido. Así se explica el empeño del episcopado en incorporar el monaquismo como «estado» a la Iglesia y en asentarlo sobre bases organizadas fijadas por ley eclesiástica, como las que establecían por primera vez las disposiciones del concilio de Calcedonia [89]. También la reivindicación de pertenecer a un estado de rango superior al de los obispos, formulada por lo menos de hecho por algunos monjes, dio lugar a fricciones ocasionales [90]. Finalmente, nueva materia de conflicto surgía por el hecho de que la vida rigurosamente ascética de los monjes actuara como un reproche tácito ante la actitud menos abstinente de algunos obispos, motivo que se deja sentir claramente en los recelos del episcopado galo e hispano frente al monacato de los siglos IV y V.

Donde más fuerte se mostró la corriente antimonástica fue en los círculos cristianos de seglares de los siglos IV y V, en los que asumía la forma de una reacción contra el desbordante entusiasmo monástico de la época. También aquí, la discrepancia entre el nuevo ideal ascético y el estilo corriente de vida de la clase alta en las grandes urbes de la antigüedad tardía se sentía como una censura de la que se buscaba una evasión pasando en cierto modo al ataque. En Antioquía atestigua esta actitud con palabras inequívocas el Crisóstomo, cuando afirma que había allí cristianos que calificaban a los monjes de charlatanes y seductores, que atraían

88. Teodosio frente a Ambrosio: *monachi multa scelera faciunt,* Ambrosio, *Ep.* 41, 27; los edictos imperiales: Cod. Theod. XVI 3, 1; IX 40, 16.
89. Véase antes, p. 506.
90. Cf., por ejemplo, Atanasio, *Ep. ad Dracontium* 10.

a las gentes, las sacaban de su medio habitual y las arrastraban a una vida tétrica en el desierto [91].

En Roma, las damas de las clases superiores que se reunían en comunidades ascéticas, estaban expuestas a las befas mordaces de sus conocidos de otrora. En el sepelio de Blesila, cuya muerte prematura fue atribuida a un ascetismo desmesurado, se produjeron escenas de protesta, en las que se reclamaba que «la canalla monástica» fuese expulsada de la ciudad o arrojada al Tíber [92]. Cuando la distinguida pareja aquitana formada por Paulino y Teresa eligió la vida ascética, predijo san Ambrosio que aquel paso desencadenaría una avalancha de mal humor [93]. También Agustín debió defender en África al monaquismo, algunos de cuyos representantes no dejaban ciertamente de suscitar con su actitud provocativa censuras que todavía más tarde se expresaron también en Cartago [94]. En fin, también en Occidente vino a ser viva, como en Oriente, la resistencia —que nunca se acalló totalmente en los siglos subsiguientes— de padres de familia que se oponían a que sus hijos cambiaran una vida que gozaba de protección en el seno de la familia, para ir a enterrarse en un convento [95].

El humor antimonástico de algunos círculos se expresó finalmente en una discusión a veces de enorme virulencia acerca de la justificación del ideal ascético. Cierto que a estas hostilidades contribuyó a veces una glorificación poco reflexiva y demasiado entusiástica del ideal de la virginidad, que podía interpretarse como una desvaloración del matrimonio cristiano. En Roma, el seglar Elvidio publicó en 382 un escrito que atacaba al modelo de toda virginidad, María, e incluso negaba su virginidad perpetua, invocando para ello a Mt 1, 8; 1, 25; Lc 2, 7; 8, 20. El escrito

91. Véase su escrito de apología «Contra los impugnadores del monacato», con el comentario de A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, París 1959, p. 192-210. También Gregorio Niseno, *De virgin.* 23, 4, se pronuncia críticamente acerca de comportamientos tanto rigoristas como laxos de algunos monjes.

92. Jerónimo, *Ep.* 38, 5; 45, 4; 39, 6: la expresión *genus detestabile monachorum*.

93. Ambrosio, *Ep.* 58, 5.

94. Agustín, en sus escritos *De opere monachorum* y *De moribus ecclesiae catholicae;* todavía en 411 se expresan críticamente las *Consultationes Zachaei et Apollonii* 3, 3. Acerca de África del norte como patria de este escrito, P. Courcelle, RHR 146 (1954) 174-193. Cf. también Salviano, *De gub. mundi* 8, 14, 19.

95. Juan Crisóst., *Contra detrect. vit. mon,* 1, 2; *In Ephes. hom.* 3; Ambrosio, *De virginibus,* passim.

de réplica de Jerónimo, que entonces se hallaba en Roma, tuvo importancia decisiva por razón de su contenido dogmático [96].

Algunos años más tarde se produjo el ataque de Joviniano contra algunas tesis fundamentales de la ascética cristiana; frente a la alta estima que se mostraba al celibato, afirmaba Joviniano que tenían igual valor los estados de virginidad, de viudez y de matrimonio, ya que, decía, sólo la recepción del bautismo determina el rango del cristiano. Combatió la elevada valoración del ayuno con una tesis, según la cual era igualmente meritorio tomar alimentos con acción de gracias a Dios. A la extremadamente rigorosa respuesta de Jerónimo siguió la condenación de Joviniano por un sínodo romano (390), al que se adhirió Ambrosio de Milán [97]. Éste mismo se vio en la precisión de hacer por escrito una defensa del monacato cuando dos miembros del monasterio masculino de Milán abandonaron su estado e hicieron propaganda de las ideas de Joviniano en la vecina Vercelli [98].

Una vez más salió a la palestra Jerónimo cuando el año 406 el presbítero de Galia meridional, Vigilancio, fustigó no sólo el culto de los mártires y de las reliquias, que él consideraba exagerado, sino sobre todo la sobreestimación del ideal monástico entre el pueblo cristiano. ¿Qué sería, preguntaba él, de una cura de almas bien ordenada, quién ganaría para la virtud a los pecadores y a los hijos del mundo, si todos se fueran a los conventos? Ante tales quehaceres, decía, la retirada a la soledad era una deserción más bien que un combate [99].

Esta reacción antimonástica, que no alcanzó gran éxito en cuanto a su principal intención, tuvo sin embargo notables repercusiones positivas. En la medida en que iba dirigida contra excesos realmente existentes en la ascética y en la forma de vida de algunos monjes, contribuyó a eliminarlos y sirvió para prevenir ulteriores

96. Jerónimo, *Adv. Helvidium,* PL 23, 183-206; acerca de Elvidio, cf. G. Jouassard, en *Mélanges Saumier,* Lyón 1944, p. 139-156; P. Antin, *Le monachisme selon s. Jérôme. Théologie de la vie monastique,* París 1961, p. 191-201.

97. Jerónimo, *Adv. Jovinianum,* PL 23, 211-238; también Agustín se pronunció contra Joviniano en sus dos escritos *De bono conjugali* y *De sancta virginitate.* Sobre el sínodo romano, véase Hefele-Leclercq II 78ss. Sobre Ambrosio y Joviniano, cf. F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose* II, Oxford 1935, p. 393-398.

98. Ambrosio, *Ep.* 63, *ad eccl. Vercell.*

99. Jerónimo, *Adv. Vigilantium,* PL 23, 339-352; cf. además *Ep.* 61, *ad Vigilantium.*

desviaciones. La autoridad eclesiástica se vio en la necesidad de encauzar ordenadamente la corriente entusiástica a veces tumultuosa y al fin tuvo la posibilidad de reconocer sin restricciones el monacato en cuanto tal.

XXI. Iglesia y sociedad

BIBLIOGRAFÍA: 1. *General:* S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo,* Roma 1951; M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire,* ed. revis. por P.M. Fraser, 2 vols., Londres 1957; W. Seyfarth, *Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus,* Berlín 1963; A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey* I-IV, Oxford 1964; J. Vogt, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur von 200-500,* Zurich 1965; id., *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschenbild der spätantiken Gesellschaft,* Wiesbaden 1967; J. Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité,* París 1967; J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain,* París ²1971. N. Baynes, *The Early Church and Social Life. A Selected Bibliography,* Londres 1927; L. Polverini, *Società antica e cristianesimo,* en *Problemi di storia della Chiesa, sec.* II-IV, Milán 1970, 13-31 (trabajo de investigación); E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* Tubinga 1912; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus,* Friburgo ²1929; H.-J. Diesner, *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins,* Halle 1954; J. Gaudemet, *L'église dans l'empire Romain, IV^e-V^e siècles,* París 1958; R. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia,* Madrid 1967, amplia colección de textos; P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* Londres 1972 (colec. de artículos).

2. *Matrimonio y familia:* L. Godefroy, *Mariage,* en DThC IX, 2077-2113; H. Leclercq. *Mariage,* en DACL X. 1899-1982 (monumentos); id., *Femme,* ibid. V, 1300-53; id., *Alumni,* ibid. I, 1288-1306 (formación del niño); A. Oepke, *Ehe* (Institution), en RAC IV, 651-666; G. Delling, *Ehebruch, Eheleben, Ehescheidung,* ibid. IV, 666-719; H. Karpp, *Eltern,* ibid. IV, 1206-19; J. Gaudemet, *Familie,* ibid. VII, 336-357; N. Ladomierszky, *S. Augustin docteur du mariage chrétien,* Roma 1942; W.J. Dooley, *Marriage according to. St. Ambrose,* Washington 1948; B. Biondi, *Diritto romano cristiano* III, Milán 1954; F. Delpini, *Divorzio e separazione del conjugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V,* Turín 1956; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain,* París 1958, 514-569; id., *Les transformations de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du cristianisme,* en «Romanitas» 4 (1962) 58-85; V.J. Pospishil, *Divorce and Remarriage,* Nueva York 1967; H. Crouzel, *L'église primitive face au divorce,* París 1971.

3. *El ámbito social.* a) *La Iglesia y la esclavitud:* H. Leclercq, *Esclaves,* en DACL V, 387-398; A.G. Kies, *Gedanken des hl. Augustinus über die Sklaverei,* Viena 1942; B. Biondi, *Diritto romano cristiano* II, Roma 1952, 373-447; W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity,* Philadelphia 1955; F. Michelini, *Schiavitù, religioni antiche e cristianesimo primitivo,* Bari 1963; M.I. Finley (dir.), *Slavery in Classical Antiquity,* Cambridge ²1968 (bibliografía); W.W. Buckland, *Roman Laws of Slavery,* Londres 1970; H. Bellen, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich,* Wiesbaden 1971; J. Vogt, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung,* Wiesbaden ²1972; J. Vogt - N. Brockmeyer, *Bibliogr. zur antiken Sklaverei,* Bochum 1971; J. Schmidt, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique,* París 1973.

b) *Riqueza y pobreza:* R. Pöhlmann, *Gesch. der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt,* 2 vols., Munich ³1925; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum,* Utrecht 1939; H.P. Kohns, *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im spätantiken Rom,* Bonn 1961; A.R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome,* Londres 1968 (hasta el año 250 d. C. más o menos). Las voces *Almosen, Armenpflege, Armut, Barmherzigkeit* en RAC I: *Gastfreundschaft,* ibid. VIII, 1110-23; *Charité,* en DACL III, 598-653; *Hôpitaux, Hospices, Hôtelleries,* ibid. IV, 2748-70; *Libéralité des fidèles,* ibid. IX, 489-497; *Hospitalité,* en DSAM VII, 815-819; G. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit,* reimpr. Darmstadt 1959, 130-236; O. Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Lit.,* Friburgo 1908; W. Liese, *Gesch. der Caritas,* Friburgo 1922; M. Pellegrino, *Salviano di Massiglia,* Roma 1952; S. Giet, *Les idées et l'action sociales de s. Basile,* París 1941; A.T. Geoghegan, *The Attitude towards Labor in Early Christian and Ancient Culture,* Washington 1945; J. Huhn, *Ambrosius von Mailand, ein sozialer Bischof,* Fulda 1946; M. Pellegrino, *S. Giovanni Crisostomo, Richezza e povertà,* Roma 1947; K. Farner, *Christentum und Eigentum bis auf Thomas von Aquin,* Berna 1947; E.F. Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht,* Berlín-Heidelberg 1956; A. Hamman, *Riches et pauvres dans l'église ancienne,* París 1962 (textos); P. Christophe, *L'usage chrétien du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique,* París 1964; W. Schneemelcher, *Der diakonische Dienst in der alten Kirche,* en *Das diakonische Amt der Kirche,* pub. por H. Krimm, Stuttgart ²1965, 61-105; A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale... dans l'antiquité chrétienne,* París 1968.

4. *El ámbito cultural:* P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore,* París ²1948; H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique,* París ²1949; R. Eiswirth, *Hieronymus' Stellung zu Lit. und Kunst,* Wiesbaden 1955; C.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica,* Fondo Cult. Econ., México 1949; H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* Éd. du Seuil, París 1948; trad. cast.: *Historia de la educación en la antigüedad,* Eudeba, Buenos aires 1965; A.H. Arms-

TRONG y R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega,* Herder, Barcelona 1964; O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum,* Gütersloh 1966; A. WIFSTRAND, *Die alte Kirche und die griechische Bildung,* Berna 1967; *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse,* Leyden 1971; H. JÜRGEN, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater,* Stuttgart 1972; W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin,* Wurzburgo 1972; J. BOWEN, *Historia de la educación occidental* I, El mundo antiguo, Oriente próximo y Mediterráneo (2000 a.C. — 1045 d.C.). Herder, Barcelona 1976.

En el proceso de cristianización de la población del imperio romano, que se extendió a lo largo de todo el siglo IV, se vio también confrontada la Iglesia con estructuras sociales, con condiciones económicas, con formas de la vida cultural y hábitos de la vida cotidiana de la sociedad de la antigüedad tardía que exigían una toma de posición bajo diferentes aspectos. En las páginas siguientes mostraremos brevemente acerca de qué sectores relevantes de la vida social de la época se pronunció la Iglesia positiva o negativamente; veremos también hasta qué punto persiguió o logró una transformación, en una palabra, en qué terrenos experimentó alguna modificación la sociedad de la antigüedad tardía, de resultas de la existencia y del influjo del cristianismo.

Matrimonio y familia

Al tratar de formular un juicio sobre la valoración que hizo la Iglesia del matrimonio y de la familia en los siglos IV y V, hay que distinguir entre la predicación de los pastores y de los escritores eclesiásticos, con su orientación preponderantemente parenética y moral, y las disposiciones adoptadas por el derecho canónico sobre esta compleja problemática. En primer lugar hay que tomar nota de que la Iglesia aceptó en gran medida las disposiciones del vigente derecho matrimonial profano, como, por ejemplo, las condiciones requeridas para la válida celebración del matrimonio y sus consecuencias, y luego la posición del cabeza de familia y el derecho hereditario [1]. Cuando algunos escritores eclesiásticos señalan contradicciones entre el estatuto matrimonial cristiano y la legis-

1. R. ORESTANO, *Struttura giuridica del matrimonio romano* I, Milán 1951, 410ss.

lación profana sobre el matrimonio, no pretenden rechazar la entera legislación civil sobre el matrimonio. También las usanzas profanas de la celebración de la boda se conservan con frecuencia entre los cristianos, y por parte de la Iglesia sólo son combatidos aquellos rasgos que implican ideas religiosas paganas o cuyos alborozados y a veces desenfrenados festejos repugnan al sentir cristiano [2].

En cambio, tropezaron con franco repudio por parte cristiana aquellas disposiciones del derecho matrimonial romano que adoptaban un criterio diferente a la hora de enjuiciar el adulterio, según lo cometiera el varón o la mujer. Se consideraba injusta una ley que condenaba y castigaba en todo caso al adulterio de la mujer, mientras que sólo sancionaba el del marido cuando había sido cometido con una mujer casada. Tal derecho fue además desaprobado porque forzaba al marido a separarse, mediante un procedimiento prescrito, de su esposa culpable de adulterio, y le quitaba la posibilidad de perdonarla y de salvar el matrimonio [3].

La Iglesia se puso además en oposición aún más radical con el derecho civil matrimonial con su defensa incondicional del principio de la indisolubilidad del matrimonio y la consiguiente recusación de nuevas nupcias de cristianos divorciados conforme al derecho vigente. Es verdad que de algunas declaraciones de escritores y pastores cristianos se ha querido concluir que la Iglesia había permitido nuevas nupcias del marido (no de la mujer) que se había divorciado por razón del adulterio de su esposa. Sin embargo, de un atento análisis de estos pasajes y de su contexto, junto con el examen de todas las tomas de posición del respectivo escritor tocante a la entera problemática, se deduce claramente que la inmensa mayoría de los teólogos cristianos de la época no aprueba las nuevas nupcias de personas divorciadas [4]. Más de una errada interpretación de textos clásicos de padres de la Iglesia depende del hecho de que éstos aprueban, sí, la separación de los

2. Esto viene subrayado especialmente por el Crisóstomo, véase P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo,* Roma 1970, 256-259.

3. G. DELLING, *Ehebruch,* RAC IV 676s.

4. Este amplio análisis lo ofrece H. CROUZEL. *L'Église primitive face au divorce,* París 1971; aquí p. 11-18, con la bibliografía sobre la cuestión. Sólo el Ambrosiaster, *Comm. in ep. ad Rom.* 7, 3-4, 8-11.15.39-40, se pronuncia clara e inequívocamente sobre la licitud de las segundas nupcias del marido divorciado legalmente.

cónyuges en base a las llamadas cláusulas mateicas (Mt 5, 32; 19, 9), pero no se pronuncian sobre la cuestión de las nuevas nupcias, silencio que en modo alguno significa aprobación. En ocasiones se da también el caso de que cristianos que viven en un segundo matrimonio no reconocido, tras la correspondiente penitencia sean admitidos en la comunidad eclesial y a la recepción de la comunión, pero esta práctica sólo se ha de entender como una medida auxiliar en una situación complicada, no como reconocimiento de la legitimidad de tal matrimonio.

Como última motivación de esta actitud fundamental de la Iglesia se aduce lo propiamente nuevo que implica la concepción cristiana del matrimonio: éste no puede considerarse únicamente como un contrato entre los futuros cónyuges que por ciertas razones se pueda rescindir, sino como una unión basada en disposición divina, que recibe su indisolubilidad de esa realidad superior, que Agustín designa como sacramento y que según él se da en virtud de la participación de los casados en la unión que existe entre Cristo y su Iglesia [5]. Es esta cuestión no pudo la Iglesia modificar en lo esencial el derecho vigente, ni siquiera bajo los emperadores cristianos. Un edicto de Constantino del año 331, que por lo menos restringe los motivos de divorcio, pudo, desde luego, estar influido por criterios cristianos, pero el principio de la disolución del matrimonio por *divortium* (separación de común acuerdo) o *repudium* (tras adulterio de una parte) y las nuevas nupcias entonces posibles no viene afectado por tal edicto. Tampoco fue modificado en la constitución de sus hijos (339), aunque sanciona el adulterio con penas más graves [6]. Los obispos africanos, en un acuerdo sinodal (de 407 ó 416), que insiste con total claridad en la prohibición de nuevas nupcias de los divorciados, sea cual fuere el culpable, exige que se apremie para obtener la promulgación de una ley imperial a este propósito; pero todavía el año 449 una disposición del Estado no suprime el principio de la disolución por *repudium*, sino que sólo dificulta una vez más «en interés del hijo» el divorcio, con lo cual equipara jurídicamente al marido y a la mujer [7]. Así pues, el «giro constantiniano» no aportó en este punto un giro decisivo para la Iglesia.

5. AGUSTÍN, *De bono coni.* 7-8, 6-7; *De nupt. et concup.* 1, 10. 17. 21.

6. Cod. Theod. 3, 16, 1, cf. sobre esto y sobre las posteriores leyes imperiales F. DELPINI, *Divorzio e separazione dei conjugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V*, Turín 1956.

La propaganda entusiástica, antes descrita, de algunos escritores ascéticos en favor del ideal de la virginidad (cap. XVIII) dio lugar a una reacción entre cristianos que con ello veían injustamente postergado el valor propio del matrimonio cristiano. Esto indujo a algunos padres de la Iglesia a puntualizar y motivar más profundamente su concepción del matrimonio, y así sobre todo el Crisóstomo y Agustín ponen en claro que el rango más elevado que se reivindica para la virginidad en modo alguno debe entenderse como una devaluación del matrimonio [8].

San Ambrosio estimó necesario deshacer los reparos que se hacían valer en favor del Estado contra la propaganda eclesiástica del ideal de la virginidad, reparos que se fundaban en las posibles repercusiones demográficas negativas [9]. La Iglesia no tenía nada que oponer contra disposiciones del derecho civil matrimonial que prohibían el matrimonio en determinados casos, por ejemplo, cuando se trataba del matrimonio entre parientes próximos. Además, dictó por su parte nuevos impedimentos matrimoniales, que resultaban de su concepción de la unión conyugal entre cristianos y aquí también podía influenciar la legislación civil. Así en el siglo IV fueron en aumento las prohibiciones de matrimonios entre cristianos por un lado y paganos o judíos por otro, aun cuando tales matrimonios acarreaban a veces ventajas misioneras: recordemos, por ejemplo, a las damas de la alta clase romana. Los numerosos acuerdos de los sínodos de la época, pese a su prohibición, no consideraron nulos tales matrimonios, sino que se limitaron a imponer penitencias canónicas a los padres o a los cónyuges [10]. El derecho civil fue más allá de la concepción de la Iglesia, en cuanto que prohibió los matrimonios entre cristianos y judíos y proscribió las infracciones con pena de

7. Canon de los obispos africanos en Mansi III 799 y 1163; Cod. Just. 5, 17, 8 (del año 449).

8. Sobre el Crisóstomo, véase J. DUMORTIER, «Lettres d'humanité» 6 (1947) 102-166; TH. ZISSIS, «Kleronomia» 1 (1969) 285-310; P. RENTINCK, o.c. 251-280. Sobre Agustín, N. LADOMIERSZKY, *S. Augustin, docteur du mariage chrétien*, Roma 1942. JERÓNIMO, *Ep.* 49 puntualiza su idea expresada en *Adv. Jovinianum.*

9. AMBROSIO, *De virg.* 7, 35-37; AGUSTÍN, *De s. virgin.* 13; JERÓNIMO, *Ep.* 123, 14.

10. *Conc. Illib.*, can. 15-17, *Conc. Arel.* (314), can. 11; *Conc. Hippon.* (393), can. 12; *Conc. Carthag.* (397), can. 12; *Conc. Laod.*, can 10 31; *Conc. Chalc.*, can. 14.

muerte o con las mismas sanciones dictadas contra el adulterio [11].

Mientras que el derecho romano recusaba todo valor jurídico al matrimonio entre esclavos, la Iglesia lo consideró válido, aunque hubo de tener en cuenta los derechos de que gozaban los dueños de los esclavos. Quizá haya que atribuir a influjo de la Iglesia el que una ley de Constantino prohibiera al amo de esclavos disgregar a familias de esclavos mediante división de sus posesiones [12]. Si los esclavos no pertenecían al mismo señor, la Iglesia hacía depender el reconocimiento de tal matrimonio del consentimiento de ambos señores. El verdadero problema era aquí el matrimonio entre esclavos y libres, que estaba prohibido por el derecho profano. La Iglesia podía y quería reconocer por su cuenta tales matrimonios, pero exigió la manumisión del esclavo antes de la celebración del matrimonio, de modo que en realidad tales matrimonios dependían del arbitrio del dueño del esclavo [13].

La Iglesia modificó además el sentido y la extensión de los derechos que la *patria potestas* daba al padre tocante al matrimonio de sus hijos. Quería que no se considerase tanto como derecho, sino más bien como solicitud por el hijo. En este punto reconoció también el derecho de intervención de la madre y por último dejó en libertad al hijo para recusar al cónyuge designado por el padre [14].

Finalmente, la Iglesia dio una nueva dimensión a la relación entre los esposos, con lo cual fundamentó la vida conyugal sobre bases incomparables más profundas. Esta relación debe estimarse en principio conforme al modelo de la unión existente entre Cristo y su Iglesia. Conforme a esto su fundamento es el amor, la *caritas coniugalis*, que conoce perfectamente un orden jerárquico de la vida conyugal y familiar, pero que suprime toda desigualdad legal en una comunidad de vida espiritual y religiosa [15]. Esta *caritas*, aun reconociendo por principio al esposo

11. Cod. Theod. 16, 8, 6 (339), 3, 7, 2 (388). 12. Cod. Theod. 2, 25, 1 (325).

13. Sobre el matrimonio de esclavos cristianos, véase R. ORESTANO (nota 1) I 420ss.

14. AGUSTÍN, *Ep.* 254 (sobre el papel de la madre); AMBROSIO, *De virg.* 1, 9, 56; 10, 58; *De virginit.* 5, 25. Algunos padres sostienen en todo caso el derecho ilimitado del padre.

15. AMBROSIO, *Exaem.* 5, 7, 18; AGUSTÍN, *De bono coni.* 7; *C. Faust.* 19, 26; 23, 8; *Sermo* 51, 13; JERÓNIMO, *Ep.* 77, 10; CRISÓST., *In Gen. hom.* 45, 2; *In ep. I ad Cor. hom.* 19, 1; 26, 8; *In ep. ad Eph. hom.* 20, 2.

el papel dirigente, le sustrae sin embargo la dureza del *dominus* y *gubernator praepotens* del derecho romano en el matrimonio, hace de la *reverentia mulieris* una subordinación al marido aceptada voluntariamente, que ahora no se motiva ya con la desigualdad de los sexos, sino con la posición y el papel de la mujer en la vida familiar [16]. Tal igualdad entre los esposos obliga a igual fidelidad, por lo cual enjuicia con igual severidad las faltas contra ésta y hasta en el fondo estima incluso más grave el adulterio del marido, que como cabeza de la familia está obligado a un comportamiento ejemplar [17].

Cuando los escritores y pastores cristianos de la época ensalzan en su predicación como virtudes de la mujer la *pudicitia* y *castitas coniugalis*, resaltan como modelos las figuras de Susana y de María y caracterizan como su excelente quehacer la solicitud por el esposo y por los hijos, todos estos hechos son avances positivos, sobre todo en atención a diversos rasgos de la vida social de entonces; difícilmente puede verse aquí una actitud antiemancipatoria de la Iglesia, aun cuando la realidad quedara constantemente por debajo del ideal proclamado.

También la relación entre padres e hijos experimentó bajo el influjo del cristianismo una modificación, cuyas repercusiones en la sociedad de la antigüedad tardía se han hecho perceptibles con toda claridad. También la Iglesia reconoce a la autoridad paterna el papel principal frente al hijo, aunque atenúa su carácter absoluto, pues la valora más como deber que como derecho, suaviza la *patria potestas* en sentido de *paterna pietas*, y sobre todo trata de otorgar a la madre mayor influjo en la educación del hijo [18]. Se acumulan las exhortaciones a los padres, recomendándoles ser para sus hijos educadores comprensivos y modelo en la vida [19]. La autoridad paterna tiene sus límites allí

16. BASILIO, *Hom. in ps.* 1,3; AMBROSIO, *Exaem.* 5, 7, 19; sobre Agustín, cf. también F.-J. THONNARD, *La morale conjugale selon s. Augustin*, RevÉAug 15 (1969) 113-131; aquí 127ss.

17. AGUSTÍN, *De conjug. adult.* 2, 7.

18. H. KARPP, *Eltern*, RAC IV 1206-19, M. ROBERTI, *Patria potestas e paterna pietas* en «Studi Albertoni» I (1935) 257-270; R. LAPRAT, *Le rôle de la mater familias romaine d'après s. Augustin*, RMA 1 (1945) 129-148.

19. BASILIO, *Moral.* 76, 2; *Exaem. hom.* 9, 4; GREG. NACIANCENO, *Or.* 7, 5; *Const. Apost.* 4, 11. Sobre el Crisóstomo, J. DUMORTIER, RechSciences humaines 15 (1947) 222-238.

donde se pretende privar al hijo de la libre opción por la fe cristiana o forzar a la hija a ingresar en el claustro por consideraciones materiales [20]. Los padres que descuidan su deber de sustentar a sus hijos deben ser sancionados con penas eclesiásticas, como también se hace presente a los hijos el deber de atender a sus padres si se hallan en necesidad [21].

Hasta qué punto estaba justificada la insistencia de la Iglesia en la solicitud por el hijo lo muestran algunos rasgos sombríos en la vida de la sociedad de la baja antigüedad. San Agustín sabe de padres que renuncian a procrear más de uno a tres hijos porque no quieren obligarlos a tener un día que pedir limosna [22]. Ya el sínodo de Elvira excluye a perpetuidad de la comunión de la Iglesia a «las madres u otros deudos» que con vistas al lucro exponen a sus hijos a la prostitución [23]. La práctica existente en clases pobres, de vender a sus hijos y de privarlos así las más de las veces de su libertad, viene condenada abiertamente por la Iglesia, aunque perdura tenazmente, puesto que las leyes imperiales deben todavía prohibirla en 391 y 451 [24].

El abandono de los niños («expósitos»), sumamente propagado en la antigüedad, tropezó ya en fecha temprana con la severa reprobación de la Iglesia, que veía en ello una consecuencia bárbara de la *patria potestas* [25]. Los escritores eclesiásticos combaten en primer lugar las causas de esta mala costumbre, que según ellos no se debe en primera línea a estrecheces económicas, sino a la postura utilitarista del cabeza de familia, que no quiere tener que repartir sus bienes entre un grupo numeroso de hijos. Pero todavía deploran más la suerte de los expósitos, los cuales, dicen, caso que se liberen de la muerte, las más de las veces están condenados a llevar una vida de esclavos, de mancebos de pederastas o de prostitutas [26].

Una ley de Constantino del año 331 impone una primera res-

20. Basilio, *Ep.* 276; 119, 18; Jerónimo, *Ep.* 54, 3.
21. *Conc. Grangr.*, c. 15 y 16; Ambrosio, *Ex. ev. Luc.* 8, 73; Agustín, *In Joh. tr.* 30.
22. Agustín, *Sermo* 57, 2.
23. *Conc. Illib.*, can. 12.
24. Basilio, *Hom.* 6, 4; *In ps.* 14, 2, 4; Ambrosio, *De Nab.* 5, 24; *De Tob.* 8; Cod. Theod. 3, 3, 1; *Nov. Val.* (III) 33. Constantino había permitido todavía la venta de niños en casos de necesidad: Cod. Just. 4, 43, 2.
25. Justin., *Apol.* 27; Min. Fel., *Oct.* 31; Tertuliano, *Ad nat.* 1, 15.
26. Lact., *Div. Inst.* 6, 20.

tricción de esta práctica, en cuanto que deniega al padre del niño el derecho a reclamar más tarde a los padres putativos la devolución del expósito, pero la práctica misma sigue siendo tolerada y sólo bajo Valentiniano I es sancionada con ciertas penas bajo el influjo de la Iglesia [27]. Basilio, Ambrosio y Agustín muestran claramente que incluso en su tiempo se tropieza muchas veces con ella; Agustín refiere que las *virgines sacrae* recogen con frecuencia a tales niños y los llevan a bautizar [28]. El año 412, el emperador Honorio debe volver todavía a subrayar la criminalidad del abandono de los niños [29]. Los acuerdos de dos sínodos galos exigen que quien acoja a un expósito lo comunique a la Iglesia, la cual cuidará de que tras un plazo de espera de diez días sea entregado definitivamente el niño a los padres de adopción [30]. Son, por tanto, los cristianos particulares los que acogen a tales niños, actitud de caridad cristiana que viene aprobada y fomentada por la Iglesia. Numerosas inscripciones funerarias cristianas dan a entender la excelente relación que había ligado en vida a los padres putativos y al *alumnus* (ὁ θρεπτός) [31]. Bajo el emperador Anastasio (491-518) existen en Oriente orfanatos (ὀρφανοτροφεῖα) dirigidos por la Iglesia, y una ley del emperador Justiniano I habla por primera vez de asilos eclesiásticos que acogen especialmente y educan a niños expósitos (βρεφοτροφεῖα), los cuales surgieron por tanto a más tardar en la segunda mitad del siglo V [32]. El Estado en cuanto tal no desarrolló en este punto iniciativas propias, sino que las confió, como también en otros casos, a la cáritas de la Iglesia.

También en la cuestión de la adopción se impone una práctica influenciada por el cristianismo. Mientras que según el derecho romano es una vez más incumbencia de la patria potestad, pero las más de las veces está condicionada por intereses económicos, pues se busca un substituto del heredero difunto o no habido,

27. Cod. Theod. 5, 9, 1 (331); Cod. Just. 8, 51, 2 (374).
28. Basilio, *Ep.* 199, 33; Ambrosio, *Exaem.* 8, 6; Agustín, *De nupt. et concup.* 1, 15, 17; *Ep.* 98, 6.
29. Cod. Theod. 5, 7, 2 (412). Sólo Justiniano I, en 529, reglamenta definitivamente la situación jurídica del expósito, que en principio debe ser «libre» y no puede ser convertido en esclavo o *colonus:* Cod. Just. 8, 51, 3.
30. *Conc. Vasense* (Vaison), can. 9 y 10 (442); *Conc. Arel.* II, can. 51.
31. Ejemplos en H. Leclercq, *Alumni*, DACL I 1295-1301.
32. Cod. Just. 1, 2, 17. 22.

ahora también la mujer obtiene el derecho de adopción, la acogida de un niño como hijo se enfoca primariamente como asistencia al niño huérfano y viene recomendada por la Iglesia como obra de misericordia [33].

La Iglesia, como ya la medicina de la antigüedad, combatió con el mayor empeño y sancionó con graves penas eclesiásticas el aborto, que había alcanzado gran propagación al final de la república romana y a todo lo largo del imperio [34]. Agustín se vio enfrentado con una dificultad teorética, puesto que no se podía fijar con certeza el momento de la animación del feto como ser humano, aunque es absolutamente claro su repudio sistemático de la interrupción de la gestación en cualquier tiempo. Como ya antes Tertuliano, y de acuerdo con los principios médicos de aquella época, admitía la práctica de la embriotomía por el médico cuando era ésta la única posibilidad de salvar la vida de la madre [35].

Cuando los emperadores Severo y Antonino imponían penas al aborto por una mujer casada, considerado como *crimen extraordinarium*, lo razonaban diciendo que ésta privaba a su marido de su hijo; en cambio, gozaba de inmunidad la prostituta que practicaba el aborto. Los escritores eclesiásticos ven en el aborto un doble homicidio, el suicidio de la madre que practica el aborto, cuyo acto tiene con frecuencia consecuencias mortales para ella misma, y el homicidio cometido con el niño nonato [36]. La legislación sinodal de la Iglesia se ocupó desde comienzos del siglo IV con esta cuestión y defendió intrépidamente el derecho a la vida del niño no nacido [37]. Apenas si se puede dudar de los efectos positivos que tuvo la constante llamada a la conciencia de los cristianos en esta materia por la Iglesia.

Menos numerosos y aprovechables son los testimonios de

33. RAC I 102s; *Const. Apost.* 4, 1-2.

34. F. J. DÖLGER, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, JbAC 4 (1934) 1-61 280-282; luego J.H. WASZINK, *Abtreibung*, RAC I 56-60.

35. AGUSTÍN, *Enchir.* 23, 85s; *Quaest. de Exodo* 80; *De nupt. et concup.* 1, 15; *C. Faust.* 15, 7; *De mor. eccl. cath.* 2, 18, 65; *Sermo* 10, 5; 267, 3.

36. *Const. Apost.* 7, 3, 2; BASILIO, *Ep.* 118, 2.8; 186, 2; 199, 3; 217, 52; CRISÓSTOMO, *In ep. ad Rom. hom.* 24, 4; *In Mt hom.* 28, 5; AMBROSIO, *Exaem.* 5, 58; JERÓNIMO, *Ep.* 22, 13; 121, 4.5.

37. *Conc. Illib.*, can. 63 y 68; *Conc. Ancyr.*, can. 21; *Conc. Ilerd.*, can. 2 (546).

las fuentes sobre la situación del hijo natural, que en Grecia y en Roma era muy desfavorable y, a lo que se ve, tampoco pudo ser muy influenciada por la Iglesia. Agustín no estima autorizados para heredar a los hijos nacidos de incesto, mientras que Jerónimo se opone a que el hijo natural haya de pagar por las culpas de sus padres [38].

Desgraciadamente, en las fuentes de la época no se hallan descripciones circuntanciales de la vida conyugal y familiar de todos los días, y así tampoco se pueden determinar las repercusiones de ésta en la sociedad de entonces [39]. El Crisóstomo traza a veces la imagen ideal de la vida de familia cristiana, que según una comparación preferida por él debe manifestarse como «Iglesia en pequeño». Según esto, una atmósfera religiosa une a padres, hijos y servidumbre en una comunidad en el Espíritu Santo, que está marcada por la paz y armonía. Al padre de familia incumbe el deber de instruir en la fe a la esposa, a los hijos y a los esclavos, de leer con ellos la Sagrada Escritura y de cuidar de la oración en común [40]. Cierto que no faltaron familias que trataron de vivir conforme a este ideal, como se desprende especialmente de inscripciones y monumentos o de las relaciones, quizá algo idealizantes, de los tres capadocios sobre sus propias familias [41], aunque no es posible pronunciarse con seguridad sobre la extensión de su irradiación.

El sector social

La reforma del imperio, cuyas bases fueron sentadas por el emperador Diocleciano y que fue consumada por Constantino I, tuvo consecuencias de gran envergadura para la estructura social del imperio. En la monarquía absoluta implantada por ellos se concentraba toda la autoridad política en la persona del emperador, que para su ejercicio disponía de una administración im-

38. AGUSTÍN, *Quast. sup. levit.* 76.

39. GAUDEMET, *La transformation de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du christianisme*, «Romanitas» 5 (1962) 58-85.

40. Citas en P. RENTINCK, o.c. 277-280.

41. DACL II 1015-54; V 1099-1102 1853-1856; GREG. NACIANCENO, *Or.* 18, 8; 43, 12; BASILIO, *Ep.* 223, 3; GREG. NISENO, *Vita Macr.*, passim; cf. también SALVIANO, *Ep.* 4, 11-14.

perial central rigurosamente organizada, la cual a su vez tenía necesidad de una burocracia notablemente ampliada, así como de un extenso aparato de control [42]. La autoridad así concentrada por un lado, creó nuevas dependencias por el otro. Una de sus repercusiones más inmediatas se hizo sentir en el sistema fiscal, que debían proporcionar los recursos enormemente elevados con que poder pagar a los funcionarios y mantener al ejército. Los impuestos recaudados sin piedad afectaban con especial dureza a las pequeñas manufacturas, así como a los agricultores y a los pequeños colonos, tanto más cuanto que una constante elevación de los precios suponía un gravamen adicional [43].

A fin de evadirse de aquella situación de presión, muchos de los últimamente mencionados se pusieron como *coloni,* con bienes y familia, bajo la protección de un latifundista; pero esto, en realidad, no hacía sino trocar su anterior «libertad» por una dependencia todavía más dura. En efecto, una ley de Constantino (332) los ligó a perpetuidad a ellos y a sus descendientes a la gleba de su nuevo señor, y leyes ulteriores redujeron su *status* de libres a simple teoría. Juntamente con las posesiones del Estado, un elevado porcentaje de la tierra cultivada estaba en manos de una clase superior pequeña en número, que explotaba sin consideración sus privilegios económicos, incluso para el establecimiento de los precios, y de resultas de su poder se hallaba también en condiciones de repeler tentativas de un control más severo de parte de la burocracia provincial [44]. Los decuriones, titulares de un cargo originariamente honorífico en la administración de las ciudades, ahora no sólo debían responder con sus bienes de la prestación tributaria de estas ciudades, sino que además fueron vinculados, a una con sus herederos, a este cargo por la fuerza de la ley [45].

A una presión todavía más rigurosa fueron sometidos los trabajadores en las fábricas del Estado (talleres de tejidos e hilaturas, de acuñación de monedas, fábricas de armas, las grandes panaderías de las capitales), caso que no fueran ya esclavos, así

42. Sobre forma de gobierno y burocracia, véase A.H.M. JONES, o.c. I 321-410.

43. Sobre el sistema fiscal, ibid. 448-469.

44. Ley de 332 Cod. Theod. 5, 17, 1. Sobre el colonato, P. PALASSE, *Orient et Occident, à propos du colonat romain au Bas-Empire,* Lyón 1950.

45. Véase A.H.M. JONES II 737-757, y W. SCHUBERT, ZSavRGrom 86 (1969) 287-333.

como las personas que pertenecían a determinadas profesiones (comerciantes, propietarios de empresas menores de transportes y otros). Sus *collegia,* en que estaban reunidos por profesiones, fueron transformados en una especie de gremios forzosos, a cuyos miembros fue prohibido cualquier cambio de profesión, las más de las veces incluso el cambio de puesto de trabajo, y ni siquiera se les permitía ingresar en el ejército. Con ello quedaba suprimida prácticamente la posibilidad de ascenso social, así como de toda movilidad en el entramado de la sociedad. La remuneración del trabajo consistía, como en el caso de los esclavos, en sustento y habitación, más un exiguo salario en efectivo. La tentativa de evadirse de tal situación por medio de la fuga venía sancionada con severos castigos, que afectaban especialmente a quienes ofrecían refugio a algún fugitivo. Se osaba incluso la huida a través de la frontera, como lo muestran las amargas palabras de Salviano, según el cual muchos buscaban entonces la *humanitas* romana entre los bárbaros porque ya no podían soportar la bárbara inhumanidad de la patria [46]. El Estado trataba de remediar la creciente falta de mano de obra, colocando en sus fábricas a condenados por los tribunales y a vagabundos. La serie de leyes que se sucedían con rapidez muestra en primer lugar hasta qué punto el Estado se veía ya en aquel tiempo desbordado por los problemas económicos, y su contenido revela también una actitud profundamente inhumana para con la gran masa de los socialmente débiles. Así, el contraste no liquidado entre los *potentiores* y los *humiliores* vino a convertirse en un importante factor en el proceso de disolución del imperio romano de Occidente. ¿Qué postura adoptó la Iglesia en tal situación?

a) Los poderosos y los dependientes

Ni la monarquía absoluta del bajo imperio romano ni su organización económica, ni tampoco las estructuras fundamentales de la sociedad de entonces fueron discutidas sistemáticamente por la Iglesia. Cierto que ésta veía las durezas y las injusticias

46. SALVIANO, *De gub. dei* 5, 21. Véase N. CHARBONNEL, *La condition des ouvriers dans les ateliers impériaux aux IV^e et V^e siècles* en *Aspects de l'Empire Romain,* París 1964, 61-93; 88-92: tabla de las leyes.

que entrañaba el conjunto de aquellas condiciones, las sintió también como tales, pero las enjuició como consecuencias del pecado, que en cuanto tales debían ser soportadas. Ni se planteó la modificación de las organizaciones existentes, por ejemplo por la vía de la violencia, ni la aprobó. Esta postura fundamental aparece especialmente clara tanto en el enjuiciamiento de la esclavitud de la antigüedad, como en su comportamiento práctico con los que estaban sujetos a ella. Según san Agustín, la esclavitud contradice sin género de duda a la voluntad de Dios, que creó al hombre libre; sin embargo, la injusticia y la violencia han causado la desigualdad entre los hombres, así como el pecado ha hecho al hombre incluso como ser individual, lo cual es todavía más grave, esclavo de su propia pasión. Esta doble forma de esclavitud perdurará hasta el fin de los tiempos, «hasta que cese la maldad y sea desposeído todo dominio y poder humano y Dios sea todo en todas las cosas» [47]. Cuandoquiera que los padres de la Iglesia hablan de la suerte de los esclavos, aun fustigando con duras palabras su tratamiento inhumano, no exigen la eliminación de la esclavitud por ley ni por revolución [48]. La consideran en cierto modo como parte integrante y necesaria de la organización económica de entonces o como una forma de propiedad, por lo cual respetan también en conjunto las disposiciones vigentes del derecho civil relativas a los esclavos. La Iglesia misma toma esclavos a su servicio y en su propiedad cuando le vienen trasferidos por legados y, si se da el caso, defiende este derecho suyo de propiedad sobre ellos.

Al mismo tiempo, sin embargo, intervino con tanta decisión y universalidad para lograr que fuese aliviada la suerte de los esclavos, como no lo hizo ninguna otra institución ni ningún otro grupo social del mundo. Cuando el señor y el esclavo eran cristianos, podía por lo menos la Iglesia aflojar en gran manera la relación de dominio entre ambos mediante su proclamación de que ante Dios no había distinciones sociales, pues todos los bautizados eran hermanos, hijos del mismo padre celestial, al que oran

47. AGUSTÍN, *De civ. dei* 19, 15; GREG. NISENO, *In Eccl hom.* 4; CRISÓSTOMO, *In Gen. hom.* 4; *De Lazaro hom.* 6, 7-8.

48. *Conc. Gangr.*, can. 3; AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 124, 7-8. Tampoco SALVIANO, *De gub. dei* 43, 6, que atribuye la culpa de los desafueros de los esclavos más bien al mal trato que les dan sus señores, incita a la rebelión.

emperadores y mendigos, esclavos y señores [49]. Así pues, en el culto no se separa a los esclavos de los libres, el matrimonio de los esclavos es tenido por válido, los esclavos tienen acceso a los cargos de la Iglesia si su dueño consiente en ello o incluso le otorga la libertad.

La predicación cristiana exige constantemente que esta apreciación de los esclavos tenga su correspondencia en el trato que se les da en una familia cristiana. Esto implica no sólo vestidos y alimentos, omisión de toda crueldad aun en el castigo de un esclavo culpable, sino positiva bondad y suavidad, pero sobre todo la solicitud por su bien religioso, instrucción en la fe por los señores, participación en la oración en común de la familia [50].

Al influjo de la Iglesia se debe el que a partir del siglo IV tuviera una amplia expansión la manumisión de esclavos. Dado que la Iglesia estimaba legítima la posesión de esclavos, tenía que limitarse a recomendar su emancipación, lo hizo con la mayor insistencia e incluso rescató a esclavos con sus propios medios.

Sin embargo, no siempre el esclavo juzgaba la libertad como un fin apetecible, puesto que ésta no le proporcianaba sin más seguridad social. Por esta razón el Crisóstomo aconseja que antes de manumitir a esclavos se les haga aprender un oficio que les garantice su sustento [51]. En este contexto se explica el hecho de que parte de los esclavos se pronunciaron contra su manumisión cuando Melania la Joven y su esposo Poniano al consagrarse al ascetismo dieron libertad a algunos millares de esclavos de sus posesiones que, sin embargo, prefirieron permanecer al servicio de alguno de sus parientes [52].

A esta intervención de la Iglesia en favor de la voluntaria

49. Remite constantemente a la carta a Filemón; cf. CIRILO JEROSOLIM., *Cat.* 15, 23; GREG. NACIANCENO, *Or.* 7, 23; 40, 18; CRISÓT., *In ep. ad Philem.* (entero); *In ep. I ad Cor. hom.* 19, 4; *In ep. ad Eph. hom.* 22 (toda); *In ep. ad Hebr. hom.* 25, 3; LACT., *Div. Inst.* 5, 14 ; AGUSTÍN, *Ep.* 23, 1; *Enarr. in ps.* 32, 2, 29; *Sermo* 58, 2; 59, 2; 211. Sobre el concepto de «fraternidad» en la alta patrística, véase J. RATZINGER, *Fraternité*, DSAM 5, 1151-55, con bibliogr. 1166s.

50. *Const. Apost.* 4, 6, 4; CRISÓST., *In ep. ad Eph. hom.* 22; *Conc. Illib.*, can. 5; AMBROSIO, *Ep.* 2, 31; AGUSTÍN, *De civ. dei.* 14, 14-15; *Expos. ep. ad Gal.* 64; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 36-3; PEDRO CRISÓL., *Sermo* 26.

51. *Const. Apost.* 4, 9; CRISÓST., *In ep. I ad Cor. hom.* 40, 5; AGUSTÍN, *Sermo* 31, 6; 356, 3.7.

52. GERONCIO, *Vita s. Melan.* 10, y PALADIO, *Hist. Laus.* 61, 52; PAULINO DE NOLA, *Carm.* 21, 251-263.

liberación de los esclavos se debe sin duda el que el emperador Constantino otorgara en 331 a la Iglesia el derecho de proceder con un acto especial dentro de la casa de Dios a la manumisión de esclavos con todas las consecuencias jurídicas que estaban vinculadas a la manumisión de derecho civil. En la celebración de esta *manumissio in ecclesia* el señor presentaba su esclavo al obispo, y en presencia de la comunidad se leía el *libellus*, el documento de manumisión, se solicitaba del obispo su ratificación y luego se rompían las *tabulae* que contenían los documentos del anterior acto de compra o relativos al *status* de esclavo del que iba a ser manumitido [53]. Esta forma de manumisión eclesiástica se impuso, a lo que parece, en la Iglesia entera durante un período bastante largo de tiempo [54] y finalmente fue incluida entre las leyes de los borgoñones y visigodos vigentes para la población romana.

Otra posibilidad de interesarse por los esclavos y prestarles auxilio se ofreció a la Iglesia cuando el derecho de asilo [55] de la antigüedad pasó también a los templos cristianos, con lo cual quedaban bajo la especial protección de una iglesia los esclavos que se refugiaban en ella. Ahora bien, dado que las más de las veces, el dueño del esclavo hacía valer su derecho de propiedad, no eran raros los conflictos en tales casos, y así las leyes civiles trataron de delimitar con más precisión el derecho de asilo para los esclavos. Una ley del año 398 parece haber dispuesto en general que fuesen restituidos a su prístino estado, mediante cooperación de la Iglesia, los esclavos que se habían refugiado en una iglesia buscando su protección. Más tarde (432) se ordena que pasado un día sea entregado un esclavo que sin armas se hubiese refugiado en una iglesia, supuesto que su señor le garantice la inmunidad «en honor del lugar en que había buscado refugio» [56]. En todo caso, no se reconoció a la Iglesia el derecho de vender

53. Ley de Constantino: Cod. Theod. 4, 7, 1 (al obispo Osio de Córdoba); descripción de una *manumissio in ecclesia*, en AGUSTÍN, *Sermo* 21, 6; formulario de un libelo de emancipación en ENODIO, *Opusc.* 8. Sobre el tema en general F. FABBRINI, *La manumissio in ecclesia*, Milán 1965.

54. En África se vacila en un principio: *Cod. eccl. afr.*, can. 64 y 82; en las Galias el sínodo de Orange, can. 7 (441) y el llamado segundo sínodo de Arles, can. 33 y 34 exigen su reconocimiento.

55. L. WENGER, *Asylrecht*, RAC I 836-844.

56. Cod. Theod. 9, 45, 3 (398); 9, 45, 5 (432).

a otro señor al esclavo fugitivo. El sínodo de Orange (441) sancionó con penas eclesiásticas a aquel que para compensarse de sus esclavos fugados se apropiara por la fuerza de otros esclavos de la Iglesia [57].

También la fuga de un esclavo a un monasterio fue tema de larga discusión entre el Estado y la Iglesia [58]. En efecto, el Estado no podía, por razones económicas, tolerar la fuga en masa de esclavos a los monasterios, mientras que el monacato no podía tampoco, o no quería rechazar a esclavos que tuvieran motivos irreprochables para ingresar en el claustro. La Iglesia, sin embargo, censuró severamente a la secta de los eustacianos que excitaba a los esclavos a la rebelión contra sus señores, y Basilio sólo quería aceptar a un esclavo en el monasterio cuando su señor le obligaba a pecar. Que la obediencia del esclavo a su señor tenga aquí un límite lo subrayan también Jerónimo y Cirilo de Alejandría [59]. Finalmente, los emperadores Arcadio y Honorio otorgaron a los esclavos la libertad y la protección de la Iglesia si abandonaban a sus señores donatistas, pues allí se veían obligados a rebautizarse [60]. El Estado y la Iglesia se pusieron por fin de acuerdo en el concilio de Calcedonia en el sentido de que los esclavos sólo podrían abrazar el monacato con expreso consentimiento de su señor, que debía ser presentado por escrito [61].

Mucho menor éxito lograron los empeños de la Iglesia por contener el abuso del poder de que se hacían culpables los potentes, los altos funcionarios y los poseedores de grandes bienes —que con frecuencia eran los mismos círculos de personas—, en el período tardío del imperio. Agustín declara sin ambages que muchos latifundistas del norte de África habían adquirido sus riquezas con fraude y rapiña. Dice que el refrán «Si tienes algo, eres algo» era la divisa de aquellos bandidos, de los opresores de los pequeños, de aquellos que se apropian con violencia de los bienes ajenos y niegan haber recibido lo que les ha sido confiado. Muchos senadores cristianos de África del

57. *Conc. Araus.*, can. 5 (6).

58. Cf. H. BELLEN, o.c. 78-92.

59. *Conc. Gangr.*, can. 3; BASILIO, *Reg. fus. tract.* 11; JERÓNIMO, *In ep. ad Gal.* 3, 6; *In ep. ad Tit.* 2, 3; CIRILO ALEJANDRINO, *De ador. in spir. et verit.* 8.

60. Cod. Theod. 16, 6, 4.

61. *Conc. Chalc.*, can. 4; *Nov. Val.* (III) 35, 3 (452).

norte no se cuidan de la suerte de sus *coloni.* Y Agustín tiene que reconocer: apenas si alguien se atreve a decírselo en su propia cara, pues sería demasiado peligroso [62]. El reproche de que se guardaba silencio ante los actos de violencia y los métodos de pillaje de los dominantes, lo extiende Salviano incluso a ciertos obispos, que se comportaban de esta manera no precisamente por cobardía, sino para no excitar a los culpables a cosas todavía peores, por lo cual tenían que sufrir los pobres, las viudas y los huérfanos. Si bien en el presbítero galo hay que contar con algo de exageración retórica, era con todo cierto su diagnóstico, a saber, que con tal corrupción de los potentes se hallaba el imperio romano «en las últimas boqueadas» *(extremum agens spiritum)* [63]. Ni los pocos acuerdos sinodales de la Iglesia cambian gran cosa de la situación de conjunto. El concilio de Toledo quiere (400) que un poderoso que haya despojado a un pobre o a un clérigo sea citado ante el tribunal del obispo y, caso de negarse a comparecer, sea excluido de la Iglesia; los *Statuta ecclesiae antiqua* ponen en guardia a los obispos contra la aceptación de donativos de aquellos que oprimen a los pobres [64]. Las dispersas medidas aisladas de los emperadores fueron ineficaces.

b) Los ricos y los pobres

La relación entre riqueza y pobreza no fue sino una variante más del fenómeno poder y dependencia en la sociedad de la antigüedad tardía. Sólo que la pobreza llegó a términos tan agudos en estos decenios que forzó a la Iglesia a una toma de posición. Para ella, tres rasgos se presentaban en primer término: la abrumadora desproporción en la repartición de la propiedad y de la riqueza, que sólo a los *potentes* los hacía *divites;* y éstos no estaban dispuestos a ver restringida por ningún deber para con los *pauperes* la omnímoda disposición sobre sus bienes; el estilo de vida por lo regular fastuoso de los propietarios, que no se ponían límite alguno en el disfrute de su riqueza; la carencia en

62. Agustín, *Ep.* 58, 3; *Enarr. in ps.* 72, 12; 51, 14: *proverbium avarorum, rapacium, innocentes opprimentium, res alienas invadentium commendata negantium;* «*quantum habebis, tantum eris*».

63. Salviano, *De gub. dei* 5, 5; 4, 6.

64. *Conc. Tolet.* I, can. 11; *Stat. eccl. ant.,* can. 94 (69).

gran escala de una previsión organizada por parte del Estado sobre base legal, que sirviera para mejorar la situación de los socialmente débiles.

Si bien los padres sostienen —con ciertos matices en puntos aislados— que la repartición entonces existente de la propiedad y la riqueza había sido en su raíz pecaminosa, es decir, obtenida por injusticia, violencia y fraude, la toman como un hecho consumado. No piensan en una redistribución legal de los bienes ni en una modificación de la situación por la violencia. Reconocen por principio la propiedad privada y no consideran la riqueza misma en sí como pecado, aunque el áspero lenguaje que utilizan al fustigar los abusos de los ricos podía dar a veces la sensación de que propugnaban la tesis de que la propiedad es un robo [65]. En cambio subrayan con la mayor decisión —y esto es propiamente lo nuevo en la postura del cristianismo frente a la cuestión social de su tiempo— los deberes sociales de la propiedad. Dado que Dios ha destinado los bienes de este mundo para el provecho de todos, los actuales poseedores son en definitiva únicamente sus administradores, y la propiedad sólo es legítima si se administra de acuerdo con su deber social [66]. Esto significa por un lado abstenerse de todo apego desmedido a la riqueza, renunciar a toda injusticia en la adquisición y en el lucro, así como a todo disfrute egoísta, y por otro lado emplearla para lenitivo de las asperezas sociales y dar a los pobres lo que les corresponde.

En la cuestión concreta de la parte de la propiedad y de las rentas que cada uno haya de destinar a este objeto no hay unanimidad de opiniones entre los padres. Cierto que no faltan quienes, como Basilio y Jerónimo, muestran simpatía por la renuncia radical, como la recomienda el Evangelio, pero no ignoran que esto es sólo un consejo. Están de acuerdo en que lo «superfluo» está destinado a asegurar a los pobres lo necesario para la vida. Más de uno recomienda separar para este objeto la mitad o

65. La tesis de los eustacianos, según la cual la riqueza excluye de la salvación, viene reprobada por el sínodo de Gangra en su carta circular. Sobre las opiniones diferentes de algunos padres, véase Sr. Giet, RSR 35 (1948) 54-91; sobre el concepto de propiedad de Agustín, D.J. Macqueen, RechAug 8 (1972) 187-229.

66. Véase especialmente P. Cristophe, *L'usage chrétien du droit de propriété,* París 1964.

la tercera parte de los ingresos, mientras que otros proponen que entre los hijos llamados legítimamente a heredar se cuente a uno más, a saber, a Cristo, y luego se otorgue a cada uno la misma participación en la propiedad, correspondiendo a los pobres la llamada *pars Christi* [67]. En general son tan serias las declaraciones de los pastores y de los escritores cristianos sobre la vinculación social de la propiedad privada, que no es posible responder debidamente a ella con limosnas ocasionales, sino sólo con una renuncia verdaderamente sensible.

Con la apremiante formulación de estas exigencias iba de la mano la condena sin contemplaciones de la forma de vida de no pocos ricos y de los métodos y prácticas que se habían impuesto en el campo de la economía y de la adquisición de propiedad. La descripción que hace Basilio de los terratenientes hacendados de Capadocia es tan impresionante como los retratos del rico mercader o armador que traza el Crisóstomo en Antioquía [68]. Ambrosio pinta al rico derrochador que gasta sumas incalculables en espectáculos circenses, en representaciones teatrales o en el placer de la caza, así como al desaprensivo perseguidor del lucro, que en épocas de carestía de medios de subsistencia especula con el hambre de los pobres [69]. En la misma línea se sitúa la censura del acreedor cruel, que obliga a su deudor a vender a sus hijos o incluso impide que sea sepultado hasta que se haya pagado la deuda [70].

Los padres emprenden una lucha encarnizada contra toda clase de exigencias exageradas en el comercio, contra la usura, en la que incluyen también todo préstamo con interés. Los sínodos formulan una serie de acuerdos que prohíben a laicos y clérigos

67. Sobre esta parte de los bienes separada para los pobres como base de la llamada parte del alma en el derecho hereditario posterior, véase E.F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erberecht*, Berlín-Heidelberg 1956.

68. BASILIO, *Or.* 6, 2 *ad divites;* CRISÓST., *In Kal., In Mt. hom.* 28, 5. Cf. también GREG. NAZ., *De pauperum amore;* GREG. NISENO, *De pauperibus amandis* I-II.

69. AMBROSIO, *De Nab.*, passim; *De off.* 3, 2, 13; 3, 6, 41; 3, 9, 41; cf. F. HOMES DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose* II Oxford 1935, 461-468, y J. HUHN, *Ambrosius von Mailand als sozialer Bischof*, Fulda 1946. En cuanto a Agustín, son importantes los *Sermones* 13 16 41 123; *Enarr. in ps.* 38, cf. H. RONDET, *Richesse et pauvreté dans la prédication de s. Augustin*, RAM 30 (1954) 193-231. Además ZENÓN DE VERONA, *Tract.* 1, 3, 5-6; MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo* 17, 2; 18; GAUDENCIO DE BRESCIA, Sermo 13.

70. AMBROSIO, *De Nab.* 5, 21; *De Tobia* 8, 30; 10, 36.

la percepción de intereses. Su reiteración permite concluir que tales acuerdos no eran observados, tanto más cuanto que el derecho profano en esta materia no apoyaba en modo alguno la manera de ver de la Iglesia [71]. A lo que parece, la Iglesia acudió también directamente al Estado en defensa de los pobres. Un sínodo de Cartago (401) solicita una vez del emperador que sean designados defensores que protejan a los pobres contra los desmanes de los ricos [72].

La Iglesia no se limitó a hacer reiterados llamamientos a la conciencia de los fieles, sino que en medio de la creciente miseria creó una obra de asistencia social que confería credibilidad a su predicación. Esta obra estaba encarnada en las diferentes comunidades cristianas, siendo responsable de ella el respectivo obispo, mientras que la dirección inmediata estaba confiada a un diácono que para determinados servicios estaba asistido por diaconisas y viudas. Sobre todo en las comunidades de las grandes ciudades, la cáritas local se enfrenta con un cúmulo de exigencias y quehaceres. El Crisóstomo informa gráficamente sobre las condiciones vigentes en Antioquía. Entre la población, en su mayoría cristiana, de la ciudad se puede contar, dice, un 10 por ciento de verdaderos ricos, siendo igual la proporción de los pobres «que no poseen absolutamente nada», mientras que el 80 por ciento restante forman la clase media económica.

En la lista de pobres de la comunidad constan unos 3000 nombres de viudas y doncellas que son asistidas diariamente. A ellas se añaden todavía «los presos, los enfermos y convalecientes en los hospitales para peregrinos, los forasteros, los lisiados, el clero y otros más que pasan incidentalmente a diario». Sin embargo, los ingresos de la Iglesia de Antioquía no son, dice, más elevados que los de un solo rico y un solo hombre de la clase media reunidos, mientras que se requiere diez veces más para proporcionar un remedio eficaz a la pobreza. Por ello, añade, hay que seguir contando apremiantemente con los donativos de los fieles, cuya mano derecha no es por desgracia demasiado generosa [73]. Hace ya tiempo que el ágape, tan floreciente otrora,

71. Véase ST. GIET, *La condamnation du prêt à intérêt au IVe siècle* en *Science religieuse*, París 1944, p. 95-128.

72. *Cod. eccl. afr.*, can. 75.

73. CRISÓST., *In Mt hom.* 66, 3.

no está a la altura de las necesidades, puesto que sólo se practica en privado cuando un hacendado invita una vez a la mesa a una caterva de necesitados [74]. Es verdad que las comunidades cristianas entran más y más en posesión de inmuebles de resultas de legados, pero sus frutos, con los que el obispo debe sustentar a su clero y mantener las iglesias de su diócesis, no bastan todavía en este tiempo para satisfacer todas las exigencias.

Agustín habla emocionado de cómo en su camino a la iglesia es abordado por los pobres que le piden interceda por ellos cerca de los fieles, pero también él mismo tiene que confesar: «Damos lo que tenemos, damos como podemos, pero no nos hallamos en condiciones de remediar de modo adecuado la miseria» [75]. Esto se puede decir también de la Roma de San León I, puesto que cada año proclama el papa insistentemente en la cuaresma una colecta por los pobres, a fin de que cada cual contribuya con su donativo [76].

Como realización destacada de la cáritas de aquel tiempo hay que mencionar la erección de casas destinadas al cuidado de los enfermos, a la asistencia a los pobres, a los huérfanos y a los *peregrini*, obra notable tanto por su servicio inmediato a toda clase de necesitados, como por razón de su carácter de signo para la cáritas de los siglos subsiguientes. La motivación totalmente singular y autónoma de la asistencia social cristiana, que en el desgraciado y en el forastero reconoce a Cristo, se distingue radicalmente de las pocas iniciativas no cristianas de análoga índole en la antigüedad, que no se basaban en consideraciones religiosas, sino de humanidad en general.

Los primeros establecimientos de caridad fueron seguramente albergue para «forasteros» que estaban de paso, y a cuya asistencia se dedicaba ya hacía tiempo el *officium hospitalitatis*

74. Crisóst., *In I Thesss. hom* 11, 5; Jerónimo, *Ep.* 22, 32; Agustín, *Sermo* 178, 4; 259, 5.

75. Agustín, *Sermo* 61, 13. La propiedad inmueble de la Iglesia sólo comienza a crecer considerablemente a partir de fines del siglo IV, cuando crece también el número de personas ricas que pertenecen a la Iglesia, véase P.P. Conti, *La proprietà fundiaria della chiesa dal secolo V al VIII* en *Misc. hist. eccl.* IV, Lovaina 1972, 43-51. Basilio y Ambrosio reparten ya en vida sus bienes entre los pobres, Gregorio Nacianceno lo hace por testamento: texto del testamento en Pitra, «Juris eccl. Graec. hist. et monum.» 2 (Roma 1862) 153-160, cf. F. Martroye, «Mém. Soc. nat. antiquaires de France» 76 (1923) 219-263.

76. Véanse sus sermones *De collectis* (6), SChr 49 n.º 20-25.

de todo obispo. Como casas de peregrinos propiamente dichas surgieron tales albergues al florecer las peregrinaciones, en la mayoría de los centros importantes más visitados, tales como Jerusalén, la ciudad de san Menas (Egipto), Nola (Campania) [77]. El primer hospital de peregrinos que nos es conocido, existente desde el 356 en Sebaste, acogía ya también a enfermos y leprosos [78]. Esto sucedería en general en las comunidades menores que sólo disponían de una casa de esta clase. La gran estima que el monacato profesaba a la hospitalidad hizo que en cada monasterio cenobítico mayor surgiera un *xenodokeion;* se celebraba ya desde fechas tempranas la sensibilidad del monaquismo egipcio y sirio para las necesidades de los pobres y enfermos. Durante un período de hambre en Edesa, san Efrén el Sirio, despertó a los ricos de su indiferencia y con sus donativos pudo levantar un hospital de urgencia con 300 camas, en el que hallaban también acogida los indigentes del contorno rural [79]. La incorporación del monaquismo a la obra caritativa de la Iglesia, debida ya a Basilio [80], tendría repercusiones especialmente positivas, puesto que no sólo le proporcionó nuevos auxiliares, sino que además dio lugar a una vinculación duradera del monaquismo a la labor cotidiana de la Iglesia. La iniciativa más importante en cuanto al planeamiento organizado y a la ejecución está ligada al nombre de Basilio el Grande, que en los arrabales de Cesarea hizo erigir un complejo que abarcaba, además de un monasterio y habitaciones para el clero, un albergue para forasteros y un hospital para los pobres, todo ello equipado con todos los servicios necesarios, médicos, enfermeros, talleres y medios de transporte. La magnitud de estas instalaciones dio incluso lugar a un desplazamiento progresivo del centro de la ciudad alrededor de esta nueva fundación, que en el siglo V se llamaba Basilias, del nombre de su fundador [81].

77. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa* 375-386; sobre la motivación autónoma de la hospitalidad cristiana, P. Miquel, DSAM 7, 815-819.

78. Epifanio, *Ad. haer.* 3, 55.

79. Sozóm. HE 3, 16, 12-15 (Efrén); cf. A. Vööbus, *Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums,* The Baltic University 1947.

80. Basilio, *Reg. brev. tr.* 155.

81. Basilio, *Ep.* 94; 176; 143 (hospicio para los pobres hacia 373 en Amasea); Gregorio Nacianceno, *Or.* 43; Sozóm. HE 6, 33, 4 (Basilias). Sobre todo el tema, St. Giet, *Les idées et l'action sociale de s. Basile,* 417-423.

También en Antioquía posee la comunidad cristiana un hospital relativamente amplio y un hospicio especial para forasteros [82]. Es incierta la fecha en que haya que situar la fundación de semejantes establecimientos en Constantinopla, aunque el año 472 el emperador León confirma ya privilegios que habían sido otorgados a anteriores hospicios de forasteros y albergues para los pobres [83].

En el Occidente latino surgen las primeras obras de caridad en la transición del siglo IV al V, y el empleo del nombre griego para designarlas remite al modelo oriental. En Roma, la rica Fabiola hace erigir el primer hospital *(nosocomium)*, y un *xenodokheion* es edificado a expensas de Panmaquio en Portus junto a Ostia [84]. Asilo de peregrinos y de ancianos era a la vez el hospicio de Nola descrito por el obispo Paulino, y san Agustín menciona el establecimiento erigido por él en Hipona, al que llama también *xenodochium*, pero haciendo notar que la cosa era conocida en África ya antes que el neologismo griego [85].

La Iglesia incluyó también a los prisioneros y encarcelados en su obra de asistencia caritativa. Las visitas de los obispos a las cárceles eran ya una usanza establecida cuando el emperador Honorio les confió en 409 el control de la dirección de los establecimientos penitenciarios y del trato dado a los presos. Algunos edictos del Estado en el siglo IV, que reorganizaron la práctica penitenciaria y trataron de humanizarla, se remontarán seguramente a influjos cristianos [86]. Para el mantenimiento y el rescate de prisioneros que habían sido capturados en incursiones de bárbaros empleó a veces la Iglesia sumas considerables [87].

El Estado prestó en este tiempo a la Iglesia algún apoyo para su obra caritativa y otorgó privilegios a diferentes instituciones, aunque en la temprana época bizantina se aseguró de esta manera

82. CRISÓST., *Ad. Stagir. cons.* 3, 13, *In Mt hom.* 66,3, *In Act hom.* 45, 4.
83. Cod. Just. 1, 3, 32 y 34.
84. JERÓNIMO, *Ep.* 77, 6.10; 66, 11.
85. PAULINO DE NOLA, *Carm.* 20, 114-117; AGUSTÍN, *Sermo* 355,2; *In Joh. tr.* 97, 4. CIL 8, 5341 aduce testimonios sobre la erección de un hospicio para forasteros por un funcionario en Calama.
86. Cod. Theod, 9, 3, 1-6 y 7 (409); J.M. LÓPEZ RIOCEREZO, *La humanización en la penalogía de la Ciudad de Dios*, «Ciudad de Dios» 167 (1956) 311-334. Por ejemplo, en pascua se concedía la amnistía a presos: Cod. Just. 1, 4, 3; LEÓN I, *Sermo de quadr.* 2 y 7, 4.
87. AMBROSIO, *Ep.* 18, 16; *De off.* 2, 15, 70s.

un cierto control de las mismas. Hay que reconocer que la amplia previsión social de la Iglesia en los siglos IV y V no tiene nada comparable en su tiempo ni cuanto a eficiencia ni cuanto a motivación ético-religiosa.

El ámbito cultural

A comienzos del siglo IV, la cristiandad sólo representaba una minoría en la sociedad de la antigüedad, tardía, cuya vida cultural estaba todavía marcada por el paganismo en todos sus sectores. Al multiplicarse el número de los cristianos que por razón de su origen social y posición estaban modelados por esta cultura, se planteó a la Iglesia con mayor rigor la cuestión de lo que en el enfoque cristiano se podía aceptar o adaptar de ella y de lo que había que rechazar. Las respuestas que dan a esta pregunta los escritores eclesiásticos son muy diferenciadas, dependiendo en parte de su experiencia personal y en parte también del significado positivo o negativo que cada uno asignaba a un determinado rasgo de dicha cultura. Las valoraciones se modifican también a veces en el transcurso del tiempo, cuando las tendencias a la disolución se hacen también más perceptibles en la vida cultural de la antigüedad tardía, y un cristianismo más seguro de sí tiene por menos graves los peligros que amenazan por ese lado.

La literatura profana de la antigüedad es rechazada en su mayor parte en razón de su contenido; la mitología que la domina es reprobada como inmoral, a veces incluso ridiculizada, la manera de algunos autores es estigmatizada como vana [88]. Sin embargo, no todos le recusan su valor formativo. Así san Basilio prefería que se conservase el estudio de la literatura griega para la formación de la juventud, a condición de que se haga una debida selección y se tenga seguridad de su calidad moral [89]. Todavía más positivamente se expresa Gregorio Nacianceno, que opina que, según las palabras del apóstol Pablo (2 Cor 10,5), hay que poner todo pensar al servicio de la causa de Cristo y que también la literatura profana puede conducir al fortalecimiento

88. CRISÓST., *In Tit hom.* 5; LACT., *Div. Inst.* 1. 9-21; AGUSTÍN, *De civ. dei* 5.
89. BASILIO, Πρὸς τοὺς νέους, ed. dir. por F. BOULENGER, París ²1952.

de la fe. Ambrosio piensa que las obras de los autores paganos deben tomarse en consideración aunque sólo sea para poder refutar sus errores, aunque no deja de reconocer verdadero valor a algunos de sus filósofos. Jerónimo, en cambio, se expresa por lo regular en términos negativos, si bien Rufino le reprocha que su verbosa reprobación de la literatura profana está en contradicción con su propia práctica, pues cita constantemente a sus autores y en el monasterio de Belén lee con la juventud a «su Virgilio» y a otros poetas e historiadores paganos [90]. Agustín señaló incluso la evolución que experimentó su propio modo de ver acerca de esta cuestión [91]. Su bautismo, pese a toda la seriedad existencial de su conversión, no era por ello mismo la negativa absoluta a todo lo que la cultura de la antigüedad había significado anteriormente para él, sino el comienzo de un proceso crítico que sólo terminó en sus años de episcopado. Cierto que ya en Casicíaco se distancia de la *vanitas litteraria* de la retórica y reprueba también ya la *curiositas*, la curiosidad de saber por saber, a la que él también había cedido otrora. Sin embargo, autores de la antigüedad clásica, tales como Cicerón y Virgilio, significan todavía mucho para él: en su producción literaria conserva la forma de diálogo y las leyes estilísticas de la retórica, y su programa de estudios de filosofía de la religión se orienta todavía en cuanto a su estructura conforme a las antiguas artes liberales [92].

Pero la verdadera ruptura con la cultura de la antigüedad la consuma san Agustín ya obispo que en la acción pastoral cotidiana no sólo cree experimentar su irrelevancia, sino que siente incluso su influjo paralizante en los fieles, cuando se trata de tomar en serio el Evangelio. Ahora, su juicio sobre el formalismo de la retórica y sobre la búsqueda de la elegancia oratoria es de una fría repulsa, y su censura de la inmoralidad de esta literatura, cuyas repercusiones le siguen saliendo al paso, se vuelve inexorable. Agustín renuncia a invectivas burdas y masivas como las practicadas por otros, porque está

90. AMBROSIO, *Exp. Ev. Luc.* 1, 2; RUFINO, *Apol. c. Hieron.* 2, 11. En todo caso, era limitado el conocimiento de la literatura griega de Jerónimo: P. COURCELLE, o.c. 47-78.

91. AGUSTÍN, *Retract.* 1, 3.

92. F.G. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955, p. 21-25.

convencido de que todo eso, como la cultura que los sostiene, está de por sí abocado a la ruina.

A ello responde su esbozo casi sobrio de un propio plan de estudios restringido, que en un principio está concebido para la formación del clero, pero que apenas si lo habría imaginado diversamente para los laicos cristianos. Según la *Doctrina christiana*, el estudio de la Biblia basado en la fe, es el *unum necessarium* para la labor espiritual del clérigo, mientras que en el programa de instrucción profana se da importancia a ciencias tales como la geografía, la historia, las ciencias naturales, en la medida en que aprovechan para una mejor inteligencia de la Escritura. A los estudios filosóficos puede todavía dedicarse un pequeño círculo que goce de ocio y tenga propensión a una *vita contemplativa* entendida en sentido cristiano. La última razón de la radical aversión de Agustín a la cultura profana es la convicción del valor único y sin segundo del *Summum bonum* adquirida por propia experiencia y que lo penetra más y más de un escepticismo abismal con respecto a todo lo que debe atribuirse a «este mundo» [93].

Cierto que las tesis de Agustín ejercieron sus repercusiones en aquellos círculos y en aquellas situaciones en que pudo ejercer influencia directa. Sin embargo, pese a todos sus recelos contra la educación profana de la época, no exigió, como tampoco los demás padres, una escuela cristiana propia, en la que se hubiese podido realizar su programa [94]. Los hijos de los cristianos siguen frecuentando la escuela entonces existente, los jóvenes siguen asistiendo a las escuelas superiores — en las que durante largo tiempo son todavía mayoría los maestros paganos — y no cesan de familiarizarse con la cultura pagana. La Iglesia espera que la educación religiosa en la familia, como la recomiendan Basilio y el Crisóstomo, inmunice a los jóvenes contra el peligro que tal cultura representa y que el número constantemente creciente de maestros cristianos en las escuelas neutralice a éstas en el marco de la instrucción. Faltan también todos los indicios de que la Iglesia

93. Es fundamental el análisis del *De doctrina christiana* de H.-I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, París ²1949, p. 331ss; cf. también E. KEVANE, *Augustine's De doctrina christiana*, RechAug 4 (1966) 97-133.

94. H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, Eudeba, Buenos Aires 1965, p. 465s de la tr. al. Friburgo 1957.

hubiese intentado ejercer influjo por medio del Estado en la configuración del plan de estudios de la escuela profana. Incluso en la legislación eclesiástica tiene escasa repercusión su actitud de distanciamiento con respecto a la cultura profana [95].

Así no sorprende que todos los escritores importantes de la Iglesia en esta época dejen traslucirse el influjo formal de su educación escolar profana. Gregorio Nacianceno no puede disimular el orgullo de su formación retórica, Gregorio Niseno depende en alto grado de ella, Ambrosio maneja en sus oraciones fúnebres el género literario de la *consolatio* lo mismo que un autor profano, su disputa con su rival pagano Símaco acerca del altar de la victoria lo muestra perfectamente a la altura de su adversario en la dialéctica. Poetas como Gregorio Nacianceno, Prudencio y Paulino de Nola pueden compararse con los poetas paganos de la época al igual que Eusebio, Teodoreto, Optato Milevitano, al igual que Orosio con los historiadores profanos. La literatura epistolar cristiana tiene en Basilio, Jerónimo y Agustín cultivadores que dejan atrás a un Libanio y a un Símaco [96].

Cierto que la superioridad de la literatura cristiana en la edad de oro de la patrística reside en primera línea en su contenido ideológico, en el frescor y en la fuerza de persuasión de su testimonio, que sabe que el futuro es suyo, en su fe —generadora de nueva esperanza— en un nuevo sentido hallado a la existencia humana. Los autores latinos podían además servirse de un vocabulario que ponía a su disposición el antiguo latín cristiano y que infundió nueva vida al lenguaje de occidente, amenazado de funesta esclerosis [97]. Cierto que en la Iglesia de habla griega no llegó a formarse una lengua griega especial porque sus grandes escritores podían servirse de la lengua literaria clásica, que si se manejaba con elasticidad era también inteligible para el auditorio de un Crisóstomo y captaba especialmente al círculo de lectores a los que la Iglesia tenía más y más interés en conquistar [98]. El efecto

95. *Stat. eccl. ant.*, can. 5 (16) prohíbe sólo al obispo la lectura de autores paganos.

96. JERÓNIMO escribe *De viris illustribus* porque ahora (393) puede comprobar que la literatura cristiana no va ya en zaga a la pagana: prólogo, cf. P. NAUTIN, RevÉAug 16 (1970) 39.

97. CHR. MOHRMANN, *Quelques observations sur l'originalité de la littérature chrétienne latine* en *Le latin des chrétiens* I, Roma 1958, p. 139-150.

98. Véase, aparte de MOHRMANN, C. FABRICIUS, *Der sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter*, JbAC 10 (1967) 187-199.

global de esta literatura cristiana sobre la sociedad de la época no habría sido posible sin este recurso a los elementos formales de la tradición clásica.

Con respecto a otro sector de la vida cultural de la baja antigüedad se mantuvo constantemente irreconciliable la actitud de la Iglesia. Nos referimos al teatro, a los espectáculos circenses y a las diversiones. Desde el período helenístico, la representación de las antiguas tragedias había sido suplantada por el mimo y la pantomima; la escena, con cabaret y ballet servía ya sólo para la recreación del pueblo; los combates de gladiadores y de fieras en los anfiteatros, las carreras de carros en los circos de las grandes ciudades atraían en las numerosas fiestas del año a millares de espectadores, llenos con frecuencia de entusiasmo fanático [99].

El Crisóstomo y Agustín se quejan amargamente de que los días en que tienen lugar tales espectáculos se ven casi desiertas las iglesias [100]. La crítica de la Iglesia se dirigía primeramente contra el derroche de sumas incalculables requeridas por la organización de los juegos, pero más contra la inmoralidad que se propagaba por medio de la escena. En alguna manera tuvo éxito la propaganda contra los juegos de gladiadores, que por su crueldad y su efecto embrutecedor eran también censurados por parte pagana. Constantino los había hecho ya prohibir en 325 en la parte oriental del imperio, mientras que en Occidente, según el testimonio de san Agustín, seguían gozando de la mayor popularidad en Roma y en Cartago, donde finalmente fueron también abolidos por el emperador Honorio a comienzos del siglo V [101]. Las otras formas, el teatro y el circo, no fueron afectados al principio por las disposiciones del Estado, tanto más cuanto que la mayoría de las representaciones estaban incluidas en el calendario de las fiestas públicas [102]. Ahora bien, la misión y predicación de la Iglesia estaba firmemente convencida de que aquí residía un notable impedi-

99. M. BIEBER, *The History of Greek and Roman Theatre*, Princeton ²1961. G. VILLE, *Les jeux des gladiateurs dans l'empire chrétien*, París 1960.

100. CHR. BAUR, *John Chrysostom and His Time* I, Londres 1959, p. 235-255; F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 82-94.

101. AGUSTÍN, *Conf.* 6, 7, 11-13; *De civ. dei* 3, 14; *De symb. ad cat.* 22. Las prohibiciones imperiales: Cod. Theod. 15, 12, 1; Cod. Just. 11, 41.

102. Las leyes sobre las clausuras de templos, Cod. Theod. 16, 10, 3.17.19 de los años 342, 399, 407 subrayan que las fiestas populares no queden afectadas por tales disposiciones.

mento para la propagación y reconocimiento de la moral cristiana. En su oposición llegó hasta el extremo de proscribir todas las profesiones que estaban al servicio del teatro y de la industria contemporánea de las diversiones. No sólo las rameras y los «rufianes», sino también toda clase de actores, los organizadores de representaciones, los gladiadores y cazadores de fieras caían bajo el mismo veredicto; san Agustín podía invocar en este punto la antigua tradición romana, que no contaba la profesión de actor entre las reconocidas socialmente [103]. Por consiguiente, el actor debe renunciar a su profesión si quiere ser admitido al bautismo, y a los actores cristianos se les rehúsa la comunión [104].

Los emperadores Graciano y Teodosio apoyan a la Iglesia en este sentido en cuanto que quieren retirar de estas profesiones a las mujeres cristianas, tratan de impedir la formación de tañedoras de cítara y prohíben su actuación en representaciones teatrales o en fiestas privadas [105].

Los predicadores de la moral cristiana hubieron de reconocer que en este punto no gozarían de un éxito rotundo si no lograban que fuesen eliminados los numerosos días festivos profanos, con los que estaban íntimamente unidos los *ludi circenses* y los *ludi scaenici*, o por lo menos que fuese neutralizado su carácter, es decir, que se cristianizase el calendario festivo profano y poco a poco fuese reemplazado por otro puramente cristiano [106]. Las enormes dificultades de este empeño no podían ser superadas sin la colaboración directa de los emperadores. Ahora bien, éstos debían tener muy en cuenta la enorme afición y popularidad de que gozaban los *ludi* de toda índole entre las masas del pueblo, que además habían perdido ya en gran parte la idea del origen pagano de tales diversiones populares. Además, una serie de fiestas perdió en todo caso su virulencia cuando se omitieron los nombres de

103. Cf. O. BRABANT, *Classes et professions «maudites» chez s. Augustin d'après les Enarrationes in psalmos*, RevÉAug 17 (1971) 69-81, aquí 71-75.

104. *Conc. Illib.*, can. 62; *Cod. eccl. afr.*, can. 63 (Cartago 401); *Conc. Arel.* I, can. 4 y 5; *Conc. Arel*, II, can. 20; *Conc. Carth.* (397), 35; AGUSTÍN, *De civ. dei* 2, 13; *In Joh. tr.* 100, 2; *Enarr. in ps.* 102, 13; 147, 3.

105. Cod. Theod. 15, 7, 4.8.10.12.

106. Un calendario festivo que se ha conservado, el llamado Cronógrafo, del año 354, ofrece ya una mezcla singular de calendario originariamente pagano y de días festivos cristianos, entre los que se cuentan la fiesta de pascua, el día del sepelio de los obispos romanos y los *dies natales* de los mártires romanos, véase H. STERN, *Le calendrier de 354*, París 1953.

los dioses paganos y las ceremonias sacrificiales que les estaban vinculadas, lo cual tuvo lugar con un edicto del emperador Constancio hacia el año 357.

Contra los días festivos en que se conmemoraba la elevación al trono del emperador o de sus antepasados, apenas si pudo oponer reparos la Iglesia, por lo cual se mantuvieron los espectáculos en tales días. Sin embargo, la distinción del domingo cristiano como día de reposo decretada por Constantino y reiterada posteriormente, fue ya un primer paso en el camino de la cristianización del calendario festivo [107]. Luego, el emperador Teodosio I, en un edicto del año 389, propuso una lista de días festivos, en la que predominan ya las fiestas cristianas frente a una serie de fiestas neutras, tales como los natalicios de los emperadores, la fiesta de la recolección y otras: todos los domingos, las dos semanas antes y después de pascua, epifanía y navidad, vienen reconocidos oficialmente aquí como tiempos festivos cristianos, mientras que ya no se registran las anteriores fiestas paganas [108]. También significó una concesión a la Iglesia la prohibición dictada por este mismo emperador de celebrar competiciones circenses los domingos, excepto, por supuesto, cuando cayese en domingo el «natalicio del emperador» [109]. Así, en este punto la Iglesia sólo pudo apuntarse en conjunto un éxito a medias. El circo siguió conservando su fascinación sobre todo en Oriente, en Constantinopla, en Antioquía y en Tesalónica, y sólo se pudieron esperar ulteriores progresos de un calendario puramente litúrgico.

Si al final de esta exposición volvemos a preguntar qué modificaciones se llevaron a cabo desde el punto de vista de la historia de la Iglesia en la sociedad de la antigüedad tardía en el período que va de Nicea a Calcedonia, podremos compendiarlas poco más o menos en esta forma: El hecho fundamental es el cambio en la profesión religiosa, con el que esta sociedad pasa de una mayoría pagana a una mayoría cristiana. En esta mayoría cristiana, destacan socialmente dos grupos: el clero, ordenado jerárquicamente por rango y campo de actividades, y el monacato. Se trata de dos

107. Cod. Theod. 2, 8, 1; 2, 8, 18.

108. Cod. Theod. 2, 8, 19, confirmado todavía por el emperador Arcadio el año 395; ibid. 2, 8, 22.

109. Cod. Theod. 2, 8, 20.

grupos que aparecen como estados particulares y tienen fuertes repercusiones en la sociedad. Junto a ellos aparecen grupos alternantes, que se desarrollan en las violentas disputas prolongadas durante todo este período, en torno a la debida inteligencia del contenido de fe, y temporalmente conducen a la formación de nuevas confesiones cristianas.

De esta lucha por la «ortodoxia» nace ese grave endurecimiento y congelación de la intolerancia religiosa que caracteriza a esta sociedad en conjunto y que luego se transmite como legado a los tiempos subsiguientes. Ningún grupo puede reconocer al otro el derecho a su propia inteligencia de la fe: para los «ortodoxos», arrianos, donatistas, macedonianos y monofisitas, los miembros de cualquier otro grupo son en cada caso herejes, a los que hay que combatir con la ayuda del poder público y procurando incluso cercenar sus derechos civiles. Los que se hallan en inferioridad responden sencillamente cargando todavía con más fuerza a los vencedores con el sambenito de mancilla en la fe, de violencia y de injusticia [110].

La sociedad que se iba haciendo cristiana no quiso cambiar nada de la organización fundamental establecida por el Estado, y sólo poca cosa quiso cambiar de las estructuras económicas y sociales. En algunos sectores, como en el de la familia, el de la valoración del matrimonio y de los hijos, de la esclavitud, de la idea de la propiedad y de la asistencia caritativa, se produjeron inicios positivos, a veces con modesto apoyo por parte del Estado.

Más difícil es valorar con exactitud el cambio en el comportamiento ético y moral de esta sociedad. La predicación moral de la época no deja el menor lugar a duda de que en este campo no se había producido todavía una mutación radical. Sólo una minoría, por cierto notable, parece haber tomado ya en serio la ética cristiana con un auténtico compromiso. Sin embargo, las fuentes apuntan a un cambio que se hizo notar aunque con menor espectacularidad: la progresiva y silenciosa infiltración de imágenes, representaciones y contenidos cristianos venidos del mundo de la Biblia, que van modificando lentamente el lenguaje de la vida cotidiana; la habituación callada a pautas cristianas de valor

110. J. Vogt, *Toleranz und Intoleranz im konstantinischen Zeitalter*, «Saeculum» 19 (1968) 344-361; Colm Luibhéid, *Theodosius II and Heresy*, JEH 16 (1965) 13-38.

y a modos cristianos de comportamiento, que la predicación trata infatigablemente de transmitir. La Iglesia se hallaba en muchos sectores —no sólo en sentido espacial— todavía en una situación de misión: el período de 125 años entre Nicea y Calcedonia era más tiempo de siembra que de recolección.

Parte segunda

LA PRIMITIVA IGLESIA BIZANTINA *

Por Hans-Georg Beck

* Aunque el autor dejó terminado su manuscrito en junio de 1969, su publicación hubo de retrasarse. Se ha añadido la bibliografía más importante de estos últimos años. En cambio, se han reducido al mínimo las modificaciones del texto.

BIBLIOGRAFÍA

Una mirada de conjunto sobre las fuentes y sobre las exposiciones de historia de la Iglesia oriental se halla en el tercer tomo de este manual, p. 38-50. Añádanse los siguientes complementos referentes a la Iglesia bizantina:

III. Fuentes

1*b* (ciencias auxiliares): F. Dölger - J. Karayannopulos, *Byzantinische Urkundenlehre* I. *Die Kaiserurkunden* (Munich 1967).

2 (fuentes): M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, en 3 tomos, que abarca la literatura patrística griega hasta el s. VIII, Turnhout 1974-1976. El tomo III incluye también *Concilia, Catenae;* I.E. Karagiannopulos. Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας, Tesalónica 1970.

3 (colecciones de fuentes): *Corpus Fontium Historiae byzantinae*, Series Berolinensis, publicado bajo la dirección de H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell (Berlín 1967ss); una segunda serie se publica en Washington 1967ss.

4 (concilios): De *Acta conciliorum oecumenicorum* ha sido publicado el tomo que faltaba, IV, I. *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, publicado por J. Straub, Berlín 1971; además t. IV, III. *Index generalis tom. I-IV* pars 1.ª: Index codicum et auctorum, congessit R. Schieffer (Berlín 1973.

5 (disposiciones civiles): P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents*, tomo III, 453-534 (Londres 1966); C. de Clercq, *Fontes iuridici Ecclesiarum Orientalium*, Roma 1967.

6 (obras histórico-estadísticas): V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 1, París ²1972; fasc. 4, París 1971; R. Janin, *Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, III. *Les églises et les monastères de Constantinople*, París ²1969; II. *Les églises et les mo-*

nastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, etc.), París 1975.

7 (monacato): *Les moines d'Orient* II-IV, París 1961-64; Übersetzung frühbyz. Mönchsviten mit wiss. Kommentar von A.-J. Festugière.

8 (liturgia): *Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica dubia,* publicado por P. MAAS - C.A. TRYPANIS, Berlín 1970; *Romanos le mélode, Hymnes,* publicado por J. GROSDIDIER DE MATONS, t. I-IV: SChr 99. 110. 114. 128, París 1964-67; C.A. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica,* Viena-Colonia 1968; F. HALKIN, *Auctarium Bibliothecae hagiographicae Graecae,* Bruselas 1969.

IV. EXPOSICIONES

1 (historia política): R.H. JENKINS, *Byzantium. The Imperial Centuries A. D. 610-1071,* Londres 1966; J.M. HUSSEY (dir.), *The Byzantine Empire,* I. *Byzantium and its Neighbours,* II. *Government, Church and Civilisation* = *The Cambridge Medieval History,* IV, 1-2, Cambridge 1966-67; L. BRÉHIER, *Le monde byzantin,* 3 t., París ²1968-70; D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth (History of Civilisation),* Londres 1971; A.N. STRATOS, *Byzantium in the 7th Century,* Amsterdam 1972ss; C.D. GORDON, *The Age of Attila. Fifth Century Byzantium and the Barbarians,* Ann-Arbor 1960; B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians* I, I, Berlín 1960; J.W. BARKER, *Justinian and the Later Roman Empire,* Madison 1966; P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam, VIe-VIIe siècle,* 4 t., París 1951-65; ST. RUNCIMAN, *Byzanz* = *Kindlers Kulturgeschichte,* Munich 1970; K. WESSEL, *Die Kultur von Byzanz,* Francfort del Meno 1970; *Byzantinische Forschungen,* Amsterdam 1966ss; *Travaux et Mémoires. Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantine,* París 1965ss; *Collection «Le monde byzantin»,* París 1966ss.

2 (historia de la Iglesia): A.S. HERNÁNDEZ, *Iglesias de Oriente* I-II, Santander 1963; F. HEILER, *Die Ostkirchen,* Munich 1971; E. VON IVANKA, J. TYCIAK y otros autores, *Hdb. der Ostkirchenkunde,* Düsseldorf 1971; J.L. VAN DIETEN - C. MANGO - P. WIRTH, *Geschichte der Patriarchen Sergios I bis Johannes VI (610-715)* = *Enzyklopädie der Byzantinistik,* t. 24, Amsterdam 1972.

3 (papado e Iglesia oriental): F. DVORNIK, *Byzanz und der römische Primat,* Stuttgart 1966; L. MAGI, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi byzantini, VI-VII sec.,* Roma-Lovaina 1972.

4 (Iglesias particulares de oriente): J.CH. y M. SOURNIA, *L'Orient des premiers chrétiens. Histoire et archéologie de la Syrie byzantine,* París 1966.

5 (derecho): R. GUILLAND, *Recherches sur les institutions byzantines,* 2 t., Berlín-Amsterdam 1967.

6 (sociedad y economía): D. CLAUDE, *Die byzantinische Stadt im 6. Jh.,* Munich 1969; G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest,* Princeton 1961; D.J. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare,* Nueva Brunswick 1968.

7 (ideas políticas; Estado e Iglesia): F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy,* 2 t., Washington 1966; P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First,* Tesalónica ²1974; A. RIOU, *Le monde et l'église selon Maxime le confesseur,* París 1973.

8 (Monacato): A.-J. FESTUGIÈRE, *Ursprünge christlicher Frömmigkeit: Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orient* (Basilea 1963).

9 (Liturgia): H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Vom Wesen ihrer Symbolgestalt,* Friburgo de Brisgovia 1964; J. DARROUZÈS, *Recherches sur les Offikia de l'église byzantine,* París 1970; E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography,* Oxford ²1961; E. WELLESZ-M. VELIMITOVII, *Studies in Eastern Chant,* Londres 1966ss; J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance,* París 1975.

10*a* (historia de la literatura): P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle,* París 1971.

10*c* (historia del arte): K. WESSEL, *Reallexikon der byzantinischen Kunst* (Stuttgart 1963ss); D.T. RICE, *Byzantinische Kunst,* Munich 1964; J. BECKWITH, *The Art of Constantinople,* Londres 1961; CH. DELVOYE, *L'art byzantin,* París 1967; A. GRABAR, *Die Kunst im Zeitalter Justinians,* Munich 1967.

11 (teología, espiritualidad): W.H.C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement,* Cambridge 1972; L. BOUYER, *La spiritualité orthodoxe,* París 1965; W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens,* Wiesbaden 1965; I. HAUSHERR, *Études de spiritualité orientale,* Roma 1969.

XXII. EL HENÓTICO Y EL CISMA ACACIANO

FUENTES: *Acta conciliorum oecumenicorum,* ed. por E. SCHWARTZ II, 5 *Collectio Sangermanensis* 1963; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum akakianischen Schisma:* AAM NF 10 (1934); id., *Der Codex Vaticanus graecus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos:* AAM 32, 6 (1927); *Collectio Avellana* = *Epistulae Imperatorum, Pontificum, aliorum inde ab anno 367 usque ad annum 553 datae (Avellana Collectio),* ed. por O. GÜNTHER (Viena 1895-98).

BIBLIOGRAFÍA: F. HOFMANN, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451-519): Chalkedon II* (1953) 13-94; R. HAACKE, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen im Chalkedon (451-553):* ibid., 95-117; S. HELMER, *Der Neuchalkedonismus* (Bonn 1962); I.E. ANASTASIOU, *Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople in Frame of Imperial Policy from the*

Time of the Acacian Schism to the Death of Justinian: I patriarcati orientali nel primo millennio (Roma 1968) 55-69; P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire. The religious policy of Anastasius the First* (Tesalónica 1974).

La gran asamblea eclesiástica de Calcedonia, no obstante la aclamación de los padres conciliares «Estamos de acuerdo, sólo hay una fe», no logró restablecer la paz. El 31 de octubre de 451 el sínodo, sin el asentimiento de los legados del papa, había aprobado aquel célebre canon 28, que tras el precedente del concilio I de Constantinopla, había vuelto a confirmar el primado de la sede arzobispal de Constantinopla, con profundo disgusto de Roma y, por cierto, no sólo de Roma. Pero tampoco se podía esperar que las decisiones dogmáticas del concilio fueran acogidas de buen grado por todas partes, y los avatares del concilio de Éfeso II, del año 449, habían demostrado que tampoco los sínodos imperiales tenían necesariamente valor permanente. Si bien los padres de Calcedonia habían puesto empeño en mencionar con elogio en su confesión de fe a Cirilo de Alejandría, sin embargo, no habían hecho la menor tentativa por armonizar la célebre fórmula de Cirilo μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη con su propia fórmula ἐν δύο φύσεσι ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις. Más bien fijaron con su definición una evolución conceptual que se adelantaba al estado en que se hallaba entonces la reflexión teológica de numerosos obispos de Oriente y tenía que suscitar por fuerza la oposición de aquellos a quienes interesaba más la tradición que la precisión. No era de esperar que los egipcios, muy aferrados a la historia, consintieran en que quedara implícitamente abandonada la teología ciriliana. Además, el sínodo había tenido la osadía de deponer a Dióscoro, sucesor de Cirilo, y de rehabilitar a Teodoreto de Ciro, que era la *bête noire* de los alejandrinos.

A pesar del escrito diplomático de los padres conciliares al papa, sobre todo tocante al canon 28, argumentó san León Magno que el canon menoscababa los derechos de Alejandría y de Antioquía, e intentó así movilizar a los patriarcas orientales[1]. En realidad no tuvo éxito: las dos sedes principales pensaron en hacer valer sus derechos sin la ayuda de Roma. Así debió el papa

1. En la carta de 22-5-452 a Marciano, Pulqueria y Anatolio.

centrar todo el rigor de su polémica principalmente contra el patriarca de Constantinopla, Anatolio (451-458), mientras que el emperador fue tratado con las mayores consideraciones.

El papa, ocupado con todas estas cuestiones marginales, tardó demasiado en intervenir oficialmente y con énfasis en favor de las decisiones teológicas de Calcedonia. Sólo el 21 de marzo de 453 se decidió a hablar a instancias del emperador[2]. Cuando poco después Anatolio se ingenió para dirigir al papa un escrito en términos generales, en el que formulaba excusas y lamentaciones[3], León dio por liquidado también este asunto, o por lo menos no volvió ya sobre él en términos enérgicos. Cierto que el tiempo perdido no se pudo ya recuperar. Si bien el reconocimiento del *Tomus Leonis* en el concilio había significado un punto culminante del influjo del papa en la teología de Oriente, poco después se produjo un rápido enfriamiento de las relaciones, del que ya no se recobrarían los contactos entre Oriente y Occidente. Sobre todo se rompió el viejo lazo que unía a Alejandría y a Roma, gracias al cual había sido posible la política del concilio de Éfeso. Cierto que los últimos años del papa no vieron el derrumbamiento de su obra en Oriente, pero tras el momento decisivo en que se había tenido en cuenta su autoridad, en adelante se procuró salir del paso sin Roma.

El destino de Calcedonia se decidió en principio en Egipto. Los obispos egipcios, temiendo al depuesto patriarca Dióscoro, se habían negado a aceptar el *Tomus Leonis*. Dióscoro vivía en el exilio. Entonces los «ortodoxos» hubieron de nombrarle un sucesor capaz de calmar a los egipcios exaltados, que veían realmente en su patriarca también al reconocido líder «nacional». Se designó, pues, como sucesor de Dióscoro el arcipreste Proterio, antiguo confidente suyo, pero ni aun así se ganó en su favor a más de cuatro obispos. Esta elección dio lugar a una revuelta del pueblo: los soldados encargados de poner orden fueron rechazados y quemados en el *serapeum*. Sin nuevas tropas enviadas desde Constantinopla no se podía esperar la paz. En 454 murió Dióscoro y en 457 el emperador Marciano, para el que Calcedonia había venido a ser asunto de capital importancia. De nuevo estalló una rebelión

2. *Ep.* 114: Pl 54, 1017-20 y ACO II 1, 2, 61.
3. En el *corpus* de las cartas de LEÓN, n. 132: *PL* 54, 1082-84.

en Alejandría, y el jefe de fila de los partidarios de Dióscoro, el sacerdote Timoteo Eluro fue consagrado el 16 de marzo del 457 como su patriarca por los anticalcedonianos. Aunque el gobernador imperial lo hizo arrestar inmediatamente, la exaltación del pueblo era tal que la medida hubo de ser revocada. Sin embargo, no era ya posible contener el movimiento de insurrección, y pocos días después fue asesinado durante la celebración de la liturgia el patriarca Proterio. Como el nuevo emperador León I (457-471)[4] aflojara en un principio las riendas en Egipto, logró imponerse Timoteo Eluro, que consiguió además proveer con adeptos suyos las sedes episcopales del país. Un sínodo de Alejandría anatematizó al papa y a los patriarcas de Constantinopla y de Antioquía. El papa alejandrino, sintiéndose fuerte, provocó el cisma, sin que pudieran evitarlo todas las reclamaciones y protestas dirigidas contra él a Constantinopla. Sólo pudo lograrse la condena del asesino de Proterio. El proceder de Timoteo Eluro tenía desde luego poco que ver con las cuestiones dogmáticas. El anatema lanzado contra Roma, Constantinopla y Antioquía, trataba sin duda de vengar en primera línea la desconsideración que el concilio de Calcedonia había mostrado para las formulaciones de Cirilo, pero ante todo la deposición de Dióscoro, predecesor de Timoteo. Seguramente se pensaba también en la nueva posición que Constantinopla tenía intención de asumir en la Iglesia universal, posición que hasta entonces había disfrutado Alejandría en Oriente. Si bien el resto de Oriente se había conformado en parte con Calcedonia, esto era sin duda, más que indicio de una auténtica convicción, manifestación de una cierta fatiga y desaliento. Anatolio no era un propugnador convencido de la decisión dogmática de 451, pero defendía este concilio, porque tenía interés en el canon 28, cuyo beneficiario era precisamente él. El foco principal de la oposición lo formaban, juntamente con Egipto, grupos de monjes de Palestina, a los que daban cierto motivo de descontento las constantes maniobras de su patriarca Juvenalio, cuyo primer interés en todas las asambleas eclesiásticas era la autonomía de su patriarcado. Entonces le echaron en cara los monjes haber traicionado la teología de Cirilo. Hallaban además apoyo financiero en la empe-

4. Acerca de León I, cf. W. Ensslin. Pauly-Wissowa s.v. XII 2, 1947-61.

ratriz Eudoxia[5], viuda del emperador Teodosio II, que residía e intrigaba en Jerusalén. A su influjo se debió el que muy pronto en el ámbito de la Ciudad santa no hubiese ya ni un solo convento que se mantuviese fiel a Juvenalio. Bajo la guía de un monje llamado Teodosio, se le planteó al patriarca a su retorno la alternativa de repudiar a Calcedonia o dimitir. Juvenalio emprendió la fuga, nutridos grupos de monjes hacían estragos en Jerusalén, algunos obispos fueron asesinados, por todas partes se proveían las sedes vacantes con partidarios del mencionado Teodosio. Por fin, unidades militares, que tuvieron que librar con los monjes una auténtica batalla, lograron reconquistar Jerusalén y restablecer en ella la tranquilidad. Los jefes de aquella insurrección de monjes se dieron a la fuga, pero Eudoxia conservó su posición.

El emperador León I era un soldado, ajeno a las cuestiones religiosas; totalmente absorbido por sus enfrentamientos con su «protector», el poderoso Aspar, aplicó a Calcedonia sólo parte de la atención que le había dedicado su predecesor. Timoteo Eluro creyó que podría inducirle a hacer revisar por un nuevo concilio las decisiones de Calcedonia. Su tentativa no tuvo por cierto el menor resultado. De todos modos, el emperador ordenó hacer una investigación que pusiera en claro cuál era la postura a tomar en lo relativo al reconocimiento de Timoteo Eluro como legítimo patriarca de Alejandría y sobre si había que mantener las conclusiones de Calcedonia. Las respuestas escritas de la mayor parte de las provincias eclesiásticas del imperio de Oriente se declararon claramente contrarias al reconocimiento de Timoteo, y sólo una rechazaba el concilio[6]. Sería interesante conocer la respuesta de las provincias, cuyos escritos no se han conservado. Quizá habría entre ellas más voces negativas que positivas, por lo que se refiere al concilio. En todo caso León, acosado probablemente por Aspar, mantuvo durante bastante tiempo una política dilatoria, aunque el papa hizo todo lo que estaba en su mano para moverlo a proceder contra Timoteo. Por fin, en 460 el emperador

5. H.G. Beck, *Eudokia*: RAC s.v.

6. Las respuestas están recogidas en el llamado *Codex Encyclius;* véase ACO II 5, p. 24-98; Th. Schnitzler, *Zum Kampf um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 584*, Roma 1938.

envió al alejandrino desterrado a Paflagonia, y más tarde a Crimea. Fue nombrado patriarca Timoteo Salofaciolo, que sin embargo no logró restablecer la unidad eclesiástica en Egipto.

Cuando el año 474 murió el emperador León I, el isáurico Zenón, al que León había finalmente utilizado contra el prepotente Aspar, se hizo proclamar Augusto por la emperatriz Verina y por su hijo, menor de edad, León II. Con toda probabilidad Zenón estaba menos interesado aún que su predecesor en la teología, pero ya siendo *magister militum per orientem* había sido subyugado por la personalidad del presbítero Pedro, llamado el Batanero (Γναφεύς, *Fullo* o Fulón)[7], que, apoyado en el poder del *magister*, forzó a un sínodo a elegirlo patriarca de Antioquía, por cierto contra todo derecho canónico. Si bien el emperador León lo hizo pronto arrestar y deportar a Egipto, Pedro logró huir a Constantinopla y, tras prometer mantenerse tranquilo, fue confiado a los superortodoxos monjes acemetas, en la proximidad de Constantinopla.

Zenón, que incluso en su calidad de Augusto seguía siendo semi-bárbaro, no supo ganarse a sus súbditos. Ya en 475 fue destronado por una conspiración; no tuvo mejor suerte Basilisco, hermano de Verina, tras haberse apoderado de la corona. Creyó poder prescindir de Verina, con lo cual se aisló de ambos partidos. Quizá pensaba que lograría formar un sólido partido mostrándose complaciente con los anticalcedonianos. En todo caso, promulgó, sin deliberación sinodal, un *Enkyklion*[8], en el que disponía que sólo debía admitirse el Símbolo de fe de Nicea y su confirmación por el Constantinopolitano I y el Efesino. Se fulminaba además el anatema contra el *Tomus* de León y el *Horos* de Calcedonia, y se disponía que quien no se atuviese a aquellos anatemas sería depuesto, si era clérigo, o desterrado, si era monje o seglar. En modo alguno es el *Enkyklion* una innovación en cosas de fe, y ni siquiera un escrito monofisita. Las breves explicaciones de la fe en él contenidas son ortodoxas, por supuesto sólo al nivel del tiempo anterior al Calcedonense: es la táctica de dar vuelta atrás

7. U. RIEDINGER, LThK² s. v. VIII 384. E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen*, 182ss.

8. Texto en Evagrio HE III 4, 101-104; algo divergente según Vat. gr. 1431 ed. E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons*, AAM 32, 6 (Munich 1927) 49ss.

a la tuerca terminológica. El decreto hizo posible a Timoteo Eluro el regreso a Egipto. Pasó por Constantinopla, donde el nuevo patriarca Acacio lo acogió con frialdad, al igual que los monjes, que en su mayoría no quisieron tener nada que ver con él. En cambio, en Éfeso participó en un sínodo de la provincia de Asia, lo cual debió de ser para él una satisfacción, por cuanto fueron puestos en tela de juicio los detestados privilegios patriarcales de Constantinopla sobre aquella provincia. Luego celebró una entrada triunfal en Alejandría, tras la oportuna retirada de Timoteo Salofaciolo a un monasterio.

Por lo demás, Eluro siguió una corriente moderada y no quiso apurar su triunfo. Pedro Fulón se dirigió de nuevo a Antioquía y volvió a ocupar por algún tiempo «su» sede. También el patriarca de Jerusalén firmó el *Enkyklion*.

La resistencia contra este documento se concentró en Constantinopla, donde el patriarca Acacio (473-491) movilizó al clero y al pueblo. No tardó en llegar el éxito, pues la posición de Basilisco se hizo cada vez más precaria. Movido por los apuros del momento, publicó un *Antienkyklion*[9], que revocaba el *Enkyklion* y ordenaba que cada obispo conservara su puesto y que se diese definitivamente por concluida la controversia Nestorio-Eutiques. Así, el caos vino a ser completo. En septiembre de 476 volvió a entrar Zenón en Constantinopla, y Basilisco tuvo que dirigirse al destierro. También Pedro Fulón y el levantisco arzobispo de Éfeso debieron abandonar sus sedes, y Timoteo Eluro fue deportado por segunda vez. Pero al fin cesaron las medidas contra el anciano, que pudo morir en paz (junio 477).

Sus adeptos actuaron con rapidez y le eligieron por sucesor a su viejo amigo Pedro Mongo, que, siguiendo una norma ya bien acreditada, desapareció inmediatamente, ocultándose en un escondite, desde donde seguía rigiendo a sus ovejas, mientras que Timoteo Salofaciolo fue llamado por las autoridades y gobernó oficialmente como patriarca de la Iglesia del imperio. Los que habían suscrito el *Enkyklion*, se apresuraban a excusarse y a dar su adhesión al sínodo de Calcedonia. Todo parecía estar de nuevo en orden, pero quien analizara con detenimiento la situación difí-

9. Ed. por E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus*, 52.

cilmente podía dejarse impresionar por aquella rápida pacificación. Eran precisos otros medios para restituir la paz a la Iglesia. El patriarca Acacio de Constantinopla asumió este quehacer.

Acacio no era en el fondo partidario fervoroso de las formulaciones de Calcedonia; pero por un lado sabía que los privilegios de su sede dependían del reconocimiento de este sínodo, mientras que por otro no era «monofisita», y, además, veía con claridad que la confusión en la Iglesia de Oriente no se podía por de pronto remediar con fórmulas, puesto que no había surgido de fórmulas, sino que había que entenderse con las personas; pero tampoco prometía mucho éxito la tentativa de remontarse muy atrás en el pasado en el análisis de las motivaciones personales. Lo que convenía era formar un frente de buena voluntad, por un lado recurrir a la «oiconomia», por otro no hacer de cada teologúmeno una cuestión personal; se trataba sobre todo de comprender que, a pesar de Roma, tampoco el Calcedonense podía detener la evolución teológica, como tampoco se había detenido tras los concilios anteriores. La experiencia había enseñado que allí donde se enfrentaban dos obispos no se adelantaba nada eligiendo un tercero (cosa que en ningún caso había conducido más que a la formación de un tercer partido), sino que más bien había que procurar en el momento propicio armonizar entre sí a los dos candidatos y comprobar su buena voluntad, y esto *hic et nunc*.

Tal era la política de Acacio, una política, si se quiere, de astucia, o, si se quiere también, la política de una buena voluntad puesta en aprieto. Para poder realmente enjuiciar a Acacio habría que saber cuál era la idea que él y sus contemporáneos tenían de un sínodo «ecuménico» de vigencia obligatoria y si Calcedonia respondía a esta idea. En realidad, no lo sabemos; y se puede conjeturar que las experiencias habidas con los dos sínodos efesinos no habían aligerado el problema, en concreto para los hombres de entonces. También a no pocas incidencias decisivas del primer concilio de Éfeso les venía bien el calificativo de *latrocinium*. A Acacio no se le puede negar una cierta grandeza trágica. Estaba condenado a fracasar, no porque su propia idea le hubiese hecho perder la cabeza, sino porque su tentativa exigía una flexibilidad con la que sólo pocos le correspondían, porque olfateaban traición a la fe allí donde simplemente se ponía sobre el tapete si convenía

cortar de un golpe un nudo gordiano o más bien soltarlo con paciencia y gradualmente.

En 481-482 llegó a Constantinopla un emisario del patriarca alejandrino Timoteo Salofaciolo, el monje Juan Talea[10], con la solicitud de que tras la muerte del patriarca fuera designado como sucesor un partidario del concilio de Calcedonia, pero a condición de que fuera elegido entre las filas del clero egipcio. El emperador se avino a ello, pero hizo declarar bajo juramento a Talea ante el patriarca y el senado que él, Talea, en ningún caso aceptaría un cargo episcopal. Esta iniciativa del emperador estaba motivada por la relación que unía a Talea con el isáurico Ilo, contra el que el emperador Zenón tenía sus buenas razones para estar receloso. Si Talea se convertía en patriarca de Alejandría, Ilo habría tenido en el levantisco Egipto, según el parecer del emperador, un adepto demasiado poderoso.

En febrero de 482 murió Salofaciolo, e inmediatamente Talea, faltando al juramento, se aseguró el puesto de sucesor. Se notificó la elección, presuntamente unánime, a Roma, y se rogó al papa que diese su confirmación[11]. El emperador, indignado, hizo deponer a Talea, y como por el mismo tiempo algunos monjes egipcios de Constantinopla se pronunciaban a favor del patriarca Pedro Mongo, emprendió el patriarca Acacio la primera tentativa con vistas a la solución de la cuestión egipcia: Pedro sería reconocido, supuesto que diese ciertas garantías consignadas en un edicto imperial, cuya escritura revela inconfundiblemente la paternidad de Acacio. El Ἑνωτικόν[12] insiste al principio en la intangibilidad de las decisiones de Nicea, Constantinopla y Éfeso. Es nuevo el reconocimiento canónico de los anatemas de Cirilo de Alejandría, aunque modificados por la adopción de la fórmula de unión de 433. No se menciona la fórmula ciriliana de la Μία φύσις, ni se deroga su repudio por Calcedonia. Se fulmina el anatema contra quien no acepte esta fe y contra quien piense o haya

10. E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 195ss.
11. Coll. Avell. 99, 448.
12. Texto en Evagrio HE III 14, 111-114, E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus*, n. 75, p. 52-54. Cf. S. SALAVILLE, *L'affaire de l'Hénotique ou le premier schisme byzantin au V^e siècle*, EO 18 (1919) 255-266 389-397, 19 (1920) 49-68 415-433; id., *Hénotique*, DThC VI 2153-78; W.T. TOWNSEND, *The Henoticon Schism and the Roman Church*, JR 16 (1936) 78-86.

pensado de otra manera, aunque sea «en Calcedonia» o en algún otro sínodo [13]. El edicto pasa, pues, formalmente por encima del sínodo de Calcedonia, pero no lo rechaza, como tampoco el *Tomus Leonis*. No se reprueba el concilio, sino a todas luces una interpretación anticiriliana de sus decisiones, a la vez que se rechaza el excesivo «cirilianismo» mediante la fórmula de unión de 433 y la desestimación de la fórmula μία φύσις. Con esto el edicto anticipa hasta cierto punto una interpretación de las decisiones de Calcedonia, que sólo en el siglo VI llegó a imponerse, y entonces ya para siempre, en la ortodoxia. Los intransigentes consideraron desde luego este «deslizarse» sobre Calcedonia como una traición al concilio; los «monofisitas» rígidos, por su parte, echaban de menos la condenación de este mismo sínodo.

Acacio, creador de este edicto que pasó a la historia con el nombre de *Henótico* pudo sin embargo esperar establecer la paz sobre la base de este documento. En todo caso, logró ganar para el *Henótico* a Pedro Mongo, al que Acacio recibió en la comunión de la Iglesia. Cierto que los monjes que apoyaban a Juan Talea seguían tachando a Acacio de hereje. Muchos le rehusaron la comunión eclesiástica; él se avino a hacer algunas concesiones que no satisficieron a nadie, y fue necesaria toda su prudencia para poner ciertos límites a los excesos. En Antioquía, el patriarca Calandion se negó a suscribir el *Henótico;* pero cometió la imprudencia de conspirar contra el emperador poniéndose de parte de Ilo, por lo cual fue condenado al exilio (484). Una vez más halló Pedro Fulón la oportunidad de ocupar la codiciada sede de Antioquía. Suscribió el *Henótico*, sin que por ello Acacio creyera posible entrar en comunión eclesiástica con aquella personalidad tan proteica. Jerusalén no puso ninguna clase de dificultades.

Lo más grave fue que Roma no tuviera la menor comprensión con la política personal de Acacio. Desgraciadamente, el emperador había descuidado informar a Roma sobre el *Henótico*, acaso porque el documento no contenía ninguna nueva regulación, sino sólo una *explicatio fidei* [14]. En todo caso, Roma estaba satisfecha, a lo que parece, pues así no había necesidad de enzarzarse en difíciles discusiones dogmáticas, sino que bastaba con ocuparse de

13. ... οὐ καινίζοντες πίστιν, ἀλλ' ὑμᾶς πληροφοροῦντες (Evagrio HE III 14, 113).
14. Coll. Avell. 60, 152.

cuestiones de derecho y de disciplina, que respondían más a la mentalidad romana.

El emperador mismo comunicó al papa el reconocimiento de Pedro Mongo [15]. El papa protestó cerca del emperador y exhortó a Acacio a hacer cambiar de actitud al soberano. Acacio optó por guardar silencio. El año 483 fue elegido papa Félix III, y este enérgico defensor de los intereses romanos no perdió el tiempo. Escribió al emperador y al patriarca, sosteniendo el punto de vista de que Pedro Mongo era un hereje ya condenado. No se mencionaba en absoluto que había aceptado la fórmula ortodoxa de fe del *Henótico*, como tampoco el perjurio de Talea [16]. Entre tanto, éste se había personado en Roma y había elevado una acusación oficial contra Acacio. En aquellas circunstancias, se decidió el papa a dar un paso extraordinario y contrario a la tradición, según la cual un patriarca sólo podía ser condenado por un sínodo del imperio: citó a Acacio ante su tribunal, espoleado por un escrito de la comunidad monástica constantinopolitana de los acemetas, que por entonces pretendían tener el monopolio de la ortodoxia y acusaban al papa de ser demasiado remiso en la defensa de la verdadera fe [17]. Los legados del papa recibieron la orden de ponerse primero en contacto precisamente con aquellos acemetas y escuchar sus consejos. Como más de una vez en lo sucesivo, la habilidad bizantina logró «con una de cal y otra de arena» reducir a los legados al buen camino (E. SCHWARTZ). Poco después de su llegada a Constantinopla, se los vio dirigirse solemnemente, a través de la ciudad, a la iglesia, junto con Acacio y los enviados de Mongo. Evitaron la compañía de los acemetas y prometieron al patriarca promover en Roma la causa de Mongo contra Talea. Después del regreso de los desgraciados legados a Roma, el papa los hizo deponer por un sínodo. A Pedro Mongo se le siguió negando la comunión con la Iglesia como a hereje, y Acacio fue declarado reo de las mayores penas. Poco después dio el papa un paso más, excomulgando formalmente al patriarca constantinopolitano. Se alegaban como razones la intromisión del

15. *Die Briefe des Papstes an Kaiser und Patriarch*, ed. por E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 63-69 69-73 y A. THIEL, *Epistulae Romanorum Pontificum genuinae I*, Brunswick 1868, p. 222-239.
16. E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 3, n. 1.
17. Evagrio HE III 19, 117.

patriarca en los asuntos de las otras Iglesias de Oriente, o sea, en el fondo, el ejercicio de sus derechos primaciales en base al canon 28 de Calcedonia, dictar medidas por encargo del emperador, y también, sobre todo, tener comunión con Mongo. De su fe no se hace mención [18]. Se pensaba que por el hecho de no haber accedido a comparecer ante el papa, él mismo se había declarado culpable. Esto sucedía el año 484; como Acacio no dio el brazo a torcer, vino a ser un hecho consumado el llamado «cisma acaciano», un cisma en el cual se soslayaban por todas partes deliberadamente las cuestiones de fe y se forzaban hasta los límites de lo imposible las cuestiones personales. Acacio creía sin duda que no estaba obligado a responder, porque el papa no se había ocupado lo más mínimo de las explicaciones de la política personal acaciana dadas por el emperador Zenón. ¿Qué habría podido añadir él a lo ya dicho? El hecho de que el papa Félix siguiera estando del lado de Juan Talea no ofrecía posibilidad alguna de reconciliación.

Acacio murió en 489. Con su muerte pareció derrumbarse su política. Su sucesor Fravitas, sin duda bajo la presión de los acemetas, pudo inducir al emperador a reanudar las negociaciones con Roma. Desde luego, había que respetar la memoria de Acacio y mantener vigente la comunión con Mongo [19]. Así pues, a lo que parece, Fravitas creía erróneamente que se trataba del reconocimiento de la ortodoxia y no de derechos primaciales. El papa Félix le dio una versión muy diferente e insistió en que Acacio y Mongo fuesen borrados de los dípticos. Fravitas murió ya en 490, sin haber recibido la respuesta del papa. Su sucesor fue Eufemio, sirio, del que se supone haber sido partidario de los acemetas y en todo caso estricto calcedoniano. Por su propia cuenta borró a Pedro Mongo de los dípticos y en un escrito dirigido al papa se declaró sin reservas a favor del concilio de Calcedonia [20]. Lo que nunca salió de sus labios fue una condenación de Acacio,

18. El edicto papal fue ed. por E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 6-7. Era contrario al derecho consuetudinario y consiguientemente también se censuraba que un papa por propia cuenta y sin concilio ecuménico depusiera a un colega en el patriarcado.

19. Se menciona en el escrito de respuesta del papa: A. THIEL, loc. cit. 266-269; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 111-113.

20. El escrito es citado por el cronista Teófanes p. 135 (DE BOOR). Cf. Grumel Reg 175.

lo cual, en tal defensor de la ortodoxia calcedoniana, es un testimonio de peso en favor de aquel patriarca; pero además demuestra que Eufemio no era un adepto inconsiderado de los acemetas, que profesaban un odio mortal a Acacio. Como se echa de ver, aunque Eufemio pudiera tener por dudosa la política de Acacio, no veía la menor necesidad cristiana de maldecirlo aun después de su muerte, como lo exigía Roma. El papa Félix se mantuvo inflexible, con lo cual prolongó innecesariamente el cisma durante veinte años.

En 491 murió el emperador Zenón, al que sucedió en el trono el alto funcionario palaciego Anastasio (491-518), que no carecía de experiencia en cosas de la Iglesia y hasta fue ocasionalmente candidato a la sede patriarcal de Antioquía [21]. A diferencia de lo ocurrido en los últimos años de su predecesor, no tenía la menor intención de poner en juego los indiscutibles éxitos del *Henótico* en Oriente ni, por supuesto, sacrificarlos a un papa que, por hallarse fuera del ámbito de poder real de su imperio y además sujeto al protectorado de un godo, practicaba una política que no tenía consideración alguna con las difíciles condiciones de las Iglesias orientales ni con la idea de la unidad del imperio. Por su parte, en Roma el papa Gelasio (492-496) prosiguió impertérrito la política de su predecesor; Eufemio no recibió el más mínimo apoyo, y cada día iba resultando más claro que el punto crucial y controvertido del asunto no era la cuestión de Calcedonia, sino el problema de la primacía de Constantinopla. Y aunque el patriarca comunicó al papa que la condenación de Acacio acarrearía inevitablemente una revuelta de los demos, es decir, de los llamados «partidos del circo» [22], Gelasio siguió manteniendo su exigencia; tampoco dio ningún resultado el intento del emperador Anastasio de presionarle por medio del rey Teodorico, acaso porque este monarca no tenía entonces el menor interés en que el papa reanudara los vínculos con Constantinopla.

En 495 sucedió a Eufemio como patriarca Macedonio (495-511), que no fue aceptado por el emperador sino después de haber firmado el *Henótico*. En Roma al intransigente Gelasio le sucedió el papa Anastasio II, que a todas luces tenía empeño en acabar

21. L. BRÉHIER, *Anastase*, DHGE II 1447-57.

22. La carta se ha perdido. Se puede reconstruir parcialmente por la respuesta del papa en A. THIEL, loc. cit. 312-321; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 49-55.

con el cisma mediante una política razonable. Su muerte, acaecida el año 498, impidió que maduraran sus proyectos. A continuación estalló en Roma el llamado cisma laurenciano, que hasta 502 hizo imposible toda política oriental.

Mientras que en Roma se debilitaba, pues, el frente contra el *Henótico*, más exactamente contra Acacio, la indecisión de los seguidores de Acacio en Oriente reforzaba la oposición contra este documento. La hostilidad partía de un grupo de teólogos, que si bien no se pueden fácilmente designar como monofisitas, sin embargo rechazaban con energía el sínodo de Calcedonia y consideraban que el *Henótico* era demasiado condescendiente. La teología de Cirilo era para ellos punto de partida y punto final de la terminología cristológica, cuya interpretación por Calcedonia rechazaban. Los hombres más señalados de esta corriente eran Jenea (Filoxeno) de Mabbug (Hierápolis) y Severo de Antioquía.

Ya siendo maestro en la escuela de Edesa, se había vuelto Jenea [23] contra la teología de la antigua escuela antioquena, que para él no representaba más que un puro nestorianismo. Pedro Fulón lo promovió a la sede episcopal de Mabbug, donde desarrolló en lengua siríaca — única en que podía expresarse corrientemente — una animada actividad literaria contra el concilio de Calcedonia, pero también contra los viejos antioquenos, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. También al emperador trató de explicar la «verdadera» fe, a cuyo objeto se dirigió a Constantinopla, pero Macedonio no lo recibió, de modo que pronto, disgustado, se marchó también de allí. Mucho más éxito tuvo en la capital Severo [24], griego de Pisidia, que primeramente estudió leyes y luego en Maiuma, cerca de Gaza, fue ganado para la vida monástica. Aprovechó el tiempo en el monasterio, no sólo para ejercitarse en la vida ascética, sino también para profundizar en el estudio de toda la teología. Estos estudios hicieron de él un adversario del sínodo de Calcedonia, al que los calcedonianos apenas si tenían algo que oponer. Lo que lo condujo a Constantinopla fue en primer lugar el conflicto con un

23. A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabboug*, Lovaina 1963.

24. G. BARDY, *Sévère d'Antioche*, DThC XIV 1988-2000; J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Lovaina 1909; id., *La christologie du monophysisme sévérien:* Chalkedon I 425-580. Más bibliografía en Beck 387-390.

cierto Nefalio, que al principio había pertenecido a su mismo partido, pero que luego se convirtió en vehemente defensor de los intereses de los calcedonianos y de tal manera denigró cerca del patriarca Elías de Jerusalén al grupo de monjes reunidos en torno a Severo, que el patriarca los hizo expulsar de sus monasterios. Severo, en calidad de abogado de los expulsados, se dirigió, acompañado de falanges de monjes, a Constantinopla, donde el emperador lo recibió con los mayores honores. Aun después de quedar zanjado su caso, permaneció en la ciudad (de 508 a 511) y desplegó de palabra y por escrito una enorme propaganda contra Calcedonia e implícitamente también contra el *Henótico*. Agrupó en torno a sí a los adversarios del patriarca Macedonio, y no se reparó en propagar falsedades contra su persona para imposibilitarle toda actividad y hacerle caer en la trampa. Santo y seña de la causa de Severo vino a ser el llamado trisagio teopasquista, a saber, aquel Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, al que se añadía ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, o sea, una fórmula que no añadía nada nuevo, si se entendía el trisagio mismo en sentido cristológico y no trinitario, lo cual era posible tanto histórica como formalmente, pero que debía llevar a erróneas interpretaciones si era empleado como álibi del controvertido μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη [25]. Debido a todas las dificultades que se le creaban y a las calumnias que se propalaban contra él, Macedonio fue abandonado por el emperador y reemplazado por Timoteo (511-518); pero esta sustitución no podía satisfacer a ningún partido. Los monofisitas querían que fuese elegido Severo; los alejandrinos le exigían un anatema contra Calcedonia y contra el *Tomus Leonis;* en Siria seguía intrigando Jenea, que logró la deposición del patriarca antioqueno Flaviano, porque había intentado defender el *Henótico* dándole una interpretación ortodoxa. En su lugar fue elegido entonces Severo (512), que explotó a fondo la nueva posición de poder para aniquilar toda ulterior oposición contra sus teologúmenos. Declaró solemnemente que aceptaba el *Henótico*, pero pronto lo interpretó de una forma que no dejaba género de duda sobre su

25. Sobre el trisagio, cf. E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 242; V.S. JANERAS, *Les byzantins et le trisagion christologique: Miscellanea in honorem G. Lercaro II*, Roma 1967, 469-499; W. ELERT, *Die theopaschistische Formel*, ThLZ 75 (1950) 195-206.

hostilidad contra el sínodo de Calcedonia. También el patriarca de Jerusalén, Elías, cayó víctima de Severo. Su sucesor, Juan, estaba dispuesto a hacer toda clase de concesiones a Severo, pero los grandes cabezas de la laura, los «cenobiarcas», Sabas y Teodosio, le desbarataron sus planes, y así, flanqueado por los dos padres monásticos, fue obligado a maldecir solemnemente no sólo a Nestorio y Eutiques, sino ahora también a Severo [26]. Asimismo en la capital se formó una oposición de franca tendencia procalcedoniana que reunió en torno a sí a los partidarios del depuesto Macedonio y que incluso en la casa imperial halló poderosos protectores. Cuando en noviembre de 512 volvió a recorrer las calles de la ciudad una procesión de severianos con el trisagio teopasquista, se lanzó a la palestra la oposición, estalló una insurrección, fueron derribadas las estatuas del emperador y los insurrectos se atrincheraron en el *Forum Constantini*. El emperador logró una vez más restablecer la tranquilidad con una actitud inteligente y ponderada, pero la oposición fue extendiéndose de forma peligrosa por la provincia. Un oficial godo al servicio del imperio, Vitaliano [27], se aprovechó del descontento de los *foederati* imperiales en la península balcánica y marchó sobre Constantinopla. A fin de ganarse adeptos en la capital, operó con lemas procalcedonianos. En un principio creyó el emperador poder dominar el peligro mediante negociación y concesiones. Como esto no diera resultado, se vio obligado a nombrar a Vitaliano *Magister militum per Thraciam* y a darle su palabra de invitar al papa a un concilio en Heraclea, en el que se pusiera término al cisma. En este sentido se envió a Roma la oportuna «sacra». El papa Hormisdas, que en 514 había sucedido a Símaco, se tomó tiempo, a lo que parece, para ponerse de acuerdo con Teodorico. Así pasó por de pronto el plazo fijado para el concilio, 1 de julio de 515. En el ínterim volvió a aparecer Vitaliano ante las murallas de Constantinopla. Pero esta vez sufrió una tremenda derrota, con lo cual el

26. Sobre el papel de los monjes palestinos partidarios de Calcedonia, cf. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, 385s; H. BACHT, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon:* Chalkedon II 193-314, especialmente 285ss.

27. Sobre Vitaliano, cf. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, Bruselas 1949, 178-181; V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»*, Paderborn 1935.

concilio, por el que, por lo demás, nadie había mostrado especial interés, perdió para el emperador su verdadera razón de ser. El papa envió por dos veces a sus delegados, pero se vieron obligados a regresar sin éxito. La situación tocante al «cisma acaciano» se mantuvo, pues, estancada hasta la muerte del emperador Anastasio en abril de 518.

Si damos una ojeada retrospectiva al período desde 482, observamos que sólo se produce una importante cesura bajo el papa Anastasio. Durante su pontificado hubo la esperanza y la posibilidad de volver a restablecer la unidad, partiendo de una interpretación ortodoxa del *Henótico*, al que Acacio se había atenido siempre firmemente. La muerte del papa desvaneció las esperanzas. Ni sus predecesores ni sus sucesores tomaron en consideración la dificultad de la situación en Oriente. Veían en peligro su autoridad en el vicariato de Tesalónica, no supieron establecer las oportunas distinciones en el conjunto de la definición conciliar de Calcedonia con el tristemente célebre canon 28, aunque éste apenas si aportaba algo nuevo con respecto al concilio Constantinopolitano II, y basaron su política en el fundamento sólo aparentemente estable de la dominación goda en Italia. Los papas no se hicieron cargo de que Constantinopla y su patriarca habían de ser los vencedores, precisamente porque ellos mismos manifestaban frente al emperador una independencia que debían únicamente al godo y arriano Teodorico. El *Henótico* unía a las Iglesias orientales frente a Roma y ya no existía para Roma el punto de apoyo de Alejandría. Los primeros años de la siguiente dinastía imperial son una justificación sólo aparente de la política pontificia. Juan II y Vigilio tendrán que pagar en breve la factura de la política de un Félix y un Gelasio.

XXIII. La estructuración de la Iglesia imperial bizantina en la era del emperador Justiniano I

FUENTES: *Collectio Avellana* (s. S. 3); *Acta Conciliorum oecumenicorum*, ed. por E. SCHWARTZ, II (Berlín 1940); E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften Justinians:* AAM, nueva serie 18 (1939) (reimpr. Milán 1973); *Corpus Juris Civilis*, ed. estereot. II; *Codex Justinianus*, ed. por P. KRÜGER (1906); *Novellae*, ed. por SCHÖLL-KROLL (1912); *The Ecclesias-*

tical History of Evagrius, ed. por J. BIDEZ - L. PARMENTIER (Londres 1898); *Procopii Caesariensis opera omnia*, ed. por HAURY-WIRTH (Leipzig 1963-1964).

BIBLIOGRAFÍA: A.A. VASILIEV, *Justin the First* (Cambridge/Mass. 1950); W. SCHUBART, *Justinian und Theodora* (Munich 1943); B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, 1 t. (Berlín 1960); R. BROWNING, *Justinian and Theodora* (Londres 1971); A. KNECHT, *Die Religionspolitik Kaiser Justinians I.* (Wurzburgo 1896); E. SCHWARTZ, *Vigilius-Briefe — Zur Kirchenpolitik Justinians:* SAM 1940, 4 (1940); id., *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig 1939); H.S. ALIVISATOS, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.* (Berlín 1913); J. MEYENDORFF, *Justinian, the Empire and the Church:* DOP 22 (1968) 43-60; E. HARDY, *The Egyptian Policy of Justinian:* DOP 22 (1968) 21-41.

Con los emperadores Justino I (518-527) y Justiniano I (527-565) no sólo comienza una nueva e importante sección de la historia profana del imperio romano de Oriente, sino que se abre un período no menos importante, por no decir problemático, para la historia de la Iglesia cristiana. Es muy probable que ya desde el principio mismo aparezca en Justiniano el *spiritus rector* que animaba la política de su tío Justino. Aunque por razones bien ponderadas no podemos seguir incondicionalmente a Procopio en el enjuiciamiento de los motivos de la política eclesiástica del futuro emperador, resulta bastante enigmático ver cómo también los historiadores modernos hablan unas veces de la carrera en zigzag del emperador, y otras de política firmemente consecuente. Se pueden fijar con certeza algunos puntos de partida; cuál de ellos sea decisivo en cada caso, hasta qué punto y en qué proporción ejerzan una acción conjunta, es algo que sólo raras veces se puede asegurar. Aparece en primer lugar el sueño de la restauración de la antigua grandeza del imperio, de un imperio mundial regido desde un centro glorioso; sueño, al que en el clima espiritual del siglo VI no podía pasar desapercibido el desgarramiento de la Iglesia. Hay, en segundo lugar, un interés especial, difícil de negar, por las cosas eclesiásticas y religiosas, y este interés especial puede brotar en parte de auténtica religiosidad, por lo demás tan ardiente que — contrariamente a las palabras del Señor — quiere quemar todo lo que es tenido por cizaña mucho antes de la cosecha. A esto se añade un especial compromiso teológico del emperador, cuyos fundamentos, por otra parte, han merecido juicios

muy diversos: para unos el emperador es buen conocedor de la teología de la época, para otros, un diletante, un *amateur*, un amante no correspondido que, por desgracia, es emperador y dispone del poder de convertir en leyes sus ideas súbitas o sus antojos. Todavía está por resolver su participación en las confesiones y formulaciones de fe, cuestión que está sujeta a los mismos criterios que el problema de su participación en la entera legislación «justinianea». Y está finalmente Teodora, la gran emperatriz tan denostada, sin cuyo influjo no se puede concebir la política eclesiástica de su tiempo, aun cuando el alcance de tal influjo sea difícil de determinar. No es fácil admitir, siguiendo a Procopio, una deliberada y hasta taimada repartición de los quehaceres, según la cual Justiniano habría, por ejemplo, satisfecho las exigencias ortodoxas, mientras que Teodora habría tenido las manos libres para garantizar por rodeos a los monofisitas las condiciones de vida y la libertad de acción, de modo que ningún partido pudiese quejarse. Esto me parece muy rebuscado. El mano a mano y la oposición de la pareja imperial me parece algo más complicado, dependiente de las condiciones del momento, y difícilmente realizable sin fricciones. Que a pesar de todo el sistema funcionara se explica sin duda por el carácter de la emperatriz y por lo mucho que el emperador la amaba.

La decisión de Justino y Justiniano de poner ante todo término al llamado «cisma acaciano» y a satisfacer las exigencias de Roma, no se explica ciertamente por un golpe de mano sobre la Italia goda, planeado ya en aquel tiempo. Ya no se podía dudar de que se había desprestigiado la política henótica de Anastasio en la capital misma. Todo nuevo emperador, sobre todo si había llegado al trono en circunstancias tan precarias como Justino, debía en todos los casos y en primer lugar ganarse la capital. Añádase a esto que el peligroso Vitaliano se hallaba incesantemente en el *hinterland* tracio a la espera de las iniciativas de los nuevos emperadores. También es posible que Justiniano fuera en el fondo un calcedoniano convencido. En todo caso hacía muy poco tiempo que Teodora era su esposa y, a lo que parece, ella estaba ocupada ante todo en asegurar su posición, cosa que en razón de su pasado no debía resultar tarea fácil.

Incluso en el caso de que Justino y su sobrino hubieran tenido

otra idea al principio, los acontecimientos que se produjeron poco después de la elección del nuevo emperador debieron hacerles cambiar de parecer [1]. Los monjes de sentimientos calcedonianos, con los acemetas a la cabeza, organizaron una irrupción del pueblo en la liturgia dominical del patriarca Juan II (518-520) y le forzaron a él y a su sínodo a reconocer solemnemente el sínodo de Calcedonia, a reprobar el *Henótico*, a anatematizar a Severo, así como a reanudar las relaciones con la Santa Sede. Justino se vio en la necesidad de ratificar esta decisión con un edicto [2]. Entonces partieron legados a Roma al objeto de reanudar las negociaciones de paz.

El papa Hormisdas, que recibió no sólo una carta mesurada del emperador [3], sino también un escrito lleno de promesas de Justiniano [4], se hallaba en la mejor disposición para negociar y tenía la intención de no dejar pasar tal oportunidad. La postura dogmática hacía tiempo que había sido fijada con la célebre *Regula fidei Hormisdae*, que el papa había preparado ya para el concilio de unión planeado en 515 [5]. Este *libellus* parte del primado de la Sede romana y condena en primer lugar a Nestorio y Eutiques, luego también a Timoteo Eluro, a Pedro Mongo, a Pedro Fulón y sobre todo a Acacio. Por lo demás, se urge como norma de fe la decisión de Calcedonia juntamente con el *Tomus Leonis*. Ahora, incluso en Constantinopla hay disposición para la *damnatio memoriae* de Acacio, y ante la humildad que le exige el emperador y postulan ahincadamente los monjes, se ve el patriarca en la necesidad de aceptar sin discusión la *Regula fidei* y de entregar póstumamente a Satanás no sólo a Acacio, sino también a sus sucesores Eufemio y Macedonio, que desde luego habían hecho todo lo que estaba en su mano. La misma suerte corrieron también los emperadores Zenón y Anastasio, sin que la corte protestase contra ello. Esto sucedía el día memorable

1. Los acontecimientos están descritos por S. SALAVILLE, *La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin:* Chalkedon II 677-695.
2. Sobre esto informa Miguel el Sirio II 180 (CHABOT).
3. Coll. Avell., n. 160.
4. Coll. Avell., n. 162. La entera correspondencia que en este tiempo partió de la cancillería papal y llegó a ella se halla en esta Collectio, n. 1-104.
5. Texto: Coll. Avell., n. 149. Mansi VIII 441-442, instrucciones para los legados. Cf. W. HAACKE, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im acacian. Schisma*, Roma 1939.

de 28 de marzo de 519, día que pareció sellar la victoria del papa sobre el obstinado, y a los ojos del papa ilegítimo, patriarcado de Constantinopla; por lo demás, una victoria pírrica, como se vio en los decenios siguientes. Poco antes de terminadas las negociaciones tuiveron que dedicar su atención en Constantinopla los legados del papa Hormisdas con un curioso grupo, los llamados «escíticos», que, a lo que parece, eran monjes godos de Dobruzja, súbditos del godo Vitaliano, pertenecientes al grupo de cabezas llenas de inventiva, que ofrecían constantemente a la ortodoxia nuevas fórmulas, de las que aguardaban la salvación [6]. Su fórmula rezaba: Εἷς τῆς τριάδος παθών o *Iesus Christus ex virgine natus unus ex* (o *in*) *trinitate*. Probablemente querían con ello impedir toda interpretación nestoriana de la fórmula de Calcedonia, pero en realidad se acercaban a aquel aditamento del trisagio, que en el ínterin se había convertido hacía tiempo en patrimonio amado de los adversarios de Calcedonia. Los legados no sabían qué hacer con aquella aportación de la teología latina — Majencio, adalid de los escitas, había recibido «formación latina» — pero Justiniano se dejó ganar para la fórmula, tal vez en atención a Vitaliano. Una orientación para el futuro: Justiniano, en un escrito dirigido a Hormisdas, en el que le recomendaba a los monjes y su fórmula, afirmaba por su propia cuenta la ortodoxia de aquella invención [7]. Pero Hormisdas — en el cenit de su triunfo — no tenía la menor intención de otorgar siquiera esta satisfacción al presunto heredero de la corona, aparte de que los monjes se hacían notar en Roma de forma poco simpática, por lo cual el papa les hizo abandonar la ciudad. Justiniano podía aguardar.

Por mucho que Justino, juntamente con su sobrino, hubiesen apaciguado la capital con la unión de 519, en no pocos lugares se echó de ver que todavía seguía viviendo el *Henótico*, o dicho de otra forma, que al abandonar el emperador el *Henótico* dejaba vía libre a los adversarios del Calcedonense. Los obispos que tenían que entrar en comunión con Roma no podían a veces resolverse a anatematizar a sus predecesores, y menos a Acacio. Este pro-

6. V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»*, Paderborn 1935; B. ALTANER, *Zum Schrifttum der «skythischen» (gotischen) Mönche*, HJ 62 (1943) 261-273, 72 (1953) 568-581; W. ELERT, *Die Theopaschitische Formel*, ThLZ 75 (1950) 195-206.
7. Coll. Avell., n. 196 del 9. 7. 520.

blema se daba sobre todo en las provincias europeas del imperio. Un caso típico era Tesalónica, capital del vicariato pontificio de la Iliria, cuyos arzobispos habían caído en los mayores conflictos de resultas del cisma acaciano, ya que por un lado tenían que salvaguardar los intereses pontificios, pero por otro se hallaban próximos al radio de acción de la ciudad imperial, sin que Roma pudiera ofrecerles ayuda efectiva. Cuando los legados pontificios atravesaron la ciudad de regreso a Roma, fueron atacados por vías de hecho y su anfitrión fue asesinado. En Éfeso se condenaba enfáticamente el sínodo de Calcedonia. Cierto que Severo tuvo que abandonar su sede episcopal de Antioquía y huir a Egipto, pero cuando se nombraron nuevos obispos para Siria, hubo que recurrir con frecuencia a la ayuda militar para protegerlos. A ello hay que añadir que, en las nuevas circunstancias los nestorianos creían presentir vientos favorables y comenzaban aquí y allá a celebrar públicamente como santos, no sólo a Teodoreto, sino también a Teodoro de Mopsuestia y al mismo Nestorio. Por otro lado, Severo seguía manejando las cosas desde Egipto, exhortaba, advertía, escribía tratados y sermones y dirigía la resistencia. Hormisdas, ignorando completamente la situación, creyó poder elevar a la sede de san Marcos, en Egipto, a uno de sus legados, por cierto alejandrino. Pero la situación era tan tensa que al fin hubo que dejar la elección en manos de los alejandrinos: fue elegido el monofisita Timoteo III, que rechazaba el Calcedonense y el *Henótico*, sin que ello le acarrease el menor inconveniente. Con el *Henótico* acabó de quebrarse la unidad de la Iglesia del imperio.

La nueva alianza del papa con el emperador debió suscitar además recelos en el señor del papa en Ravena, el rey Teodorico. Es posible que la idea de que la nobleza senatorial romana comenzaba ahora a conspirar con Constantinopla, fuera más que una conjetura. Quizá esté relacionado con ello el proceso contra Boecio, así como el decreto de Justino de fines del año 524, que ordenaba cerrar las iglesias arrianas (godas) en Constantinopla y excluía a los arrianos de todos los cargos y puestos militares [8]. Teodorico recogió el guante y envió al papa mismo, que con

8. Teófanes el Cronista, sobre el año 601-06: p. 109 (DE BOOR).

esto quedaba de manera diplomática totalmente en su mano, como embajador a Constantinopla para solicitar del emperador la revocación del edicto. El papa Juan I permaneció en la capital desde noviembre de 525 hasta pascua de 526, y fue recibido y tratado con los mayores honores [9]. Que Justino se hiciera coronar por el papa es sencillamente una falsa interpretación de una «coronación festiva», entendida erróneamente como un acto constitucional. La misión del papa no tuvo un auténtico éxito. La mayor parte de los godos arrianos parecen haber sacado las necesarias consecuencias del edicto del emperador y se convirtieron a la religión del imperio, por lo cual el emperador pudo prometer sin dificultad la restitución de las iglesias. Se esperaba también, evidentemente, que se autorizaría de nuevo el retorno al arrianismo. Sin embargo, en este punto el emperador se mostró inflexible y Teodorico hizo pagar el fracaso a su embajador pontificio, encarcelándolo a su regreso en Ravena.

Por lo demás, Teodorico murió poco después en otoño de 526, y once meses más tarde le siguió el emperador Justino. Quedaba como soberano único Justiniano (Flavius Petrus Sabbatius Justinianus). Con ello comienza un período de la historia de la Iglesia, que como ningún otro, está marcado por el sello de una sola persona. La meta es claramente un imperio, una Iglesia, fuera de la cual no hay salvación ni esperanza en la tierra, y un emperador, cuya más destacada solicitud es precisamente la salvación de esta Iglesia. Para la consecución de esta meta no conoce fatiga Justiniano y con terrible minuciosidad y tenacidad persigue lo que cree ser falso hasta en su último escondrijo, no sin habilidad táctica, adaptándose a las condiciones del momento y sobre todo a la proporción de las fuerzas, y con la necesaria capacidad para hacer la vista gorda cuando se trataba de hombres que deberían sucumbir a su veredicto si no le fueran tan extraordinariamente útiles. Justiniano hace que todas y cada una de las cosas, también las de la Iglesia, dependan de su propia decisión, aunque cuando es preciso sabe tratar con todo respeto a los obispos. El papa de Roma es para él sin género de duda la cabeza de la cristiandad. Entiende el primado no sólo como prioridad honorífica, sino tam-

9. W. ENSSLIN, *Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinos I*, ByZ 44 (1951) 127-134.

bién como primacía de doctrina y de fe, pero el primado hace bien en decidirse según el parecer del emperador.

La Iglesia es una y única. Por amor a ella no debe haber ya paganos. La anterior legislación contra el paganismo apuntaba al culto pagano y a la capacidad jurídica de las asociaciones paganas. Justiniano ordena por ley que todo pagano con su familia sea catequizado y bautizado bajo pena de confiscación de bienes [10]. La recaída de un cristiano en el paganismo viene sancionada con pena de muerte [11]. La ley no golpeaba en el vacío. Seguía habiendo paganos en círculos eruditos de la capital y en localidades históricas, como Atenas; había todavía una población rural pagana en los montes de Anatolia, para cuya conversión era suficientemente bueno, incluso para el emperador, un monofisita, Juan de Asia; había lugares de culto pagano en el curso superior del Nilo, en los oasis y en el desierto de Siria. La clausura de la escuela neoplatónica de Atenas, de un tíasos con escasa resonancia filosófica, se remonta sin duda al edicto imperial [12]. Los filósofos gozaban de amable acogida en la corte de Cosroes de Persia, el cual no parece que se sintiera tampoco excesivamente afectado, por su enrevesada filosofía, puesto que en la paz de 532 les otorgó el libre regreso al imperio. El cierre de la escuela de Atenas no fue desde luego ningún acontecimiento de trascendencia en la historia universal. También en la misma Constantinopla fueron arrestados por paganos algunos gramáticos, sofistas y médicos, incluso de las más altas clases, y convertidos por la fuerza y condenados al azote y en casos aislados incluso ajusticiados. Esto no impedía, por lo demás que el emperador tomara a su servicio en su corte a un Triboniano como *quaestor sacri palatii* y a un Juan Capadocio como *praefectus praetorio*, a los que algunos observadores contemporáneos atribuyen paganismo y hasta puro ateísmo [13].

«Más llevadera» que la situación de los paganos era la de los

10. *Codex* I 11, 9-10.
11. Loc. cit.
12. Cf. Malalas 451 (Bonn).
13. Cf. J. Irmscher, *Die geistige Situation der Intelligenz im Zeitalter Justinians:* F. Altheim - R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt IV*, Berlín 1967, 334-362; W.E. Kaegi, *The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism*, «Classica et Mediaevalia» 27 (1966) 243-275; D.J. Constantelos, *Paganism and the State in the Age of Justinian*, CHR 50 (1964) 372-380.

judíos, cuyo culto estaba considerado desde antiguo como *religio licita*. Sin embargo, esta concesión, a la que los cristianos se sentían obligados en virtud de sutiles y complejas reflexiones dogmáticas, estaba rodeada desde hacía algún tiempo por una corona de espinas de triquiñuelas, a la que Justiniano añadió alegremente nuevas púas. Privó a los judíos de la capacidad de ser testigos en los tribunales en causas de cristianos, les prohibió también la compra de bienes eclesiásticos y de terrenos que pudieran destinarse a la construcción de iglesias; no los dispensó de las cargas de prestaciones curiales en los municipios, pero les prohibió las de los matrimonios dudosos que pudieran acarrear esta carga [14]. Finalmente intervino incluso en el culto sinagogal y consiguió que se les diera permiso para leer la torá en lengua griega o latina, pero obligándoles a servirse en estos casos de la traducción de los Setenta o como mucho de la de Áquila [15]. En cambio, fueron tratados como paganos los samaritanos, cuyas sinagogas fueron clausuradas [16], lo cual provocó sangrientas insurrecciones de estas minorías palestinas, que fueron sofocadas con inaudita crueldad. En la rebelión del 529 se dice que sucumbieron 20 000 personas. Sin embargo, el año 555 volvieron a rebelarse por segunda vez, sin más éxito que la primera. Merece notarse que en el año 551 se puso de su parte incluso el obispo de Cesarea.

Cualquier clase de herejes que hubiera en el imperio fueron excluidos por el emperador de todos los cargos y dignidades, como también de la actividad docente y de la abogacía. Estas personas apenas si tenían ya derechos ante la justicia. Sus iglesias debían cerrarse [17].

Si así servía el emperador a la Iglesia con su legislación contra todo lo que estuviera fuera de ella, también la Iglesia debía servirle a él. Sería un error pensar que el emperador hubiese hecho de los obispos servidores del Estado, pero los enroló en toda una serie de tareas especiales al servicio y para provecho del Estado [18]. Se encarga a los obispos el control de las prisiones,

14. *Novellae* 45. 15. *Novellae* 146.
16. *Codex* I 5, 17. Cf. S. Winkler, *Die Samariter in den Jahren 529-530*, KLio 43-45 (1965) 434-457.
17. *Codex* I 5, 12.
18. Sobre lo que sigue: H.-G. Beck, *Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz*, RÉB 24 (1966) 1-24; cf. allí también la documentación.

asumen funciones arbitrales cuando se da, o se presume, violación de la ley por parte de un gobernador y, en casos de litigio en la provincia, en aquellos en los que los gobernadores sean parte. Justamente con sus diáconos de la economía, los ecónomos, deben «ayudar» en la satisfacción de los impuestos por la comunidad, y, junto con un consorcio de ciudadanos distinguidos, examinar las cuentas presentadas por la comunidad. También les incumbe la información discreta al emperador sobre el ejercicio del cargo por los gobernadores. Con otras palabras: Justiniano ve en el obispo un representante fiable de los notables de la comunidad, aunque sin tomarlo al servicio del imperio en el sentido propio de la palabra. Se sirve de él para poder utilizarlo tanto contra la comunidad como contra la administración imperial de la provincia. El obispo recibe así una posición cuyas repercusiones sociales pueden adquirir las más variadas formas. Puede convertirse en «señor feudal», como los notables de la ciudad, con los que viene fusionado como uno de ellos, pero también en defensor de los intereses del pueblo, cubierto por el protectorado de la central imperial. Para facilitar a los obispos su posición recurrió constantemente el emperador a la medida de garantizar mediante disposiciones legislativas la permanencia de los bienes del obispado [19].

En este particular se trataba sobre todo de asegurar las fundaciones de las que provenían las más de las veces los bienes de la Iglesia. La iglesia de una ciudad adquiría el derecho sobre los legados que el testador dejaba en forma indeterminada para fines religiosos y caritativos, algo así como si se instituyera heredero a Cristo o a un santo; el emperador fijaba, por lo demás, breves plazos, para que los legados que se habían dejado para establecimientos de caridad fueran destinados sin dilación a su objeto. Los bienes de la Iglesia no se podían en principio alienar o menoscabar de ninguna manera. Quedaba anulada toda ley imperial, según la cual el mantenimiento de tropas fuese asegurado con bienes de la Iglesia; ninguna clase de vasos o utensilios sagrados podían ser destinados a fines profanos; la única excepción

19. Documentación en: A. KNECHT, *System des justinianeischen Kirchenvermögensrechtes*, Stuttgart 1905; M.V. LEVČENKO, *Das Kirchengut im oströmsichen Reiche während des 5. und 6. Jh.* (en ruso), ViVr 2 (1949) 11-59.

la constituía el rescate de prisioneros, cuando no hubiere otra manera de reunir los medios necesarios. Las donaciones a la Iglesia estaban exentas de impuestos hereditarios. Los efectivos de donaciones y de fundaciones pendientes de cobro podían reclamarse en cualquier momento. La prescripción sólo tiene lugar a los cien años. El arriendo de bienes de la Iglesia está sujeto a plazos — los plazos son breves, aunque varían — y sólo puede otorgarse a personas acomodadas que se hallen en condiciones de satisfacer la renta fijada por el emperador. La legislación bizantina no conoce sin embargo ninguna exención general de impuestos de los bienes de la Iglesia. Cierto que existían excepciones, la más importante de las cuales durante el gobierno de Justiniano era sin duda alguna la exención de impuestos de los más de mil talleres (ἐργαστήρια) de la «Gran Iglesia» en Constantinopla [20].

Si bien Justiniano garantiza en principio a la Iglesia la administración de sus bienes, no deja de inmiscuirse enérgicamente en las modalidades de esta administración. Se determina exactamente el número del personal administrativo en las provincias, se reglamenta en detalle la comprobación legal en la administración, así como los plazos para la rendición de cuentas ante el obispo, la cuantía de los alquileres, etc.

Sobre el clero mismo, especialmente sobre los obispos, halla la legislación justiniana altas y aun sublimes palabras [20a]. Para garantizar este rango se extiende la legislación en innumerables disposiciones sobre los prerrequisitos para ingresar en el clero, sobre la conducta de los clérigos, su formación, etc. Mucho de ello está ya contenido en los anteriores cánones eclesiásticos, pero buena parte obedece también al pensar minucioso del emperador y bajo más de un aspecto es expresión de la mentalidad de Justiniano y de su tiempo. Es típico, por ejemplo, aunque difícilmente sería totalmente nuevo, el que ahora se reglamente por ley que la participación del pueblo en la elección del obispo se restrinja

20. *Novellae* 43 (537). De ciertos privilegios fue dotada también la Anastasis en Jerusalén, cuyas cargas económicas de resultas del mantenimiento de innumerables peregrinos habían crecido de tal manera que había que concederle mayor flexibilidad en el empleo de sus bienes si no se quería que se perpetuasen las ruinosas condiciones económicas. Cf. W. SCHUBART, *Kaiser Justinian und die Anastasiskirche in Jerusalem*, ZNW 37 (1938) 195-202.

20a. K.L. NOETHLICHS, *Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, JbAC 16 (1973) 28-59.

a los próceres de la ciudad [21], como también que el ordenando deba firmar una profesión de fe ortodoxa y jurar que está exento de simonía [22]; es también típico el que los derechos de ordenación estén reglamentados detalladamente, siendo muy elevados — en el caso de los patriarcas no menos de 20 libras de oro —, con lo cual, según la intención del emperador se impediría el empobrecimiento de las iglesias... [23]. Las exacciones ilegales eran sin duda mucho más elevadas. El emperador urge ahincadamente la obligación de residencia y pone empeño sobre todo en coartar el proverbial prurito bizantino de viajar a la corte imperial. Sólo con permiso del emperador puede el obispo ser sometido a la jurisdicción secular.

Con no menor solicitud se cuida el emperador del derecho sinodal, determina las fechas de los sínodos locales y provinciales y reglamenta su *modus procedendi* [24]. El derecho de convocación de un concilio ecuménico se reserva, según la tradición, a los emperadores [25]. Los cánones sinodales vienen equiparados a las leyes del Estado [26].

Expresa bien el complejo de ideas, no exentas de ilusión, del legislador, el hecho de que éste quisiera vincular en lo posible a normas cenobíticas el monaquismo bizantino [27]. Para los anacoretas y hesicastas dentro del monasterio había unas pocas reglamentaciones de excepción. Pero también éstos debían estar sujetos al abad. La autoridad suprema del monasterio es el abad elegido por la comunidad; la elección está sujeta al control y confirmación del obispo, que posee también la jurisdicción suprema sobre el monasterio. La ley justinianea no conoce la exención. El derecho patrimonial del monasterio está calcado sobre el derecho patrimonial de la Iglesia en general.

La Iglesia universal ortodoxa se divide para el emperador en los cinco grandes patriarcados, en este orden: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén; al patriarcado romano se le reconoce, como ya se ha insinuado, una preeminencia absoluta [28].

21. *Novellae* 123, cf. *Novellae* 137.
22. *Novellae* 137.
23. *Novellae* 123.
24. *Novellae* 123 y 137.
25. PG 86, 1035. 26. *Codex* I 3, 44.
27. A. TABERA, *De ordinatione status monachalis in fontibus Justinianeis*, «Commentarii pro religiosis» 14 (1933) 87-95 199-206, 15 (1934) 412-418; B. GRANIC, *Die Rechtsstellung und Organisation der griechischen Klöster*, ByZ 29 (1928-29) 6-34. Especialmente importante *Novellae* 133 (539).

Esta breve compilación de las disposiciones de Justiniano no puede contener, ni siquiera aproximativamente, todo lo que el emperador reglamentaba hasta en los más mínimos detalles, y no raras veces yendo mucho más allá de los cánones eclesiásticos. Lo hace movido por su conciencia de poseer poderes de sumo sacerdote, no en el sentido de un moderno eclesialismo de Estado, puesto que no se trata en absoluto de Estado e Iglesia, sino de Iglesia y emperador. Que él no sólo como organizador, sino también como teólogo se sienta inspirado especialmente y dotado de carisma, no es de suyo nada nuevo en la mentalidad de la época; el mismo papa San León Magno había atestiguado tal inspiración en un emperador como Marciano. Lo único nuevo es la medida en que Justiniano se sirve de tal inspiración para su política eclesiástica. Con esto vino a ser él el consumador del eclesialismo constantiniano en cuanto que todo lo que, por ejemplo, en Constantino o en Teodosio tenía todavía carácter «numinoso», lo fija él con leyes y al mismo tiempo jalona la línea infinitamente larga que un emperador bizantino puede recorrer en la Iglesia, aunque no sin la Iglesia. Un ejemplo típico de esto es la segunda fase de su política de unión con respecto a los monofisitas, que con el pacto de 519 se había concluido sólo aparentemente; aparentemente sobre todo para Justiniano, que en esta primera fase hubo de hacer demasiadas concesiones a la seguridad de sí que ostentaba Roma.

XXIV. Las fluctuaciones de Justiniano
Las agitaciones origenistas

Nadie podía sostener que la unión de 519 había sido un éxito pleno. Ahora bien, pese a toda la dureza de la legislación antiherética, los renitentes monofisitas y adversarios del concilio de Calcedonia no la sintieron nunca en todo su rigor. Justiniano, que,

28. Cf. *Codex* I 1, 7 y *Novellae* 131.

desde luego, nada tenía que ver con maniqueos, novacianos y montanistas, opinaba sin duda poder enfrentarse teológicamente con los monofisitas moderados, sobre todo de impronta severiana. Además, éstos no representaban algunas minorías a punto de desaparecer, sino partes considerables de la población de provincias enteras. Por lo demás, entonces, también la emperatriz Teodora intervenía muy segura en el primer plano. En el tiempo de su vida itinerante había hallado sin duda comprensión cristiana sólo en obispos monofisitas, que no raras veces estaban en pie de guerra con la sociedad establecida[1], y ahora que era emperatriz no pensaba lo más mínimo en olvidarlo. Durante la peligrosa sublevación de Nika en enero de 532 había sido ella la que con su valor había impedido la fuga del emperador, salvándole así el trono. Es obvio que por este acto se sintiera el emperador especialmente obligado con ella. Sin embargo, la nueva política no se puede considerar simplemente como consecuencia de la sublevación de Nika, prescindiendo de que este acontecimiento poco o nada tuvo que ver con los enfrentamientos confesionales. Al contrario, Justiniano, poco después de su investidura como soberano único y omnímodo, había comenzado ya a levantar la pena del destierro a monjes y obispos monofisitas. En el verano de 531 invitó a seis de ellos a Constantinopla. Con una declaración dogmática previa se aseguraron contra un atropello de parte de los teólogos imperiales[2], y a continuación entraron en la ciudad, donde tras prolongadas deliberaciones preliminares poco después de la insurrección de Nika, se organizó un diálogo religioso, la llamada *Collatio cum severianis*, sustentando la tesis ortodoxa principalmente Hipatio de Éfeso[3]. El resultado fue exiguo. Los severianos reconocieron que Teodoreto e Ibas de Edesa habían sido rehabilitados con razón por los padres de Calcedonia, y un obispo se dejó incluso inducir a reconocer el Calcedonense. Pero esto fue todo. El principal reparo de los monofisitas contra las decisiones de Calcedonia era a todas luces el peligro de interpretación nestoriana de las decisiones, y parece ser que este reparo dejó en el emperador — que sólo indirectamente participaba en la *Collatio* — una impresión duradera y lo movió a emprender algo para impedirlo. En todo caso, los monofisitas tuvieron por de pronto un considerable momento de respiro, y Justiniano estaba dispuesto a llevar adelante su deferencia. Publicó escritos dogmáticos[4] dirigidos al pueblo de Constantinopla, a las ciudades de Asia y al patriarca Epifanio de Constantinopla y a su sínodo, escritos que una vez más representan un sorprendente deslizamiento sobre las conclusiones de Calcedonia. En cambio se acepta ahora expresamente la fórmula teopasquista, que desde 520 era cara al emperador. Esto, naturalmente, no satisfizo a los monjes acemetas, que conforme a su propia índole iniciaron inmediatamente una ruda campaña en sentido contrario, sin darse cuenta, evidentemente, de que habían pasado los tiempos del emperador Anastasio. Parece ser que en su interpretación «nestoriana» del Calcedonense fueron tan lejos que incluso negaban a María el predicado de *Theotokos*, lo cual no parece deber significar mucho más, sino que los acemetas no querían que se considerase la *communicatio idiomatum* como última razón de la cristología. Conforme a la tradición, se dirigen con reclamaciones al papa; ahora bien, hace tiempo que ha dejado ya de existir Hormisdas, y a su delegación sigue de cerca otra imperial. El papa Juan II cede a la presión imperial y condena a los acemetas el 23 de diciembre de 534; «se traga» incluso la fórmula teopasquista, que había horrorizado a Hormisdas, y hasta remite, en el correspondiente escrito al emperador y al senado, a uno de los anatematismos de Cirilo, en el que se insinúa anticipadamente la fórmula[5].

Entonces hasta el mismo Severo llegó a Constantinopla invitado por el emperador y fue hospedado en el palacio, donde permaneció hasta marzo de 536. Y con Severo acudieron también a Constantinopla, como ya en su tiempo bajo Anastasio, toda clase de monjes, animados de las más diversas intenciones, gozando la mayoría de ellos de la hospitalidad de Teodora y dándose

1. Juan de Nikiu es el que nos informa de que Teodora conoció entonces en Alejandría al patriarca Timoteo III, que fue su padre espiritual.

2. Documentación particular en E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis* 389.

3. Poseemos sobre esto un relato detallado de un participante, el obispo Inocencio de Maroneia, dirigido al presbítero Tomás de Tesalónica, pero que sólo se ha conservado en latín: ACO IV 2, 167-184.

4. *Codex Justinianus* I 1, 6 y 7.

5. Escrito del emperador al papa: Coll. Avell., ep. 84, 7-21, y *Codex Justinianus* I 1, 8. Escrito del papa: Coll. Avell., ep. 84. Cf. también V. GRUMEL, *L'auteur et la date de la composition du tropaire* Ὁ μονογενής: ÉO 22 (1923) 398-418.

ínfulas en Constantinopla, como si ésta fuese la metrópoli de los adversarios de Calcedonia. Como el año 535 quedase vacante la sede patriarcal, promovió el emperador a un cierto Antimo, que anteriormente había sido obispo de Trebisonda, pero había abandonado esta sede para vivir como asceta en Constantinopla. También éste salió entonces a la luz de un palacio de Teodora, lo cual suscitó la sospecha de haber sido ella la que sugirió esta candidatura al emperador. Contra su ortodoxia no había claramente nada que objetar; pero una vez nombrado patriarca aceptó la comunión con Severo y envió cartas de entronización no sólo al belicosamente ortodoxo patriarca Efraín de Antioquía, sino también al colega monofisita de Alejandría. La situación general concuerda enteramente con la que existía bajo el *Henótico*, y hasta cabe preguntar si no era precisamente la situación hacia la que con absoluta deliberación había puesto la proa Justiniano.

El viraje se produjo con rapidez asombrosa, desde luego no como resultado de una evolución orgánica, sino, por así decirlo, *ex machina*. Por segunda vez desde que Justiniano estaba en el poder, en la primavera de 536, se personó en Constantinopla un papa: Agapito, el sucesor de Juan II. Venía en calidad de enviado del rey godo Teodato. Se daba el caso de que entre tanto Justiniano, tomando como pretexto el asesinato de Amalasunta, hija de Teodorico el Grande, había resuelto acabar con la dominación goda en Italia, partiendo del sur; Belisario había desembarcado ya en Sicilia. De mala gana asumió el papa el encargo del rey, de tratar de disuadir al emperador. La misión del papa no tuvo el menor éxito político. Ahora bien, Agapito no había emprendido el viaje sólo como embajador del rey. Informado por todas partes de los extraños acontecimientos de Constantinopla, estaba resuelto a aprovechar su estancia en la capital para reforzar sus derechos primaciales, que Justiniano había ya repetidas veces prometido respetar. Ante todo recusó desde un principio al patriarca Antimo la comunión eclesiástica, formalmente bajo el pretexto rebuscado de que él, en calidad de «trasladado» de Trebisonda, no podía ser obispo legítimo de Constantinopla, pero *de facto* casi seguro porque lo tenía por sospechoso de monofisismo. Justiniano retiró inmediatamente la obediencia a Antimo, el cual desapareció por donde había venido, sin duda en algún escondrijo de Teodora,

Menas, un hombre de Alejandría, fue el nuevo patriarca, consagrado por el papa, después de haber suscrito una fórmula ampliada, la *Formula Hormisdae*. Sobre el destino futuro de Antimo debería decidir un sínodo; por lo menos, tal era el plan de Agapito. Sin embargo, éste murió antes de su realización, el 22 de abril de 536 en Constantinopla. Con todo, el emperador ejecutó también este deseo del papa, y el 2 de mayo del mismo año se reunió el sínodo bajo la presidencia de Menas y con participación de toda una serie de obispos latinos y de clérigos romanos, que habían llegado con el papa, encabezados por el diácono papal Pelagio, posteriormente papa. Antioquía y Jerusalén estaban representadas por apocrisiarios y delegaciones[6]. Algunos abades constantinopolitanos asumieron la acusación formal de Antimo. Dado que Antimo no compareció, aunque fue intimado tres veces, ni tampoco fue defendido por nadie, en un abrir y cerrar de ojos fue condenado *in absentia* y degradado.

El sínodo habría podido dispersarse. Sin embargo, había monjes de Palestina que pedían también la condenación de Severo. Menas vacilaba, pero Justiniano dio vía libre, y así, también Severo fue anatematizado juntamente con sus adeptos. De este modo, la política del papa Agapito produjo frutos aun después de su muerte. El nuevo movimiento «henótico» había terminado.

Es difícil determinar lo que pudo mover a Justiniano a este cambio de rumbo. Una cosa es cierta: el papa fue siempre para él teoréticamente la última y suprema instancia en cosas de la fe. Sin embargo, en la práctica se arregló el emperador para manipular esta instancia. No se debe pasar por alto que en el fondo todos sus esfuerzos para ganar a los monofisitas tuvieron realmente escaso resultado; tampoco la fórmula teopasquista podía satisfacerles. Quizá se alegrara el emperador de que la acción contraria, que también debía afectar a Teodora, fuese dejada en manos del papa, que aceptó de buen grado esta carga. Se puede también suponer que la situación en Italia desempeñaba un papel nada despreciable. Con qué solicitud o con qué frialdad defendiera el papa Agapito la causa de su rey Teodato, es cosa que ignoramos. En todo caso, Belisario marchaba ya sobre Roma y quizá

6. Actas: Collectio Sabbaitica: ACO III 27-186; Mansi VIII 873-1176.

se ingeniara el papa para convencer al emperador de lo mucho que se facilitaría la campaña de Belisario, si éste podía aparecer como representante de una intachable ortodoxia imperial y como tal podía oponerse a los godos, aquellos herejes... No hay que excluir que para Justiniano tuviera más importancia entonces Italia que los recalcitrantes monofisitas de Oriente. Los éxitos de Belisario no debían ponerse en peligro con un atropello al papa romano y a sus fieles católicos de Italia.

Una vez que Justiniano se hubo decidido, volvió a tirar enérgicamente de las riendas. Severo y los severianos fueron expulsados de la capital. Severo se refugió de nuevo en Egipto. Teodora salvó todavía lo que pudo, pero su actitud era ya meramente defensiva, no ofensiva. Pelagio, el diácono de Agapito, permaneció en Constantinopla como apocrisiario papal y parece haber desempeñado un papel importante como asesor del emperador. El patriarca Efraín de Antioquía, antiguo general del ejército intentó forzar a Siria a convertirse a la ortodoxia. En Egipto estaba tan aclimatado el monofisismo, que hasta se había dividido ya en partidos, especialmente en el de los severianos moderados y el de los «fantasiastas», partidarios de Juliano de Halicarnaso [6a], que en el cuerpo de Cristo veía un ἄφθαρτον (aftartodocetas). El patriarca Teodosio, amigo de Severo, había sido nombrado patriarca de Alejandría en 535 por intervención de Teodora, pero tuvo las mayores dificultades para imponerse contra Gainas, el hombre de los julianistas. En 537, fue llamado Teodosio a Constantinopla; dado que no podía decidirse a suscribir el *Horos* de Calcedonia, tuvo que partir para el exilio. Al cabo de algún tiempo logró Teodora hacerlo volver a Constantinopla, donde disfrutó de su protección y pudo hacer todo lo necesario para regir a distancia su Iglesia egipcia. Ahora bien, el emperador nombró entonces patriarca de Alejandría por propia decisión y en virtud de su plena potestad, a un tal Paulo y lo invistió de poderes que correspondían a los de un gobernador imperial. Pero lo que no había podido la teología del emperador, tampoco lo pudo su política de violencia.

Precisamente por este tiempo, el enorme repertorio de los

6a. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, Lovaina 1924.

teologúmenos sobre los que era posible la división, se aumentó con un nuevo problema que hacía mucho tiempo se creía extinguido, a saber, el origenismo. Después de la primera disputa origenista [7] en la transición del siglo IV al V, se había hecho silencio en torno a la doctrina del gran alejandrino. Aquí y allá se echa todavía mano de la pluma para refutarlo, pero la disputa cristológica embargaba los ánimos hasta tal punto que no quedaba espacio para las cuestiones esotéricas que habían ocupado a Orígenes. Sin embargo, en círculos monásticos debió seguir ejerciendo Orígenes aquella fuerza de atracción a la que ya había cedido Evagrio. Y cuando en esta primera mitad del siglo VI volvió a arreciar poco a poco la polémica, parece haber sido la problemática la misma de siglo y medio antes: una extrema espiritualización de la vida interior, penetrada por el rapto del ascenso a Dios para sumirse en él hasta la pérdida de la propia identidad, para, en una definitiva transfiguración, volver a hallar en él todo lo caído. Lo que los monjes de mentalidad origenista tomaron de su maestro — más en concreto, de los escritos de su adepto Evagrio Póntico —, es decir, si lo que perseguían era una interpretación cosmogónica de fenómenos interiores, o bien «privatizaban» a Orígenes, es cuestión difícil de determinar, puesto que lo que se ha escrito sobre ellos está muy alejado de la espiritualidad [8].

El punto de partida y centro del nuevo movimiento se hallaba en Palestina. Aquí había alcanzado el monacato un enorme auge desde la segunda mitad del siglo V, tanto en la forma cenobítica, como en la anacorética de las lauras. Una de las fundaciones más importantes había sido la laura del monje Sabas de Capadocia († 532), surgida el año 483 (Mar Saba). En 494 vino a ser Sabas archimandrita de todos los anacoretas de Palestina, es decir, representante del patriarca para los grupos monásticos. Era un gran organizador, un constructor entusiasta y fiel propugnador de una ortodoxia sin problemas, pero no el hombre que en base a su formación anterior hubiese podido mostrar com-

7. Véase parte primera, 181ss.

8. Sobre el tema en general, cf. F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899; E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, 386ss.

prensión para con las corrientes origenistas. Ahora bien, también entre sus monjes se hallaba esta corriente, y dado que Sabas era como era, hubo incluso oposición. Finalmente se produjo el éxodo de aquellos que «hacían corro aparte», de los que estaban descontentos de él; estos grupos hacia el año 507 se reunieron en una nueva fundación, la «Nueva Laura». Su jefe era un tal Nonnos. Sabas logró todavía durante largo tiempo tener en su mano también a la Nueva Laura e imponerle sus abades. Uno de estos abades, Agapetos o Agapito, expulsó finalmente de la nueva fundación a los origenistas rigurosos. Sólo después de su muerte, en 519, volvieron de nuevo y practicaron entonces la técnica del silencio y de la oculta transmisión y práctica de su doctrina. A lo que se ve, esto tuvo el mayor éxito, puesto que cuando el anciano Sabas, el año 531, viajó a la corte imperial con una solicitud de reducción de impuestos, llevaba en su comitiva, de entre los monjes de la Nueva Laura, a un tal Leoncio [9], nacido en Constantinopla, que era uno de los origenistas más convencidos. En Constantinopla, su patria, no vio ya Leoncio la necesidad de seguir ateniéndose a la regla del silencio de la Nueva Laura y predicó sin reparo sus doctrinas. Entonces se le abrieron los ojos a Sabas, que, encolerizado, excluyó al monje de su acompañamiento y —con la mayor imprudencia— regresó sin él a Palestina, donde murió en 532.

Leoncio vio aumentar el número de sus seguidores con monjes del eremo palestinense, sobre todo con los monjes Domeciano y Teodoro Ascidas [10]. No sabemos qué dirían al emperador y qué entendería él de lo dicho. En todo caso lo ganaron para su causa, y él mismo elevó a Teodoro al rango de metropolita de Cesarea de Capadocia, y a Domeciano al de metropolita de Ancira. Cierto que Teodoro prefirió permanecer principalmente en la proximidad del emperador y abandonar su obispado a su propia suerte.

Entre tanto el patriarca Paulo de Alejandría había frustrado

9. Que este Leoncio se deba identificar con aquel Leoncio de Bizancio que tantas preocupaciones causa a la historia del dogma, es cosa que se discute. E. SCHWARTZ, loc. cit. 388, lo niega; lo afirma, en cambio, M. RICHARD, *Léonce de Byzance était-il origéniste?*, REB 5 (1947) 31-66; cf. la historia de la controversia en S. HELMER, *Neuchalkedonismus*, 31ss.

10. Sobre Domeciano y Teodoro, cf. la bibliografía en Beck 384.

todas las esperanzas que había cifrado en él el emperador. Sus violencias fueron intolerables, e incluso se le pudo imputar parte de culpa en el asesinato de un diácono. Entonces el emperador lo hizo desterrar a Gaza, donde sería depuesto por un sínodo. El sínodo cumplió su deber; pero a continuación los delegados imperiales que habían asistido al sínodo se vieron confrontados en el lugar mismo con el origenismo. Uno de ellos, el *papas* Eusebio, de gran influencia en la corte, trató de zanjar el problema, dando al abad de la Nueva Laura el encargo de acoger de nuevo a los origenistas expulsados, o si no, despedir también del monasterio a los más decididos antiorigenistas. El abad Gelasio optó por esto último. Los despedidos se dirigieron entonces al celoso patriarca de Antioquía, Efraín, que inmediatamente puso entredicho a los origenistas. Domeciano y Teodoro Ascidas, que se enteraron de ello en Constantinopla, trataron de mover al patriarca constantinopolitano, Menas, a retirar por su parte a Efraín la comunión eclesiástica. Pero entre tanto llegó de Palestina un difuso escrito de acusación de los antiorigenistas, que se extendía sobre las maquinaciones de sus adversarios. El patriarca lo transmitió al emperador Justiniano, que inmediatamente promulgó un severo edicto contra la persona y las doctrinas de Orígenes [11].

Si nos preguntamos quién era lo suficientemente influyente en la corte, como para imponer tal medida contra el *papas* Eusebio, contra Ascidas y contra Domeciano, parece difícil que lo fuera el patriarca Menas; lo más probable parece que el iniciador fuera el diácono Pelagio, que había participado en el sínodo de Gaza en calidad de apocrisiario. Quienquiera que fuese, el emperador, una vez alertado, hizo funcionar a pleno rendimiento todo su instrumental teológico. Su edicto no es sólo la promulgación de ciertas medidas, sino un tratado teológico en forma de decisión conciliar. No sólo se propone refutar a Orígenes, sino también denigrarlo; valiéndose de citas, sobre todo de Περὶ ἀρχῶν, ridiculiza la doctrina, que luego resume en diez anatemas, a los que tienen necesariamente que someterse los obedientes teólogos y prelados. El edicto datará de comienzos del año 542. Al patriar-

11. Decreto contra los origenistas: PG 86, 1, 945-990; ACO III 189-214.

ca Menas se dio la instrucción de hacerlo firmar por todo el clero de la capital y de enviar el respectivo protocolo a todos los demás obispos para que lo firmasen. Ni el papa ni un solo patriarca se negó a firmarlo. Se negaron, en cambio, a aceptar aquella decisión los origenistas de primera fila, que prefirieron abandonar definitivamente la laura y buscar un cobijo en algún otro lugar. Parece que también Domeciano, tras algunas vacilaciones, rechazó el edicto, mientras que Teodoro Ascidas supo arreglárselas, al parecer, para hurtar el cuerpo a la firma.

El origenismo parecía estar herido de muerte. Pero las apariencias engañaron también aquí, puesto que bajo nombres extraños el gran alejandrino siguió arrastrando a los grandes místicos de la Iglesia bizantina [12].

XXV. La disputa de los Tres Capítulos y el V concilio ecuménico. El fin del período justinianeo

FUENTES: Mansi IX 171-657; ACO IV, *Concilium universale Constantinopolitanum*, ed. por J. Straub (Berlín 1971); E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians:* AAM, nueva serie 18 (Munich 1939).

BIBLIOGRAFÍA: E. Amann, *Trois Chapitres:* DThC XV, 1868-1924; Hefele-Leclercq III, 1, 1-132; R. Devreesse, *Le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine:* MiscMercati III (Roma 1946) 1-15; Ch. Moeller, *Le cinquième concile œcuménique et le magistère ordinaire:* RSPhTh 35 (1951) 413-423; E. Chrysos, *Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553)* (Bonn 1966); E. Schwartz, *Vigiliusbriefe. Zur Kirchenpolitik Justinians:* SAM 1940, 2 (Munich 1940); F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jh. und das fünfte allgemeine Concil* (Münster 1899); E.K. Chrysos, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν ε' οἰκουμενικὴν σύνοδον* (Tesalónica 1969); id., *Τμήματα τῶν Πρακτικῶν τῆς ε' οἰκουμενικῆς συνόδου παρὰ βυζαντινοῖς χρονογράφοις:* «Κληρονομία» 2 (1970) 376-401; J. Straub, *Die Verurteilung der drei Kapitel durch Vigilius.* «Κληρονομία» 2 (1970) 347-375; W. de Vries, *Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche:* OrChrP 38 (1972) 331-366.

Bajo la denominación de los Tres Capítulos se entiende la persona y la obra de tres teólogos, que desempeñaron cierto

12. Cf. A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962.

papel en el período que medió entre el concilio de Éfeso y el de Calcedonia y luego, poco a poco, sin que la cosa misma lo exigiese, vinieron a convertirse en manzana de la discordia entre los diversos partidos de la política eclesiástica. En primer lugar una carta de Ibas de Edesa del tiempo que siguió a la unión de 433, que si bien no defiende en modo alguno a Nestorio, tampoco muestra ningún género de sentimientos amistosos para con Cirilo de Alejandría. La carta reconoce la unión de 433, pero su autor no propende a ver en el gran exegeta Teodoro de Mopsuestia al padre del nestorianismo ni, por tanto, a condenarlo.

Viene en segundo lugar el mismo Teodoro de Mopsuestia. Hacía ya mucho tiempo que se había comenzado a tachar su teología de nestoriana, y luego se manifestaron tendencias a proscribir retrospectivamente al autor y a su obra, aunque ni Éfeso ni Calcedonia estuvieron dispuestos a hacerlo.

El tercer lugar lo ocupan algunos escritos de Teodoreto de Ciro que iban dirigidos contra los anatematismos de Cirilo. Ya en 431 el mismo Cirilo había perseguido en vano la condenación de Teodoro. Se le replicó, en efecto, que en vida de Teodoro no se le había imputado herejía alguna y que además había muerto en paz con la Iglesia. Se decía que no era decoroso deshonrar a tal hombre después de la muerte. Tanto Ibas como Teodoreto habían sido depuestos en 449 por el «Latrocinio de Éfeso», pero Calcedonia los había rehabilitado a ambos. El sínodo tuvo tan poco que censurar en la carta de Ibas como en los escritos anticirilianos de Teodoreto. Con otras palabras: Un ataque contra aquellos tres κεφάλαια era en el fondo un ataque contra la autoridad del concilio de Calcedonia. Aferrarse a la carta de Ibas para luego argumentar que la carta no era de él, salvando así la autoridad del concilio, que por tanto habría rehabilitado a alguien distinto del autor de la carta, era pura charlatanería, ya que además el concilio habría reconocido implícitamente el contenido de este documento.

Ahora bien, el ataque contra Teodoro revelaba no sólo absoluta falta de sentido de la evolución de los conceptos, sino también absoluta pérdida de decoro en política eclesiástica. Sin embargo, Teodoreto debía caer sin más, porque había sabido descubrir con tanto acierto los flacos de Cirilo.

¿Qué es lo que pudo inducir a círculos que hacían ostentación de adhesión a Calcedonia a hacer de estos Tres Capítulos blanco de tiros despiadados, socavando de este modo la confianza en el concilio? Mirando las cosas en conjunto, sólo puede explicarse por el constante miedo a pasar por nestorianos a los ojos de los monofisitas, a apoyar con las fórmulas de Calcedonia una interpretación nestoriana del dogma cristológico, y a comprometer con las mencionadas personalidades y su obra la sinceridad de la firme adhesión a la ortodoxia. Es posible que pensaran que si se echaban por la borda los Tres Capítulos, podría inducirse a los severianos a cambiar de rumbo. Las malas lenguas en la historia de la Iglesia mencionan ciertamente motivos más concretos [1]. Conocen el nombre del hombre que preparó sistemáticamente el ataque, y saben también de sus motivos: Teodoro Ascidas, que en su papel de asesor del emperador corría gran peligro por los ataques contra el origenismo, dirigidos no en último término contra él mismo, habría pensado en vengarse, y *su venganza debía dirigirse contra los calcedonianos rigurosos*, que habían denunciado el origenismo ante el emperador. En el ataque contra los Tres Capítulos, se dice, habría él —con el pretexto de purificar a Calcedonia de molestos fenómenos concomitantes— hallado el modo de herir al concilio de pleno y al mismo tiempo enredar al emperador en una disputa teológica de tal envergadura, que la habría hecho también olvidar el origenismo, alegrándose de conservar a Ascidas como consejero.

Prescindiendo de la verdad o falsedad de estas conjeturas, lo cierto es que Ascidas tuvo éxito con sus sugerencias cerca del imperial teólogo. Inmediatamente se aprestó Justiniano a componer un tratado erudito, en el que exponía por extenso los Tres Capítulos. A ello se añadían anatematismos contra Teodoro y sus escritos, contra las obras de Teodoreto, que éste había escrito contra Cirilo, contra la carta de Ibas y contra todos aquellos que afirmaban que Ibas era su autor; *sin duda, el primer anatema de* la historia de la Iglesia en cuestiones de crítica literaria. Justiniano se creyó en el deber expreso de asegurar que estos anatematismos no tenían otro objeto que el de confirmar las conclusiones

1. De esto trata por extenso LIBERATO en su *Breviarium causae Nestorionorum et Eutychianorum*, ACO II, 5, p. 140ss.

de 451. El tratado se ha perdido [2]. Pudo ser compuesto y publicado entre los años 543 y 545. Mientras que en el decreto imperial contra los origenistas se puede todavía suponer que todo se redujo a que alguien compiló los argumentos de la primera disputa origenista y que por tanto la condena no aportaba nada nuevo, Justiniano, en su decreto —que esto quería ser su tratado— contra los Tres Capítulos, procedió de forma totalmente autoritaria como señor de la Iglesia y del dogma, sin el respaldo de un concilio y sin que durante largo tiempo pensara en la necesidad de su confirmación por un sínodo. Los obispos recibieron la orden formal de suscribir los anatematismos. Sin embargo, esta vez hubo dificultades. El patriarca Menas de Constantinopla los suscribió finalmente junto con su sínodo, pero exigió la garantía de que retiraría su firma si el papa se negaba a firmar. En Alejandría apenas hubo dificultades, pero sí las puso el patriarca Efraín de Antioquía, que, sin embargo, al fin cedió. Más dificultades creó Palestina, donde sobre todo los monjes de sentimientos calcedonianos *sometieron al patriarca a presión*. Resueltamente negativa fue la actitud de gran parte de los obispos de Occidente. Los apocrisiarios del papa en Constantinopla rehusaron al patriarca Menas la comunión eclesiástica porque había firmado el documento; la oposición más fuerte vino del episcopado africano y de la mayor parte de los obispos de Italia y de las Galias. Así, el quehacer más importante que se planteaba al emperador era el de ganarse al papa. En Roma, el papa Vigilio había sido elevado al solio de Pedro el año 537. Era éste un hombre cuyo papel en la deposición de su predecesor por Belisario había dado lugar a sospechas [3] y que con respecto al gobierno bizantino parece haber tenido siempre algo así como remordimientos de conciencia. Entonces Justiniano, para simplificar las cosas, lo citó a Constantinopla, y sólo aquí, adonde llegó en 547, se le propuso oficialmente para la firma el nuevo documento. La actitud del papa ahora y en el tiempo subsiguiente apenas si requiere comentario. Nos servimos de términos suaves si la calificamos de débil e indecisa. En un principio la cosa se presentó muy prometedora. Al igual que habían hecho

2. Fragmentos en E. SCHWARTZ, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, Munich 1940, 73ss.

3. Liberato pretende saber que Vigilio, al objeto de ser papa, había hecho a la emperatriz Teodora la promesa de abandonar el Calcedonense (ACO II, 5, p. 136).

sus apocrisiarios, el papa rehusó la comunión eclesiástica a Menas, que, a lo que parece, no volvió a mencionar ya la garantía que se le había dado de poder retirar la firma. Menas se vengó no volviendo a citar ya al papa en la liturgia. Justiniano por su parte trató de inducir al papa a cambiar de actitud. Así, en el transcurso de 547 reasumió Vigilio la comunión con Menas y en abril de 548 publicó su célebre *Iudicatum*, en el que rechazaba los Tres Capítulos, aunque no sin restricciones[4].

Fue enorme la excitación que produjo esta rendición del papa, con repercusiones que se dejaron sentir en su entorno inmediato. Vigilio se vio forzado incluso a excomulgar a una serie de diáconos que habían acudido con él de Roma a Constantinopla; así pensaba preservarse de su molesta crítica. Pero, él mismo fue excomulgado por un sínodo de obispos africanos. La situación llegó a un extremo peligroso para el papa, sobre todo en Occidente, hasta el punto de verse obligado al fin a propalar — para defenderse — que se le había inducido a publicar el *Iudicatum* con medios desleales. Justiniano cedió por un momento y consintió en retirar el *Iudicatum* del papa con la garantía de que el asunto sería zanjado en un sínodo. En cambio, hizo que Vigilio le diese por escrito la seguridad de que cooperaría con todas sus fuerzas para que fuesen condenados los Tres Capítulos y de que no emprendería nada sin entenderse antes con Justiniano: una claudicación total del papa, que, por cierto, fue mantenida en secreto. El sínodo se hizo esperar; algunos obispos, cuya comparecencia importaba mucho a la corte, se negaron a viajar a la capital; a otros se prefería tenerlos lo más lejos posible. Así, no le fue difícil a Ascidas presionar al emperador para que condenara de nuevo solemnemente los Tres Capítulos mediante un decreto con 13 anatematismos (julio 551)[5]. Ascidas en persona se encargó de entregar el decreto al papa; pero entonces el papa exigió, seguramente bajo presión de los obispos occidentales, la revocación del edicto y amenazó con excomulgar a Ascidas y al patriarca Menas. Al mismo tiempo estimó necesario ponerse en seguro tras aquel ataque, y huyó de su alojamiento, la *Domus Placidiae*, buscando

4. Reconstruible en base al *Constitutum* de que se habla a continuación: Cf. Coll. Avell., n. 83, 316-317.

5. E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, 72-111.

asilo en la iglesia de San Pedro en el palacio de Hormisdas, donde fulminó luego oficialmente la excomunión contra Ascidas[6]. Justiniano intentó con fuerzas de la policía arrancar al papa de su asilo, pero Vigilio se defendió literalmente con pies y manos. Sólo cuando el emperador le dio una garantía de su libertad personal, se dejó inducir a regresar a la *Domus Placidiae*. Pero como Justiniano no cumpliera su promesa, sino que lo trataba como prisionero, huyó por segunda vez por la Propóntide a la iglesia conciliar de Santa Eufemia en Calcedonia. De nuevo hubo por parte del emperador toda clase de promesas, interrumpidas con groserías y actos de violencia. Ni siquiera Belisario consiguió hacer volver al papa. Vigilio publicó aquí una encíclica[7], en la que trató de justificar su actitud y pronunció la deposición de Ascidas. Los partidarios del papa lograron incluso fijar en las paredes en diversos lugares las bulas de excomunión contra Menas y Ascidas. Parecía aproximarse la ruptura definitiva; pero Justiniano no estaba dispuesto a permitir que las cosas fuesen tan lejos. Insinuó a Menas y a Ascidas que se excusasen cerca del papa, y éste regresó a Constantinopla. Poco después (agosto de 552) murió Menas, y el nuevo patriarca Eutiquio declaró desde un principio su lealtad al pontífice romano. Finalmente se llegó a un acuerdo: la última decisión se dejaría en manos de un sínodo. Siguieron arduas negociaciones sobre quiénes habían de participar en el concilio, durante las cuales el emperador impuso de tal forma sus ideas tendentes a la condenación de los Tres Capítulos, que al papa le quedaron pocas perspectivas de hacer valer la oposición de Occidente; *de facto* se le había despojado de todo poder de decisión, por lo cual resolvió no participar en las sesiones del concilio. El sínodo — el llamado v concilio ecuménico — se reunió el 5 de mayo de 553, con 166 obispos, de los cuales sólo una docena representaban a Occidente. También Justiniano se mantuvo al margen por razones tácticas, pero hizo saber a los obispos que ellos habían condenado ya los Tres Capítulos al poner su firma bajo el edicto imperial, que también el papa los había condenado y que por tanto sólo se trataba en el fondo de una ratificación de aquellas decisiones. El concilio puso empeño en

6. Texto en E. SCHWARTZ, *Vigiliusbriefe*, Munich 1940, 10-15.

7. E. SCHWARTZ, loc. cit., 1-10.

inducir al papa a participar, pero Vigilio se contentó con hacer esperar una toma de posición por su parte. En todo caso, puso como condición para participar personalmente en las sesiones una mayor presencia de los obispos de Occidente. Así pues, el concilio pasó al orden del día y comenzó con la preparación de la condenación de los Tres Capítulos. En aquel momento, el 14 de marzo, publicó el papa un *Constitutum* [8], que firmó juntamente con nueve obispos italianos, dos de África, dos de la Iliria y tres de Asia Menor. En él condenaba, «en virtud de la autoridad apostólica», 60 proposiciones de los escritos de Teodoro de Mopsuestia, pero se negó estrictamente a poner entredicho a este padre de la Iglesia, como también se negó a anatematizar a Teodoreto o al autor de la carta de Ibas, pues con ello se habrían puesto en duda las decisiones de Calcedonia. El *Constitutum* prohibió toda polémica contra los Tres Capítulos que fuera más allá de lo contenido en este decreto. El emperador se negó a aceptar el *Constitutum*, pero su contenido se hizo de todos modos público. En consecuencia, también Justiniano apeló al público. Sometió a los padres del concilio un fajo de documentos con cartas del papa, en las que defendía su *Iudicatum* y sobre todo el acta de su juramento de 550. Acto seguido, los padres borraron el nombre del papa en los dípticos, aunque sin excomulgarle a él. La autoridad de la Sede Apostólica en cuanto tal debía quedar intacta.

Finalmente, el 2 de junio de 553, en la última sesión, pronunció el concilio en toda forma la condenación de los Tres Capítulos, en 14 anatematismos tomados del decreto de Justiniano. Teodoro Ascidas pareció haber triunfado en toda la línea: de hecho, Justiniano no había dedicado ya más tiempo a imponer su decreto contra los origenistas; éstos dominaban en Palestina los monasterios y las sedes episcopales. Pero en el abad Konon de la Gran Laura les surgió de improviso un peligroso adversario, que sabía muy bien que aquéllos tenían en Ascidas su protector. En 551 se presentó personalmente en Constantinopla y denunció sus manejos cerca del emperador. Justiniano despertó entonces y se decidió a poner de nuevo en marcha el asunto mediante una carta dirigida a los obispos que habían llegado para asistir al

8 Coll. Avell., n. 83, 230-320.

concilio. Para facilitar el procedimiento añadió en seguida a su tratado 15 anatematismos [9]. Aunque no conocemos el curso que siguieron las deliberaciones, consta sin embargo que los obispos no opusieron ninguna dificultad. Su sentencia no iba dirigida sólo ni en primer lugar contra el mismo Orígenes, sino contra los origenistas de Palestina y concomitantemente también contra Evagrio Póntico. Las deliberaciones debieron quedar concluidas antes del comienzo del concilio, con gran probabilidad en marzo de 553, y Vigilio parece no haber tenido reparo en dar su asentimiento.

Una vez que todo estaba «arreglado», exigió el emperador a todos los obispos que no habían participado en el sínodo que pusiesen su firma bajo las decisiones. En Oriente hubo sólo unas pocas dificultades. Los origenistas fueron expulsados de la Nueva Laura, algunos obispos quedaron separados de sus sedes. Más importante fue la toma de posición del papa. Roma, que desde 552 estaba de nuevo bien sujeta en manos bizantinas, reclamó apremiantemente el regreso de su obispo. Justiniano exigió a Vigilio como condición previa el reconocimiento de la condenación de los Tres Capítulos. Una vez más cedió el papa y formuló la condena el 8 de diciembre de 553 [10]. El 23 de marzo de 554 se promulgó un nuevo *Constitutum* del papa, en el que se negaba la autenticidad de la carta de Ibas y su justificación por el Calcedonense [11]. Finalmente en la primavera de 555 pudo el papa abandonar Constantinopla, pero murió durante el viaje de regreso, en Siracusa. Con esto la oposición de Occidente tuvo el camino todavía más libre y pudo mantenerse a pesar de fuertes represalias policíacas. Cuando finalmente también el diácono Pelagio —que siempre había apoyado a Vigilio en la línea de las antiguas convicciones, por lo cual había sido encarcelado por el emperador— aceptó el reconocimiento del concilio, este gesto fue para el emperador motivo más que suficiente para imponerlo como obispo a los romanos (556). Cierto que la resistencia que halló lo indujo a revisar su postura, pero el cisma entre sectores importantes del episcopado occidental era ya inevitable.

9. Sobre la autenticidad y la datación, cf. F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, 82ss. Texto de los anatematismos, 90-97.
10. Mansi IX 419s.
11. Mansi IX 457-488.

Por lo que hace a los monofisitas, las decisiones de 553 los dejaron completamente intactos. La esperanza de poderlos todavía ganar, que abrigaba ocultamente el emperador, fracasó de forma lamentable y Justiniano no parece haberse repuesto nunca de este revés. Quizá se explique por esto un nuevo intento de aproximación a un grupo monofisita, último capricho del imperial teólogo. Se dice que fue un obispo palestino el que lo familiarizó con la doctrina de Juliano de Halicarnaso [12], llamada aftartodocetismo, según la cual el cuerpo de Cristo es ἄφθαρτον, incorruptible, de modo que en la cruz sólo pudo padecer porque un expreso milagro lo hizo posible. Los partidarios de esta doctrina, llamados gayanitas por el nombre de uno de sus dirigentes, estaban muy propagados en Egipto y quizá volviera el emperador a hacerse la ilusión de ganar, si ya no a los severianos, por lo menos a este grupo de monofisitas. Se dejó convencer de lo acertado del aftartodocetismo [13] y —como ya estaba entrenado— esbozó, pues, también inmediatamente un decreto de fe en favor de esta doctrina, que debía ser sometido a la firma de todos los obispos. Ya el patriarca Eutiquio en la propia capital rehusó todo asentimiento. Pero como el emperador, por supuesto, tenía razón, debió el patriarca partir para el exilio (565). Si el decreto fue de hecho publicado oficialmente, es cosa que ignoramos. En todo caso su contenido se difundió con gran rapidez y suscitó descontento general, no sólo en Occidente, sino también en Oriente. Pero antes de que estallara completamente el nuevo conflicto, murió el emperador el 14 de noviembre de 565, sin que se hallase nadie que recogiera y ejecutara su último pensamiento.

Con Justiniano llega a su término una era de la historia de la Iglesia. Desde su propio enfoque político pudo ser consecuente su acción en el ámbito de la Iglesia; para la historia misma de la Iglesia comienza dicha acción ortodoxamente y con perspectivas de éxito, se desvía luego hacia formas «teopasquistas», para más tarde, hacia el año 536, dar francamente la sensación de fidelidad al papa. Pero a continuación el camino lleva a los Tres Capítulos,

12. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Lovaina 1924.

13. M. Jugie, *L'empereur Justinien a-t-il été aphthartodocète?*, ÉO 35 (1932) 399-404. Tentativas de salvar el honor de Justiniano: M. Anastos, *The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia*, DOP 6 (1951) 123-160.

y el emperador sacrifica una antigua, sobria y valiosa herencia teológica en aras de una política que en sí misma no tenía perspectiva alguna de éxito. El hecho de que grandes sectores de la Iglesia le siguieran por estos caminos peligrosamente superficiales ocasionó a la Iglesia un empobrecimiento teológico del que durante mucho tiempo no se pudo ya reponer, aun sin contar que todos aquellos avatares no dan demasiado buen testimonio de la firmeza teológica de los obispos. Era sobre todo digno de notarse el estilo con que el emperador imponía sus ideas. Su manera de manejar a su arbitrio el dogma y la fe, sin consideración con la autoridad docente de la Iglesia, no tenía precedentes en ningún emperador, como tampoco parece que ningún otro le siguiera por este camino, a excepción quizá de Manuel I en el siglo XII: prueba de que tal procedimiento no se puede derivar sin más de la idea bizantina del emperador, del «sacerdocio» imperial, etc. Podrá sorprender, pero en realidad Justiniano, así enfocado, no es ni siquiera típico del imperio bizantino, sino casi un caso singular y único. Cierto que su conducta estableció una especie de valores límite, que en Bizancio fueron siempre visibles de manera amenazadora.

XXVI. Los herederos de Justiniano
Monoenergetismo y monotelismo

FUENTES: *Akten der römischen Synode von 649:* Mansi, *Akten des ökum. Konzils von 680-81;* Mansi XI 190-922 (preparación de una edición crítica de los trabajos de ambos sínodos por la Academia de Ciencias de Baviera); *Theophanes Confessor*, ed. por C. de Boor (Leipzig 1883-85); *Nicephorus Patriarche*, ed. por C. de Boor (Leipzig 1880).

BIBLIOGRAFÍA: P. Goubert, *Byzance avant l'Islam sous les successeurs de Justinien I^er^* (París 1951); id., *Les successeurs de Justinien et le monophysisme: Chalkedon II 179-192;* M. Jugie, *Monothélisme:* DThC X, 2, 2307-23; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme:* ÉO 27 (1928) 6-16 257-277; 28 (1929) 19-34 158-166 272-282, 29 (1930) 16-28; P. Verghese, *The Monothelete Controversy — a Historical Survey:* «Greek Orth. Theol. Review» 13 (1968) 196-211.

Si consta con bastante seguridad que la emperatriz Teodora influenció decisivamente la política eclesiástica de Justiniano y no menos decisivamente la entorpeció, no es inverosímil que

su sobrina Sofía, esposa del nuevo emperador Justino II (565-578), que hasta poco antes de su coronación parece haber simpatizado con los monofisitas, influyera de alguna manera para que el emperador, una vez que tomó las riendas del gobierno adoptara un rumbo favorable a los monofisitas. Los obispos monofisitas arrestados y desterrados pudieron regresar a la patria, se hicieron tentativas de arreglar mediante legados imperiales diferencias intramonofisitas, y finalmente Jacobo Baradeo fue invitado juntamente con hombres de primera fila de su Iglesia a una conferencia de unión en Constantinopla. Las conversaciones duraron muchos meses, aunque sin obtener resultados concretos. Así, Justino II hizo una nueva tentativa, como otrora el emperador Zenón, con un *Henótico* (567)[1] que constituía una reedición de las formulaciones de Zenón, condenaba los Tres Capítulos, amnistiaba a los monofisitas, sugería la rehabilitación de Severo y no mencionaba para nada el Calcedonense. Ni siquiera esto bastó para contentar a los monofisitas. En una conferencia que tuvo lugar en Calínico junto el Éufrates, un comisario imperial había recibido la misión de inducir a los obispos y a los monjes a aceptar el documento. Jacobo Baradeo y sus leales estaban dispuestos a aceptarlo con algunas puntualizaciones, pero los monjes en particular no quisieron oír hablar de una tentativa imperial de unión, con lo que el encuentro terminó con una estridente discordancia dentro del partido mismo. Entonces preparó el emperador una nueva redacción del edicto[2], que reconocía «la naturaleza una del Logos hecha carne» y hablaba de una distinción mental de las naturalezas, todavía sin hacer mención de Calcedonia, pero también sin insistir en la rehabilitación de Severo. El decreto debía ser impuesto por la fuerza, y el patriarca Juan Escolástico de Constantinopla (565-577) hizo todo lo posible para dejar libre curso a la violencia. Hubo arrestos y deportaciones en todas las regiones del país. Sólo amainó la persecución cuando Justino II fue perdiendo poco a poco la salud mental y tomó las riendas del gobierno Tiberio II (574), que, a la muerte de Justino, fue elevado al trono (578-582).

Los patriarcas, incluso Eutiquio, al que se llamó del destierro después de la muerte de Juan (577), intentaron llevar adelante la

1. Sobre el *Henótico* del emperador informa Evagrio HE v 4.
2 Evagrio, loc. cit

persecución, pero el emperador no quería verse mezclado en este asunto, y el mismo Eutiquio no tardó en verse envuelto en una doctrina sobre la resurrección de toda carne, que lo hizo sospechoso de herejía[3].

La política de Tiberio estaba sin duda influenciada también por la idea de no irritar a los árabes monofisitas de la importante frontera persa. Recibió solemnemente en Constantinopla a su filarca al-Mundir y dio algunos pasos para satisfacer sus exigencias de liberación de monofisitas perseguidos. Si luego, por insinuación de Mauricio, abandonó a al-Mundir, este paso fue dictado por otros motivos[4].

La política religiosa de Tiberio fue continuada por su sucesor Mauricio (582-602), que personalmente era calcedoniano sin género de duda. Bajo Focas (602-610), y en los primeros tiempos del gobierno de Heraclio (610-641), la gran irrupción de los persas, que ocuparon varias regiones de Asia Menor, de Siria y de Egipto, planteó tales problemas a la política de los emperadores, que les quedaba poco tiempo para las viejas querellas confesionales. Además, la ocupación persa sustrajo a los monofisitas, más o menos, al poder imperial. Los problemas volvieron a reaparecer cuando Heraclio, tras largas campañas, logró derrotar a los persas, aunque la cosa se había preparado ya de tiempo atrás. Los judíos, que, si bien no habían favorecido al avance de los persas, lo habían acogido con satisfacción, difícilmente podían esperar perdón. Las tropas imperiales no gastaron cumplidos con ellos, y la lucha culminó en la orden imperial de la conversión forzosa[5]. ¿Cómo se había de proceder con los monofisitas, es decir, no con una minoría, sino con la población de provincias enteras? Algunos de ellos, por ejemplo, los árabes gasánidas, a los cuales Mauricio, por recelos militares, había tratado sin contemplaciones, pondrían a los persas pocos obstáculos en el camino, y los persas parecen haber recompensado esta actitud. Miguel el Sirio refiere de aquel tiempo: «El recuerdo de los calcedonianos fue borrado desde el Éufrates hasta el Oriente.» ¿Podía el gobierno imperial seguir descuidando las tendencias separatistas de sirios y coptos heterodoxos?

3. Cf. Beck 380.
4. Cf. infra, p. 634.
5 F. DOLGER, *Regesten der byzantinischen Kaiserurkunden*, n. 206.

Heraclio pensó en poner remedio a la situación y de nuevo lo buscó en la unión eclesiástica. En ello tuvo como leal y noble auxiliar al patriarca Sergio [6] (610-638), que en política eclesiástica distaba mucho de querer pescar en río revuelto. Hacerle pagar a él lo que no se quiere cargar en la cuenta al papa Honorio, es una de las faltas de tacto en la historia de la Iglesia. Si la laguna del concilio de Calcedonia había consistido en haber destacado poco claramente la unidad por fijarse demasiado en la dualidad, aunque, por otro lado, no se podía ya renunciar a las dos naturalezas en Cristo, mientras que el concepto de persona seguía siendo algo incoloro, impreciso, se podía buscar la unidad en la voluntad y en la acción de Cristo. Ya en algunos teólogos neocalcedonianos se hallan fórmulas que apuntan en Cristo a la μία ἐνέργεια, es decir, a la única virtud operativa divina [7]. Esta fórmula pareció muy prometedora al patriarca, que no tardó en tratar de compilar un florilegio patrístico que podía multiplicar los testimonios en este sentido. En este particular parece haber puesto Sergio especial confianza en el obispo Teodoro de Farán, de cuya fidelidad a Calcedonia nadie dudaba; pero también en el obispo Ciro de Fasis [8], que luego, en 631, fue designado por el emperador patriarca de la Iglesia imperial de Alejandría. Ciro estaba dispuesto a plasmar con estas ideas aquellas fórmulas que se habían de proponer a la opinión pública cristiana como base de una fe común. En nueve proposiciones que tenían como contenido el fruto de la teología neocalcedoniana, es decir, la conciliación entre Cirilo y el concilio de 451, fue proclamado solemnemente en Alejandría el 3 de junio de 633 el «pacto» [9] cuya pieza central era la doctrina del uno y mismo Cristo, que opera lo divino y lo humano «con la energía una, humanodivina» (θεανδρινῇ ἐνεργείᾳ), término sobre el que se podía invocar la autoridad «nada sospechosa» del Pseudoareopagita. Los monofisitas triunfaron: «Ya no tenemos necesidad de dirigirnos al Calcedonense: él viene a nosotros.»

6. Grumel Reg, n. 279-292; J.L. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergius I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972.

7. Sobre esto, especialmente W. ELERT, *Der Ausgang der altchristlichen Christologie*, Berlín 1957.

8. Beck 431.

9. Hefele-Leclercq III, 1, 333-343.

Ahora bien, la oposición no se hizo esperar. El monje Sofronio, que poco después fue patriarca de Jerusalén (634-638), protestó contra la fórmula de unión. Para él contaba el principio aristotélico, según el cual la energía y la consiguiente operación dimana de la naturaleza, y por tanto había que admitir en Cristo dos energías, dos operaciones. Se trasladó a Constantinopla para encontrarse con el patriarca Sergio, y es significativo que éste estuviese dispuesto a negociar. Convinieron en que en adelante sería conveniente no hablar en absoluto de operaciones, sino del Cristo uno operante (εἷς καὶ αὐτὸς ἐνεργῶν) o, con otras palabras, habría que subrayar el operante uno, y no mencionar capacidades operativas o actividad. Sofronio abandonó la idea de las dos operaciones sin duda porque no podía aducir pasajes de los padres que confirmaran el uso de esta fórmula. En todo caso se atuvo al acuerdo con el patriarca, aunque en su encíclica [10] no deja la menor duda de que teoréticamente a dos naturalezas siguen dos capacidades operativas. El patriarca Sergio por su parte publicó entonces un *Iudicatum* [11], que renunciaba también a la fórmula abstracta de una sola operación en favor de la fórmula concreta y personal del Cristo uno operante. Incluso Máximo el Confesor consideró más tarde la fórmula como una buena solución. De todos modos, para los monofisitas debió de carecer de interés, pues con ello volvía a soslayarse el problema de si se trataba de una o de dos naturalezas. Sergio expuso el contenido y la tendencia de su decisión doctrinal en un escrito al papa Honorio [12]. El papa se mostró de acuerdo en que no se hablase de dos operaciones; esto, decía, no había sucedido hasta entonces y sólo podía crear una confusión terminológica. Aceptó la fórmula del patriarca y sacó de ella la conclusión de que era conveniente hablar de una voluntad *(una voluntas)* en Cristo [13]. Para defender al papa no es necesario recurrir a sofismas. Él cita las palabras de Jesús: «No he venido para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió», y estas otras: «No se haga mi voluntad, sino la tuya»,

10. Mansi XI 461-510.

11. Mansi XI 533 C-E. V. GRUMEL, ÉO 27 (1928) 13 conjeturas 536 E- 537 A. Cf., sin embargo, id., *Regest* 287.

12. Mansi XI 529-537.

13. Mansi XI 537-544. Cf. P. GALTIER, *La première lettre du pape Honorius*, Gr 29 (1948) 42-61.

y así reconoce de alguna manera una radical facultad volitiva humana en Cristo. Si luego habla de *una voluntas*, se refiere a ojos vistas, no a esta facultad radical, sino en cada caso al respectivo acto concreto de voluntad, que viene determinado por la voluntad divina y sólo por ésta. Lo fatal fue que se volviera a emplear precisamente en lugar de un verbo (querer) un substantivo no explicado, que podía entenderse no sólo como facultad radical, sino también como un *arbitrium*, como el acto volitivo concreto y definitivo.

Sergio quedó encantado por la ayuda adicional que le ofrecía el papa. Y como el papa prefería la fórmula *una voluntas*, el patriarca se mostró dispuesto a ponerla en lugar de la fórmula, que en todo caso había sido ya abandonada, μία ἐνέργεια; en griego se dice ἓν θέλημα. Logró ganar al emperador para que promulgase un decreto, y todavía en el año de la muerte del patriarca y del papa (638) apareció la *Ectesis*[14] de Heraclio, en la que se formulaba la prohibición de hablar de una o de dos operaciones, y en cambio se decretaba la única voluntad en Cristo como fórmula de fe, explicada a su vez en el sentido de que Cristo en la carne no quiso nunca nada separadamente de la voluntad del Logos o contra ésta, o sea, que θέλημα no se interpreta como una facultad teorética, sino como un querer actual. Lo que aquí fallaba no era la teología, sino la terminología.

Máximo el Confesor, que había estado un tiempo al servicio de Heraclio, luego se había hecho monje y más tarde, huyendo de los persas, pasó a África y se reveló como el hombre que estaba a la altura de las dificultades lingüísticas de índole filosófica. Tras un largo período de preparación, en el que no tomó partido definitivamente, hacia el año 640 intervino enérgicamente en la disputa[15]. Para él θέλημα φυσικόν es una facultad radical que pertenece a la naturaleza; y puesto que él era un adepto entusiasta del Calcedonense, era por tanto dioteleta. Se ve en la obligación, pues, de rechazar la fórmula del papa Honorio y de la *Ectesis;* cierto que interpreta al papa ortodoxamente, mientras que no lo hace

14. Mansi x 992-997, además el decreto sinodal, loc. cit. 1000-1001, en forma fragmentaria.

15. Cf. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-Liste of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952.

así con el término griego. Otro es el caso del θέλημα «gnómico», que se identifica con el *arbitrium* y es propiedad de la persona, y que sólo puede ser uno en Cristo, pues éste subsiste en la persona divina.

Lo deplorable de las subsiguientes discusiones estuvo en que se prestó demasiado poca atención a esta distinción salvadora, aunque sin duda también en que Máximo la exigía con demasiado rigor, de forma que en cualquiera que hablase de un θέλημα sin distinción, suponía que se refería a la facultad física en cuanto tal. Así pues, mientras que en la parte oriental del imperio asomaba aquí y allá la voluntad de unión sobre la base de la *Ectesis*, en el África bizantina surgió un foco de resistencia contra la política imperial. En vista de la situación, el emperador Constante II (641-668) decidió dictar una nueva disposición. Su *Tipo*[16] del año 648 prohibió toda clase de discusión sobre una o dos operaciones, sobre una o dos voluntades, y derogó la *Ectesis*. Naturalmente, tal prohibición no tenía la menor probabilidad de ser observada. Máximo se dirigió por fin a Roma, donde el nuevo papa, Martín I, mostró la mayor comprensión con sus razonamientos. Así, en 649 se celebró el concilio Lateranense, que estuvo totalmente influenciado por las ideas de Máximo. Los padres conciliares reprobaron tanto la *Ectesis* de Heraclio como el *Tipo* de Constante. Definieron la doctrina de las dos voluntades en Cristo y excomulgaron a Sergio, a su sucesor Pirro y a Ciro de Fasis, como si entonces fueran ya cosa corriente las distinciones de Máximo. El que exceptuaran del anatema a Honorio sólo se explicó en el fondo en razón de las ideas que se tenían del papado. El emperador Constante reaccionó con la mayor violencia. Hizo que el papa Martín fuese trasladado de Roma a Constantinopla (653). Se le hizo un proceso de alta traición, sin duda porque el exarca de Ravena, que era quien debería haberle arrestado, ya el año 650, se había hecho aclamar como antiemperador en Roma y había dado lugar a un entendimiento con el papa Martín, que a buen seguro debió estar precedido de un reconocimiento tácito de la usurpación por el papa. De todos modos, ahora no se habló ya de la razón primigenia del arresto, y toda tentativa del emperador de hacer que en el

16. Mansi x 1029-1032.

proceso se ventilara la cuestión del *Tipo* y de la disputa monoteleta, fue rechazada por el tribunal. Al fin el papa fue condenado a muerte por delito de alta traición, pena que se le conmutó por la de destierro, en el que el papa murió en 655.

En 653 logró la policía imperial detener también a Máximo y trasladarlo a Constantinopla, donde fue igualmente condenado por delito de alta traición. Parece ser que su amistad con el exarca de Cartago, Gregorio, que por entonces se había hecho proclamar también emperador, tuvo para él fatales consecuencias. Máximo, mutilado de manos y lengua, murió en el destierro el año 662. Con esto quedaba ya atrás el punto culminante de la controversia. Constante II hizo todavía la tentativa de hacer sentir personalmente su autoridad en Occidente, pero fue asesinado en Sicilia el año 668.

Le sucedió Constantino IV (668-685), que no tenía el menor interés en continuar una disputa que había terminado sin resultado alguno. No se podía pensar en ganar a los monofisitas. La mayor parte de ellos hacía ya mucho tiempo que no estaban bajo la soberanía bizantina y no había esperanza de recobrar las provincias orientales perdidas. África, que durante largo tiempo había sido el centro de la oposición, había perdido con Máximo su adalid y además, precisamente entonces, cayó también en manos del islam. La nueva orientación de la política de Bizancio, que daba gran importancia a la Italia bizantina, hizo que pareciera oportuno separar al papa de una oposición que podía resultar peligrosa para el imperio. Así, en vista de que el papa Agatón había podido celebrar ya el año 680 un sínodo preparatorio con 125 obispos, que siguiendo el espíritu del sínodo de 649 había condenado el monotelismo, se reunió en Constantinopla en 680-681 el VI concilio ecuménico, bajo la presidencia del emperador mismo. A los padres conciliares les fue presentada una carta del papa [17], que indicaba el camino a seguir. Casi todos los obispos se adhirieron al decreto pontificio. Sólo seis hicieron excepción, entre ellos el patriarca Macario de Antioquía, que parece haber sido el único representante de talla de la doctrina de Sergio. Contra todos ellos se pronunció el anatema que nuevamente fue extendido a Teodoro de Farán, a Ciro de Fasis, a los patriarcas Sergio y

17. MPG 87, 1161ss.

Pirro y, finalmente, incluso al papa Honorio. Lo que con ello se condenaba era una terminología que por entonces podía considerarse ya anticuada. Históricamente, apenas si estaban justificados los juicios, como lo da todavía a entender la declaración del patriarca Macario en el sínodo. La definición misma del sínodo habla de dos facultades volitivas físicas en Cristo, cuyas tendencias no se contradicen, puesto que la voluntad humana está en todo subordinada a la omnipotente voluntad divina [18]. La condenación de los obispos recalcitrantes no originó cisma alguno. El acto estaba cerrado y a nadie le apetecía volver sobre lo mismo; se había eliminado una cuestión que hacía tiempo que había perdido su sentido en la política eclesiástica. Una vez que los monofisitas en términos generales no pertenecían ya al imperio, todas las controversias habían perdido su trasfondo peligroso; la ortodoxia se recogió en sí misma; Bizancio se había hecho más pequeña.

Es simplemente episódico que en los años 711-713 el emperador Filípico Bardanes rechazara con un edicto imperial las conclusiones del VI concilio ecuménico y declarara el monotelismo como la única doctrina permitida en la Iglesia. Con su derrocamiento se acabó el tumulto. Y cuando más tarde la disputa iconoclasta viene introducida por carriles cristológicos, cierto que no se pueden ganar afinidades conceptuales, pero la cristología ortodoxa, en el sentido estricto de la palabra, había quedado ultimada en el VI concilio ecuménico para todos los siglos bizantinos. La victoria fue precaria, pues exigió el sacrificio de demasiadas cosas buenas; pero, por lo demás, una dogmática cada vez más esquematizada no percibía estas pérdidas, y algunas cosas, que anteriormente habían pasado por monofisitas, volvían a ser ortodoxas gracias a los neocalcedonianos o habían entrado en el patrimonio de la religiosidad. El monofisismo y el monotelismo podían considerarse vencidos, pero parte de sus intereses religiosos hacía tiempo que estaban ya a seguro en la ortodoxia.

18. Hefele-Leclercq III 472-538; K. HIRSCH, *Papst Honorius und das VI. allgemeine Konzil*. Temario de la 57.ª Conferencia de Filosofía de Salzburgo 1929, Baden 1929, p. 157-179; J. RISSBERGER, *Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien*, Roma 1940 (tesis doctoral impresa en parte).

XXVII. La aparición de las iglesias nacionales en los territorios fronterizos del imperio bizantino

BIBLIOGRAFÍA: L. Duchesne, *Les églises séparées* (París 1896); K. Lübeck, *Die christliche Kirche des Orients* (Kempten 1911); A. Fortescue, *The Lesser Eastern Churches* (Londres 1913); J.B. Kidd, *The Church of Eastern Christendom from 451 to the Present Time* (Londres 1927); F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (Munich 1937); D. Attwater, *The Christian Churches of the East* II (Milwaukee 1946); W. de Vries, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart* (Wurzburgo 1951); R. Janin, *Les églises orientales et les rites orientaux* (París ²1956); W. de Vries, *Die orientalischen Kirchen* (Wurzburgo 1960); B. Spuler, *Die morgenländischen Kirchen: Hdb. der Orientalistik* I, 8, 2 (Leiden 1961) 120-324; *I patriarcati orientali nel primo millennio:* Orientalia christiana analecta» 181 (Roma 1968).

La Iglesia de los nestorianos: G.P. Badger, *The Nestorians and their Rituals,* 2 tomos (Londres 1852); J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie sassanide* (224-632) (París 1904); W.A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (Londres 1910); E. Amann - E. Tisserant, *L'église nestorienne:* DThC XI, 1, 157-223; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhague 1936); A.K. Arbanites, *Ἱστορία τῆς ἀσσυριακῆς νεστοριανικῆς ἐκκλησίας* Atenas 1968).

La Iglesia copta: J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums* (Leipzig 1903); J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)* (París 1923); A. Vlieger, *The Origin and Early History of the Coptic Church* (Lausanne 1900); M. Jugie, *Monophysisme (église copte):* DThC X, 2251-2306; Chr. Papadopulos, *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας* (Alejandría 1934); A. Böhlig, *Ägypten und Byzanz bis zur arabischen Zeit* (Munich 1953); C.D.G. Müller, *Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch:* ZKG 75 (1964) 271-308; E.L. Butcher, *The Story of the Church of Egypt* (Londres 1897); D. Müller, *Aufbau und Entwicklung der koptischen Kirche nach Chalkedon:* «Kyrios» 10 (1970) 202-210.

Las iglesias jacobitas: W.A. Wigram, *The Separation of the Monophysites* (Londres 1923); M. Jugie, *Église syrienne monophysite:* DThC X, 2216-51; E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle* (Lovaina 1951); A. van Roey, *Les débuts de l'église jacobite: Chalkedon* II, 339-360; W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen* (Wiesbaden 1966); A. Vööbus, *The Origin of the Monophysite Church in Syria:* CH 42 (1973) 17-26; W.H.C. Frend, *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy. The Heritage of the early Church. Ess. in hon. of G.V. Florovsky* (Roma 1973) 261-275.

La Iglesia de los armenios: F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie* (París 1900); id., *Arménie* DHGE IV (1925) 290-391; R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071* (París 1947); A. Ter-Mikelian, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom IV. bis zum XIII. Jh.* (Leipzig 1892); E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jh.* (Leipzig 1904); M. Ormanian - A. Poladian, *The Church of Armenia* (Londres 1955).

La Iglesia nestoriana

El problema teológico del llamado nestorianismo había sido zanjado en el concilio de Éfeso de 431. Para el mundo de la ortodoxia fue el V concilio de Constantinopla (553) el que, con la condenación de los Tres Capítulos, sacó las últimas consecuencias, en parte innecesarias, y en todo caso incluso dogmáticamente peligrosas. La decisión de Éfeso no habría quizá conducido a la escisión y formación de una Iglesia aparte, si con Nestorio no se hubiese condenado también al gran teólogo de la Iglesia siria, Teodoro de Mopsuestia, cabeza de una escuela exegética que, para el ámbito sirio oriental, gozaba de valor canónico y cuyas doctrinas se habían aclimatado en la escuela de teólogos de Edesa, uno de los establecimientos docentes más señeros en la cristiandad [1]. Cierto que el obispo de la ciudad de Edesa, Rabula, había intentado con todos los medios hacer triunfar las decisiones de Éfeso y la unión de 433, pero Ibas, cabeza de la escuela de Edesa, se mantuvo en la oposición, por lo cual el obispo lo expulsó finalmente de la escuela. Pero Rabula murió en 435, y los seguidores del maestro expulsado eran tan numerosos que Ibas pudo ser elegido como sucesor. Calificarlo de nestoriano presupone una cierta arbitrariedad. Lo que él no quería era que la terminología alejandrina impregnada de cierto entusiasmo cristológico suplantara a la sobriedad antioquena. Ibas tuvo bastante que soportar durante su episcopado. El latrocinio de Éfeso de 449 lo depuso; Calcedonia volvió a rehabilitarlo. Murió en 457. Le siguió un metropolita que intentó imponer estrictamente el Calcedonense. No podía en modo alguno soportar la oposición de la escuela; así, el jefe de ésta, Narsés, que había sido nombrado por Ibas, hubo de abandonar el

1. E.R. Hayes, *L'école d'Édesse,* París 1930.

campo. Ya en 433, cuando se había logrado la fórmula de unión, diferentes obispos del sector antioqueno que no querían aceptar este compromiso, se habían trasladado a Persia. También un discípulo de Ibas, por nombre Bar Sauma († antes de 496), condenado por el «latrocinio de Éfeso», los había seguido y fue nombrado obispo de Nisíbide. A él se dirigió entonces Narsés, y ambos fundaron allí, como retoño de la escuela de Edesa, la «escuela de los persas», en la que el nestorianismo halló un nuevo hogar [2]. Con esta fuga de Narsés puede decirse que el nestorianismo, en cuanto denominación con capacidad de desarrollarse como confesión, había representado su último acto en el imperio bizantino. En cambio halló un hogar en el imperio persa, donde se desarrolló como «Iglesia nacional» cristiana. La escuela de Nisíbide halló enorme aceptación; la organización era excelente y los medios, abundantes, de modo que aquí se pudieron formar generaciones de teólogos y clérigos que proporcionaron a la Iglesia persa su mejor armazón y la ayudaron a superar los peligros de su posición aislada en las fronteras de la Iglesia universal. Bar Sauma mismo era uno de los más enérgicos representantes y defensores de la Iglesia nacional. Fue un infatigable misionero, combatió el avance de los monofisitas y de los mesalianos [3], acertó a estar en buenas relaciones con el gran rey de Persia y se ingenió para utilizar todos los medios que pudieran servir a sus ideas. Que el nestorianismo hallara tan fácilmente el camino para introducirse en la Iglesia persa dependió sin duda de la circunstancia de que la escuela de Edesa había sido ya algo así como una escuela de los persas, es decir, que muchos de los alumnos de esta escuela, después de terminar sus estudios, hacía tiempo que habían propagado sus ideas en Persia; pero también el hecho de que la Iglesia de Persia, que ya en un sínodo de 424 había podido declararse enérgicamente por su autonomía, es decir, por su independencia de

2. A. Vööbus, *Un vestige d'une lettre de Narsai et son importance historique*, OrSyr 9 (1964) 515-523 data la fundación en 471; la escuela de Edesa fue cerrada en 489, y los adversarios de la ortodoxia emigraron a Nisíbide. Cf. también J.-B. Chabot, *L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts*, JA serie IX 8 (1896) 43-93; A. Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*, Estocolmo 1962; id., *Abraham de Bet Rabban and his Rôle in the Hermeneutic Traditions of the School of Nisibis*, HThR 58 (1965) 203-214.

3. A. Vööbus, *Les messaliens et les réformes de Barçauma de Nisibe dans l'église perse*, Pinneberg 1947.

Antioquía, pudiera desarrollar en el nestorianismo algo así como una seguridad teológica de sí misma, frente a Siria occidental y al imperio bizantino.

A la cabeza de esta Iglesia persa hubo, por lo menos desde comienzos del siglo V, un «gran metropolita», llamado también καθολικός ἐπίσκοπος, con sede en la doble ciudad del Tigris, Seleucia-Ctesifonte [4]. Pronto alcanzó la categoría de patriarca: le incumbía determinar las fechas de los grandes tiempos festivos, convocar sínodos y llamar a sí cada dos años a los obispos. En algunas ocasiones los sínodos ampliaron sus facultades: intervino entonces en la división de las diócesis, e incluso parece haber nombrado obispos; con todo, también hubo casos en los que se procuraba nombrar un comité, cuando se trataba de asuntos de mayor importancia; entonces debía atenerse a su decisión. Pero en general regía en forma monocrática; así, no sin razón lo designa el sínodo de 424 como «nuestro Pedro». En el siglo VI se dejan notar brechas en esta jurisdicción y jerarquía cerrada, cuando el rey de los persas conquista Antioquía el año 540 y deporta a su reino grandes sectores de la población de la ciudad. Los asentó en una ciudad propia en la proximidad de Ctesifonte, llamada Nueva Antioquía o Romagyris (Rumagan). La nueva población debió de ser, si no monofisita, por lo menos en ningún caso nestoriana, y pronto se hizo notar en estos círculos una propaganda antinestoriana. Ahora bien, en términos generales no logró el patriarca de Antioquía extender su jurisdicción sobre Persia, a pesar de contar con este punto de apoyo. Esta posibilidad de jurisdicción antioquena tuvo una nueva oportunidad en los siglos X y XI, pero bajo muy diferentes presupuestos históricos.

Los *katholikoi* fueron alcanzando gradualmente una posición que no difería de la de los patriarcas bizantinos. Los grandes reyes ejercieron influjo en su elección y, a lo que parece, se reservaron también ocasionalmente su confirmación y nombramiento. A su vez, los patriarcas alcanzaron un elevado rango cortesano y no raras veces fueron utilizados para misiones del Estado, por ejem-

4. W. de Vries, *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?*, Mélanges E. Tisserant III, Vaticano 1964, p. 429-450; W.M. Macomber, *The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon: I patriarcati orientali nel primo millenio*, Roma 1968, p. 179-200.

plo, para embajadas a Bizancio, etc. El rey les prestaba en ciertos momentos su *brachium saeculare*, cuando se trataba de perseguir a herejes o de liquidar con energía sus asuntos eclesiásticos internos.

Los *katholikoi* más destacados de los siglos V y VI fueron Babai II († 502) y Aba Mar I († 552). El primero gobernó en un período de paz entre Bizancio y Persia, con lo cual el latente monofisismo promovido por el emperador Anastasio tuvo también la posibilidad de misionar en Persia. Babai hizo todo lo posible para mantener pura su Iglesia, pero el influjo del emperador bizantino sobre el gran rey fue lo suficientemente marcado como para impedir que la persecución de los monofisitas fuese demasiado dura. Aba Mar era un convertido del mazdeísmo, religión del Estado persa, y, como tal, especialmente sospechoso y expuesto a las persecuciones por parte del sacerdocio del reino. Antes de su consagración había emprendido grandes viajes también al imperio bizantino y ahora trató de consolidar las bases canónicas de su Iglesia. A este objeto no tuvo reparo en incorporar también a las colecciones jurídicas de su Iglesia los cánones del concilio de Calcedonia, en la medida en que le parecieron poder servir a su objeto. Fundó nuevas diócesis, y junto a la escuela de Nisíbide, surgió una escuela propia en Seleucia, cuya importancia se echa de ver por la circunstancia de que podía a veces intervenir en la elección del *katholikos*. La actividad del Aba Mar fue tanto más apreciada cuanto que se desarrolló en un período, en el que el rey Cosroes I imponía al cristianismo en su reino restricciones nada insignificantes. Finalmente, el mismo Aba Mar cayó víctima de la persecución. A duras penas pudo librarse de la muerte y tuvo que ir al exilio, desde donde con entereza de ánimo trató de seguir rigiendo su Iglesia. Murió en 552 poco después de habérsele levantado la pena. Su sucesor fue un médico de cabecera de Cosroes, lo cual es un indicio curioso de la situación. La posición del nuevo *katholikos* era por tanto mucho mejor que la de su predecesor, aunque abusó de ella autocráticamente. Bajo Cosroes II (590-628) los cristianos vivieron un largo período de paz. El rey estaba bajo el influjo de su esposa cristiana Shirin, pero más importante era sin duda el hecho de deber el trono al emperador bizantino, Mauricio. Tras el derrocamiento de este emperador, Cosroes se constituyó en su vengador frente al emperador

Focas, lo que dio lugar a la gran guerra bizantino-persa, que terminó con el derrumbamiento de la dominación sasánida.

Cuanto más se extendía la guerra, tanto más precaria se hacía la situación de los cristianos nestorianos. Se les consideraba a todas luces auxiliares potenciales de los griegos; así, ya en 608 prohibió Cosroes la elección de un nuevo *katholikos*, y la Iglesia quedó sin cabeza suprema hasta el año 628. Uno de los teólogos más importantes de la Iglesia, Babai el Grande, fue el que en este tiempo, constituido algo así como en abad general de los monasterios del norte de Persia, tuvo la oportunidad de asumir la dirección efectiva de la Iglesia y preservarla de lo peor.

Las dificultades crecían a medida que más territorios bizantinos caían bajo el dominio persa. La población de Siria y de Egipto era en gran parte monofisita. Perseguidos como monofisitas por el gobierno central del imperio, opusieron probablemente sólo escasa resistencia a la ocupación persa, con lo cual se granjearon simpatías entre los ocupantes. Así se inició en Persia una nueva ola de misión y de propaganda de los monofisitas frente a sus antípodas, los nestorianos, y hasta hubo un momento en el que pareció que iban a lograr apoderarse del catolicismo. En estas circunstancias los obispos persas prefirieron renunciar a la provisión de este puesto. Sólo en 628, cuando Cosroes II fue derribado por su hijo con la ayuda de un persa nestoriano, tuvieron los nestorianos un nuevo respiro; eligieron por nuevo *katholikos* a Babai, que tenía muy merecido el cargo, pero renunció a él. Su puesto fue ocupado por Ishar Yahb (628-644 ó 646). Los años de su gobierno vieron el fin de la dominación sasánida y la paz forzada con Bizancio, en cuya conclusión participó él como delegado oficial. También asistieron a la agresión del islam contra el reino persa y consiguientemente a la apertura de una nueva época para su Iglesia.

La vida interior de esta Iglesia en el tiempo que hemos descrito está marcada en gran parte por la elaboración de las bases canónicas y el desarrollo de la organización. Una serie de sínodos se dedicó a este cometido, procurando en cada caso adaptar las prescripciones jurídicas al curso de los tiempos. Todavía más importante fue el enfrentamiento con los agresivos monofisitas, que no sólo lograron ganar para sí cierto número de monasterios,

sino también crear una sede episcopal en Tagrit[5], que fue el centro de sus esfuerzos. Los nestorianos, que en realidad no eran Iglesia del imperio en el sentido de la Iglesia bizantina, sino una confesión tolerada, no raras veces promovida, aunque también ocasionalmente perseguida, se vieron forzados a la defensiva. Podía suceder que ante el gran rey mazdeísta se entablaran diálogos religiosos con los monofisitas; pero de ellos, como de todas las empresas de este género, no sacaba provecho ninguna de las partes. En la Iglesia nestoriana se formaron incluso grupos que tenían por factible una cierta unión con la ortodoxia bizantina, que al fin y al cabo también perseguía a los monofisitas. Cierto que estos dos grupos no tardaron en caer entre dos fuegos, puesto que esta ortodoxia bizantina había en definitiva condenado bajo Justiniano precisamente al padre espiritual de la Iglesia persa, Teodoro de Mopsuestia. Así, todos estos empeños no tuvieron resultado alguno; la Iglesia persa decidió, pues, en el sínodo del año 612, hacer suya oficialmente la fórmula de fe nestoriana de Babai el Grande[6]. Se trata de una proposición que, trasladada al griego, podría coincidir con la doctrina de las dos naturalezas (φύσεις) y dos ὑποστάσεις en Cristo, pero un solo πρόσωπον. Una interpretación precisa concluirá que aquí ὑπόστασις significa la existencia completa, en cada caso, de todos los elementos característicos de una naturaleza, tanto de la divina como de la humana, mientras que por πρόσωπον se habría de entender la efectiva manifestación histórica global. Con otras palabras: una fórmula que sólo coincide de forma aproximada con los respectivos términos griegos con que se podría traducir, y por tanto deja campo libre a la interpretación; una fórmula que tanto podría interpretarse en estricto sentido nestoriano como quizá incluso en un aproximativo sentido calcedoniano.

Después de la derrota de los persas por Heraclio, con ocasión de la conclusión de la paz, se entablaron también diálogos religiosos con la intención de unir ambas Iglesias. Conforme a esto, el *katholikos* propuso una profesión de fe que los interlocutores

5. J.M. Fiey, *Tagrit, esquisse d'histoire chrétienne*, OrSyr 8 (1963) 289-342.

6. K. de Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon:* Chalkedon I 603-635; F.W. Macomber, *The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon*, A.D. 486: OrChrP 24 (1958) 142-154; V. Grumel, *Un théologien nestorien, Babai le Grand*, ÉO 22 (1923) 153-181 257-280.

ortodoxos consideraron conforme con la fe. Así pues, la fórmula de la Iglesia nestoriana fue interpretada en el sentido del concilio de Calcedonia. Ahora bien, ni el emperador Heraclio ni el *katholikos* pudieron hacer aceptable y creíble a sus Iglesias su idea de una coincidencia en la fe. Una evolución eclesiástica y política que durante 200 años había transcurrido por caminos tan divergentes, había levantado barreras demasiado altas. Los obispos nestorianos no estaban dispuestos a aceptar la condenación de Teodoro ni asimilar el término de Madre de Dios.

Así, la Iglesia nestoriana se veía empujada hacia una vida propia que la encapsulaba con respecto a todo el Occidente, o sea con respecto a Europa y al ámbito de Asia Menor. En consecuencia, el enorme impulso misionero que distingue a esta Iglesia, contrariamente a la Iglesia ortodoxa de la primitiva época bizantina, tiende cada vez más hacia el Oriente[7]. En este tiempo se inicia aquella grandiosa actividad misionera que alcanzará luego su punto culminante en la edad media. Ya en el siglo VI llegaron misioneros nestorianos hasta los bordes occidentales de la India (Malabar); Cosmas, el viajero de la India, los descubre en la isla de Socotra, entre la costa sudarábiga y la africana, y en la isla de Ceilán. También en la región tibetana se remonta probablemente la misión nestoriana hasta mediados del siglo VII; a este tiempo alcanzan asimismo las primeras huellas de los nestorianos en territorio chino. Los representantes de esta misión eran en primerísima línea los monjes. Los comienzos del monacato persa[8] se han de buscar sin duda en la región de Nisíbide, desde donde luego se extendió poderosamente. Se cree que el organizador fue Abraham de Kashkar († 586).

Aunque luego esta Iglesia, desde mediados del siglo VII, cayó bajo la dominación islámica, no acarreó para ella modificaciones decisivas. Cierto que entonces tanto los monofisitas como los nestorianos se hallaron bajo una soberanía secular, el califato.

7. F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, París 1914; A. Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East*, BJRL 9 (1925) 297-371; J. Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise*, Cambridge 1928; J. Dauvillier, *L'expansion de l'église syrienne en Asie centrale et en extrême orient*, OrSyr 1 (1956) 76-87; C. Hendriks, *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien*, PrOrChr 10 (1960) 3-25 97-113.

8. A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, 2 vols., Lovaina 1958-60, especialmente vol. 1.

Pero los califas parecen haber puesto empeño en dejar de alguna manera a cada confesión su statu quo, de modo que la Iglesia nestoriana pudo desarrollarse con relativa tranquilidad. Si bien el *katholikos* y algunos otros cristianos nestorianos disfrutaron de altas dignidades y cargos bajo la soberanía persa, en general los nestorianos eran en Persia ciudadanos de segunda clase, de modo que el sistema de gobierno islámico no aportó innovaciones.

La Iglesia copta

Si a la Iglesia copta, en cuanto confesión cristiana no ortodoxa en el sentido de la posterior Iglesia imperial bizantina, se le quiere asignar forzosamente una fecha de nacimiento, se podría citar el año 536, cuando el emperador Justiniano, bajo el influjo del papa y con la atención puesta en sus planes de guerra en Italia, dio por finalizada su política en favor de los monofisitas, permitió que fuera depuesto el patriarca de la capital del imperio, Antimo, y desterró de Constantinopla a Severo de Antioquía. Por supuesto, el período de incubación comienza en el año 451, con la resistencia que entonces se inicia contra las decisiones del concilio de Calcedonia. Timoteo Eluro y en parte Pedro Mongo representan las etapas más importantes; la acción de un Severo, de un Juliano de Halicarnaso y de análogas figuras, consolida en el interior lo que la dirección de la Iglesia de Alejandría impone o trata de imponer frente a Bizancio. Entonces, el año 536, citó Justiniano también al patriarca alejandrino Teodosio a Constantinopla, para exigirle la sumisión a las decisiones del sínodo de 536 (condenación de Severo, etc.). Teodosio se negó a suscribirlas y fue desterrado. Cierto que, como también algún otro monofisita, vino a dar en un palacio de la emperatriz Teodora, donde en el círculo de monjes y clérigos de análogos sentimientos tuvo suficiente campo de acción para velar mediante tratados dogmáticos y escritos pastorales sobre la fe de su grey en Egipto hasta su muerte el año 566. Pudo desempeñar esta tarea con tanta mayor eficacia, cuanto que la central del imperio tuvo muy poca suerte con el patriarca ortodoxo que había sido impuesto por la fuerza en Alejandría; Paulo hubo de ser depuesto en 542 por un tribunal imperial en el sínodo de Gaza. Su sucesor Zoilo se negó a seguir la política

imperial en la disputa sobre los Tres Capítulos, y así perdió su sede en 551. Juan II (569-579) no gozó ni siquiera del reconocimiento de todos sus colegas ortodoxos. De todas formas, estas tristes condiciones no aliviaron la suerte de los coptos perseguidos. El patriarca imperial Apolinario llegó en 551 a Alejandría con poderes de gobernador y de alto comisario y gobernó con increíble violencia. Confiscó todas las iglesias coptas, es decir, monofisitas, y negó a los clérigos monofisitas incluso el acceso a la ciudad. Añádase a esto que los mismos monofisitas estaban desunidos entre sí. Había el fuerte grupo de los partidarios de Juliano de Halicarnaso, llamados generalmente gayanitas[9] — por el nombre de uno de sus primeros propugnadores —, había los partidarios de la línea media de Severo, luego los triteístas[10], entre los que se incluye también el conocido filósofo Juan Filopón, y todavía bastantes más. De haber sido posible, hubiera habido tantos patriarcas como grupos. En el fondo, la unidad de la Iglesia estribaba en el pueblo y en el monacato especialmente apreciado en el pueblo. Las figuras verdaderamente religiosas del monaquismo eran monofisitas, porque estaban convencidos de que sólo esta confesión garantizaba la salvación por el Logos encarnado, y les interesaba más el ardor de esta fe y la pureza de la vida correspondiente a ella, que las distinciones eruditas de los jefes de escuelas. El representante más señalado de esta corriente es sin duda el abad Shenute de Atripe[11], superior del «monasterio blanco» en el Alto Egipto, que, por cierto, había muerto ya en 451.

Después de la muerte en 566, del patriarca alejandrino Teodosio, residente en Constantinopla, que, aunque no sin discusión, había sido algo así como patriarca ecuménico de los monofisitas, no fue posible durante largo tiempo hallarle sucesor en Egipto[12]. Jacobo Baradeo, metropolita «ecuménico» de los monofisitas sirios, había tratado, todavía en vida del alejandrino, de nombrar un lugarteniente para Egipto, pero su iniciativa no encontró eco en el país. Con otras palabras, entonces se dividieron entre sí jacobitas

9. M. JUGIE, *La controverse gaianite*, DThC IV 1002-23.
10. J. LEBRETON, *Le trithéisme*, DThC XV 1860ss.
11. J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums*, Leipzig 1923.
12. E.W. BROOKS, *The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575*, ByZ 30 (1929-30) 468-476.

y coptos. Cuando, con todo, la Iglesia siria creyó deber intervenir y fue designado como patriarca egipcio el archimandrita sirio Teodoro, tropezó en Alejandría con decidida repulsa. Los alejandrinos eligieron al anciano diácono Pedro como antipatriarca (575). Su primer acto fue ordenar unos 70 obispos, con lo cual no sólo se creó una gran obediencia, sino que colmó también los grandes vacíos que las disputas habían causado en la jerarquía. Su decisión servía además de contrapeso contra los imperiales, los melquitas, y durante largo tiempo el gobierno se halló en la imposibilidad de emprender acciones eficaces para contrarrestarla. Sin embargo, como Pedro no era el candidato de los sirios, surgieron nuevos altercados. Finalmente Jacobo Baradeo viajó a Egipto con el fin de arreglar las cosas, pero pronto hubo de inclinarse ante la mayoría que había alcanzado Pedro.

Pedro murió en 577. En la elección de su sucesor, que una vez más se hizo esperar, se insinuó algo así como un compromiso con los jacobitas: El nuevo patriarca Damiano procedía de Siria, pero había sido monje en un monasterio egipcio. Sin embargo, tampoco él, Damiano (578-605), aportó una paz definitiva Tras la muerte de Jacobo Baradeo aquel mismo año, en un segundo viaje a Egipto, reivindicó Damiano la supremacía sobre toda la Iglesia monofisita, aunque sin otro resultado que el de ver estallar de nuevo la disputa entre Egipto y Siria. A veces le negaron la obediencia incluso los monjes monofisitas, quizá por la única razón de no ser egipcio.

Ahora bien, aunque la Iglesia monofisita de Egipto se había dividido con tanta frecuencia, aunque sólo muy raras veces consiguió ponerse de acuerdo sobre un patriarca, una cosa la mantenía siempre unida: la resistencia contra el concilio de Calcedonia y contra los patriarcas calcedonianos proscritos por Bizancio. Además, sucedía con frecuencia que los gobernadores imperiales, los augustales, propendían a su confesión, en contra de su encargo imperial, de modo que los proscritos podían dar un chasco tras otro a la política imperial. En todo caso, en lo sucesivo se mantiene ininterrumpida la serie de los patriarcas coptos, y cuando el patriarca ortodoxo de Alejandría tiene en la catedral del barrio de Cesarión garantizada su sede por las tropas, el monasterio de Enatón en la proximidad de la capital constituye para los obis-

pos coptos un lugar seguro, que apenas si coarta su libertad de acción.

En la figura del patriarca ortodoxo Juan III Eleemón (610-619) tuvo una vez más la Iglesia del imperio un representante cuyo celo pastoral, cuya vida irreprochable y cuya legendaria misericordia no dejaron de hacer impresión también en la población monofisita. Sin embargo, ni siquiera bajo su gobierno se llegó a una unión. Además, en el año 619 penetraron los persas en Egipto, y lo ocuparon casi durante 10 años. El golpe afectó por igual a monofisitas y ortodoxos, pero si bien en el transcurso de los años se produjo cierto alivio, en todo caso la Iglesia ortodoxa no pudo ya apoyarse en privilegios estatales para perseguir a los coptos. Y cuando el emperador Heraclio, tras la derrota de los ejércitos persas, liberó de nuevo a Egipto, aportó ya aquella nueva fórmula de fe «monoenergetista», que pudo ser acogida con algún optimismo por ambas partes [13]. En el año 633 proclamó el patriarca imperial Ciro de Fasis esta fórmula de unión, de la única operación o energía divina en Cristo. Mientras que Ciro anunciaba un gran éxito a Constantinopla, los coptos se burlaban, diciendo que ellos no habían ido al Calcedonense, sino que éste había ido a ellos. A la larga, tampoco esta tentativa tuvo resultado, y pronto vino el islam a reemplazar a los bizantinos. En el año 642, el mismo patriarca Ciro tuvo que entregar Alejandría al general musulmán Amr, y al cabo de pocos años todo Egipto estaba en manos de los árabes. El patriarca Benjamín [14], pastor de los coptos, se ingenió para llegar pronto a un arreglo con los conquistadores árabes y para ver garantizada para su Iglesia aquella libertad que estaba siempre dispuesto a otorgar el derecho islámico del Corán. A la Iglesia ortodoxa le habría correspondido el mismo status, pero es característico del diverso trato dado a las confesiones el hecho de que Benjamín pudiera pronto dedicarse a la reorganización de su Iglesia, mientras que los melquitas no pudieron ya durante largo tiempo ocupar la sede de San Marcos. Cuando luego, desde el siglo VIII son nombrados para la sede de Alejandría nuevos patriarcas de con-

13. Cf. supra, p. 624.

14. C.D.G. MÜLLER, *Benjamin I*, Muséon 69 (1956) 313-340, id., *Neues uber Benjamin I*, ibid. 72 (1959) 228-247.

fesión ortodoxa, no raras veces aparece poco claro cómo llegaron a su cargo y a su sede y cuán grande era el sector de población respecto al cual podían declararse competentes. La Iglesia egipcia de la edad media sencillamente es la Iglesia copta.

La formación de una Iglesia copta especial [15] puede sin duda alguna explicarse por la resistencia contra las decisiones del sínodo de Calcedonia, en las cuales se creía ver una condenación de la teología y de la sacrosanta figura del patriarca alejandrino Cirilo. Pero aun esta misma resistencia no es de índole puramente dogmática, sino que en buena parte es la resistencia de una orgullosa seguridad de sí misma, resto de una época en la que la Iglesia de Alejandría, regida por un patriarca en forma monárquica autocrática, desempeñaba el primer papel en Oriente, podía gloriarse siempre del apoyo de Roma y no tenía ningún competidor serio. Ya el sínodo de Constantinopla (381), y sobre todo el canon 28 del concilio de Calcedonia, habían infligido un golpe a esta posición, y los patriarcas de Alejandría, tan seguros de sí mismos, no estaban dispuestos a encajar este golpe. Ahora bien, el pueblo los seguía ciegamente, pues veían en el patriarca no sólo el jefe de la Iglesia, sino al mismo tiempo el jefe «nacional», muchísimo más importante que cualquier gobernador bizantino y hasta que el mismo emperador. El pueblo lo consideraba como representante de su peculiaridad copta, una peculiaridad, casi podríamos decir, de índole nacional, frente a la cual Bizancio y todo lo que venía de Bizancio era algo extraño e impropio. Esta conciencia y seguridad de sí lleva luego a una desgrecización de todo lo relativo a la Iglesia y no hay inconveniente en afirmar que tal desgrecización eclesial requería una confesión especial en la que verse claramente representados; ahora bien, el monofisismo era la forma indicada para ello. Este hecho conduce también al desarrollo de una literatura eclesiástica copta propia [16]. En general, esta literatura se nutre de traducciones, pero cuando es original cultiva casi siempre un nivel literario que responde a una conciencia religiosa poco diferenciada,

15. J. LEIPOLDT, *Zur Ideologie der frühen koptischen Kirche*, «Bulletin Soc. Arch. Copte» 17 (1964) 101-110.

16. S. MORENZ, *Die koptische Literatur*, HO I 2, 207-219; C.D.G. MÜLLER, *Die koptische Predigt*, Heidelberg 1953.

más que a puntualizaciones dogmáticas o jurídicas. Así, por ejemplo, la hagiografía [17], centrada en santos coptos, como, por ejemplo, el patrón del desierto, Menas, el santo de los criadores de camellos y de los mercaderes de caravanas camelleras. Pero también es un ejemplo la entera literatura monástica, la literatura de las reglas monásticas y de las sentencias de monjes, que luego es traducida al griego, al siríaco y al árabe y saca a la luz pública esta institución genuinamente egipcia, supuesto que merezca siquiera la calificación de institución. Shenute de Atripe es también uno de los mejores representantes de esta literatura, que no gusta de teoretizar, sino que echa mano de la palabra de caso en caso. Aquí se incluyen también numerosos sermones con una curiosa predilección por ángeles y arcángeles, las vidas de monjes y de solitarios, cuyo monofisismo radical dirime las diferencias confesionales en el terreno de los milagros; pero hay también serias catequesis y discursos de exhortación de obispos provinciales y de prepósitos de monasterios. Es escaso el interés por temas «seculares», como también es escasa la propensión a la historia o a las crónicas.

Esta literatura está respaldada constantemente por el monaquismo [18]. Este monaquismo es copto en sus orígenes, y en Egipto se mantiene copto en grado eminente. Huye del vacilante mundo económico del Egipto romanizado de la antigüedad tardía y se retira al desierto, pero el mundo corre tras él — el entero mundo de entonces — y lo arrastra de nuevo al foro de la política. Los patriarcas de Alejandría, cualquiera que fuese su matiz dogmático, ven en el monaquismo sus masas auxiliares y se sirven de él sin escrúpulos. No pocos monjes hallan satisfacción en este papel y poco a poco se van constituyendo en órganos de control de la vida religiosa y eclesial del país, y no sólo de Egipto, pues su acción se dirige mucho más lejos. En todo caso, la Iglesia monofisita de Egipto no puede entenderse sólo a partir de sus

17. P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruselas 1950, p. 27-48.

18. P. CAUWENBERGH, *Études sus les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe*, París-Lovaina 1914; M. CRAMER - H. BACHT, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten:* Chalkedon II 315-338; F.R. FARAG, *Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism*, Leyden 1964.

guías eclesiásticos, los patriarcas seguros de sí mismos. Es, en no menor medida, la Iglesia de un monaquismo consciente de sí. Dada la seguridad de convicciones que tienen estos monjes, es obvio que no siempre se pudieran trazar límites confesionales bien marcados. Cambian los frentes, pero la seguridad de sí —y esto es lo duradero—, una seguridad y conciencia de la identidad copta, se constituye cada vez más en la columna vertebral de la oposición monofisita.

Al igual que la Iglesia nestoriana, también la monofisita tiene una fuerte propensión a la misión hacia el exterior. A la Iglesia copta se le ofrecía como campo de misión en primera línea la región al sur de Egipto, es decir, Nubia y Etiopía. Parece que una intensa actividad misionera entre los nubios sólo pudo iniciarse hacia mediados del siglo VI [19]. Hasta entonces los nubios, en cuanto que estaban unidos con débiles lazos al consorcio imperial, gozaban, frente a las leyes paganas en otras partes vigentes, del privilegio de seguir venerando sin dificultad a su diosa en los santuarios de Filé, en el Nilo superior. En el año 541 abolió Justiniano este privilegio, y la emperatriz Teodora envió al presbítero monofisita Julián que, con el apoyo de un obispo también monofisita de Filé, logró convertir al cristianismo a algunos sectores de los nubios. También los misioneros ortodoxos pudieron cosechar algunos éxitos. Sin embargo, a la larga salió triunfante la propaganda monofisita, y la cristiandad nubia se orientó en cuanto a la organización totalmente conforme al modelo del patriarcado de Egipto.

Para Etiopía [20] significó sin duda esta propaganda la segunda oleada misionera, después de la primera, ocurrida en el siglo IV. Al parecer, también esta segunda oleada dio lugar a una cristianización más intensa. El hecho de que el monofisismo se introdujera con toda naturalidad en Etiopía depende de la circunstancia que desde el siglo IV el país estaba orientado hacia Alejandría. Ahora, en el siglo V, se mencionan como misioneros los «nueve santos romanos», es decir, hombres del imperio romano (bizantino), bajo los cuales hay sin duda que entender a monjes monofisitas, a los que se remonta con probabilidad la fundación de una serie de monasterios etiópicos. Pero esta misión no puede suprimir la vinculación a Alejandría. La dogmática de la Iglesia etiópica de entonces no parece haber mostrado gran interés por las controversias internas de los monofisitas, lo cual no sorprende, dada la distancia de los centros de discusión. En todo caso, en el patriarca copto de Egipto se veía la instancia suprema, que, desde el siglo VII, consagraba al prelado propio de Etiopía, el Abuna.

19. J. KRAUS, *Die Anfänge des Christentums in Nubien*, Viena 1931; U. MONNERET DE VILLARD, *Storia della Nubia cristiana*, Roma 1938; W.H.C. FREND, *Nubia as an Outpost of Byzantine Cultural Influence*, «Byzantinoslavica» 29 (1968) 319-326; A. AUDOLLONT, *La diffusion du christianisme en Afrique au sud des territoires soumis à Rome après le V^e s.* Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres 1942, 202-216; K. MICHALOWSKI, *La Nubie chrétienne*, «Africana Bulletin», Varsovia 3 (1965) 9-26; J. KRAUS, *Neues zur Geschichte des christlichen Nubiens*, NZM 24 (1968) 241-257.

20. C. CONTI-ROSSINI, *Storia dell'Etiopia*, Milán 1928; H.M. HYATT, *The Church of Abessynia*, Londres 1928; E. HAMMERSCHMIDT, *Die Anfänge des Christentums in Aethiopien*, ZMR 38 (1954) 281-294.

La Iglesia jacobita

Si la política de Justiniano puso su parte para hacer que la Iglesia copta se consolidase como confesión autónoma, fue también esta misma política la que no sólo con su presión, sino también con su dejar hacer, dio lugar a que surgiera una Iglesia monofisita en Siria. Después del concilio de 536, el emperador, como ya hemos referido, había llamado a Constantinopla al Patriarca de Alejandría, Teodosio, al objeto de ganarlo para el concilio de Calcedonia. La medida no dio resultado; sin embargo, el patriarca, en lugar de dirigirse al destierro, halló albergue y sustento cerca de la emperatriz Teodora y desde su escondite —que no era tal— siguió rigiendo su Iglesia lo mejor que pudo. En el año 542 el rey de los árabes, vasallo de Bizancio, de sentimientos totalmente monofisitas, el gasánida bar Harith bar Gabala, del desierto de Siria, solicitó de Teodora que fuesen nombrados algunos obispos para su zona de soberanía. La emperatriz indujo al patriarca alejandrino a consagrar obispos a dos monofisitas que desde hacía algún tiempo vivían en Constantinopla: Teodoro «de Arabia» y Jacobo Burdeana (Baradeo) [21]. A Teodoro se le asignó como grey «el campamento de tiendas de los

21. H.G. KLEYN, *Jacobus Baradeua de stichter der syrische monophysietische kerk*, Leyden 1882; E. HAMMERSCHMIDT, *Jakobos Baradai*, LThK² v 836.

árabes», o sea, principalmente, el desierto de Siria y la región transjordánica. No conocemos detalles de su actividad, si no es el hecho de que en lo sucesivo los árabes gasánidas siguen siendo representantes nada dudosos del monofisismo. A Jacobo Baradeo († 578) se le encomendó generosamente todo el Oriente, comenzando por las islas griegas y pasando por Asia Menor, hasta Siria y Armenia. Tenía su sede en Edesa. Con increíble entusiasmo, en medio de todos los peligros y privaciones posibles e imaginables, disfrazado de mendigo, trató de cristianizar extensos territorios, ordenó a millares de sacerdotes, sin aplicar siempre las normas estrictas, y finalmente pasó a fundar para estos sacerdotes una propia contrajerarquía monofisita, sin cuidarse ya de la jerarquía ortodoxa establecida. Hacía tiempo que estaba preparado el terreno. Ya en la primera mitad de este siglo VI la mayoría de los obispos sirios, sobre todo en la Syria Prima, en la Osroene, en la Eufratesia y en Mesopotamia, parecen haber sido adeptos incondicionales de Severo de Antioquía. Ahora consagró Jacobo unos treinta nuevos obispos de su confesión para ciudades episcopales que en su mayoría estaban en manos de obispos de la Iglesia imperial. En 557-558 designó para su jerarquía también un patriarca, Sergio de Tella, con «sede» en Antioquía. En él veía sin duda Jacobo al único sucesor legítimo de Severo. Desde entonces, apenas si se ve ya interrumpida la serie de los patriarcas, a no ser por cismas y querellas intestinas. De un vago monofisismo ha surgido ya una Iglesia de derecho propio. El que ni el patriarca ni la mayoría de los obispos pudieran residir en sus ciudades, no fue un grave obstáculo. Había más que suficientes monasterios que les ofrecían refugio, y la política imperial en favor del Calcedonense no pudo nada contra ellos.

Cuando Cosroes II, el gran rey persa, que hacía incluso donaciones votivas a las iglesias cristianas[22], conquistó vastas zonas del imperio bizantino, sobre todo en aquellos territorios en que moraban los monofisitas, pudieron éstos prometerse algún alivio. En realidad, el rey expulsó a más de un obispo melquita, pero tuvo por más seguro proveer los puestos libres con clérigos procedentes del territorio de soberanía persa. Si en estos casos

22. Cf. sobre la situación P. PEETERS, *Les ex-voto de Khosrau Aparwez à Saint-Serge de Rosapha*. Mémoires Acad. Inscr. et Belles Lettres 54 (1951) 23ss.

se trataba de nestorianos, es cosa que ignoramos. En todo caso los jacobitas lograron entonces establecerse sólidamente también en Persia y hasta llegar a poseer una iglesia en el baluarte de los nestorianos, Seleucia-Ctesifonte. Sin embargo, con el asesinato de Cosroes cambió de nuevo la situación. Pronto, tras la victoria de Heraclio sobre el reino persa, volvió a caer la Siria monofisita en manos bizantinas. Aquí y allá se celebró entonces forzadamente a los bizantinos como libertadores, pero se daba el caso, por ejemplo, en Edesa, de que el obispo, monofisita, rehusara al emperador ortodoxo la participación en la liturgia, lo cual, naturalmente, acarreaba nuevas represalias. A despecho de estas circunstancias Heraclio intentó, con la llamada doctrina de fe monoenergética, una unión de las Iglesias, y a este objeto convocó incluso un concilio monofisita especial, en el que él mismo participó. Dado que también esta tentativa salió fallida, comenzó de nuevo la persecución de los monofisitas por los funcionarios del imperio, de modo que cuando pronto llegaron los muslimes, los monofisitas los acogieron como a libertadores del yugo de la Iglesia de Constantinopla. Con esto comenzó también para la Iglesia siria un tiempo marcado por relaciones jurídicas que el islam había desarrollado respecto a las «gentes del libro», completadas en parte con tratados entre los conquistadores y los obispos, que en momentos difíciles, obrando en cierto modo como señores de las ciudades, habían preparado el camino para la rendición al islam. Aquellas relaciones se interrumpían también con eventuales persecuciones, que en el fondo no eran de índole dogmática.

Cabeza de esta Iglesia siria siguió siendo, como antes, el patriarca de Antioquía, aunque sólo en 720 logró establecer su sede en esta ciudad, y aun esto por poco tiempo. Por lo regular los patriarcas, al igual que los obispos, residían en los monasterios de los que casi todos ellos procedían[23]. Lo que distinguía a la nueva Iglesia de la Iglesia del imperio no era en primer lugar la liturgia o el derecho canónico. Aquí no se habían producido grandes rupturas. Lo propio era la fe o, mejor dicho, la dogmática, y aquí ni siquiera tanto una cristología sustancialmente dis-

23. Las residencias variaban frecuentemente, aunque se conservase el «título» de Antioquía. Como ciudades residenciales alternaron Alepo, Edesa, Amida, Harrán, etc.

tinta de la ortodoxa, sino más bien la resistencia a las formulaciones cristológicas del Calcedonense, resistencia que compartía la Iglesia con el padre de su teología, Severo [24]. Esta resistencia era el verdadero y propio *shibboleth*, el santo y seña, al que, por cierto, se añadió poco a poco un sordo repudio, cada vez más fuerte, de todo lo que la central imperial griega y sus emisarios podían ofrecer en punto a ideas de política eclesiástica, es decir, una convicción que si bien no se puede designar como pensamiento nacional sirio, sin embargo representa una como forma previa de tal pensamiento, una forma que estaba marcada por la diferencia lingüística con respecto al griego y no por una aversión contra los grandes contenidos del mundo intelectual griego en sí mismo considerado. Ahora bien, cuanto más tiempo pasa, tanto más decididamente viene a ser el siríaco la lengua de los teólogos jacobitas, y se desarrolla una literatura que alcanza un gran florecimiento en esta lengua [25].

Aquí merecen ser mencionados, en primer lugar, Jenea de Mabbug († hacia 523) y Jacobo de Sarug († 521); el primero fue un clásico de la literatura siríaca, teólogo, polemista, predicador y exegeta en una pieza; el segundo representa aquella oratoria sagrada métrica, que de manera parecida se introdujo también en el ámbito bizantino. No menos importante fue el célebre Juan de Edesa († hacia 586), al que Justiniano, por razones incomprensibles, envió como misionero de los restos paganos de Asia Menor y que finalmente, hasta su expulsión de Constantinopla por el emperador Justino II, fue en esta ciudad guía de los monofisitas. A él debemos no sólo una historia de la Iglesia en siríaco, sino también la «Historia de los bienaventurados orientales», colección hagiográfica que para la comprensión de su Iglesia es por lo menos tan importante como todos los tratados dogmáticos. Por lo que respecta a la historia de la Iglesia, tuvo un importante sucesor en Ciro de Batna.

En el siglo VII, hay que mencionar preferentemente a Paulo de Tella, colaborador en la *Syro-Hexaplaris* del Antiguo Testamento, y a Tomás de Harquel, que trabajó en el mismo sentido

24. J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien:* Chalkedon I 425-580.

25. Sobre esta literatura en conjunto puede verse A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922; I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Roma 1958.

en el Nuevo Testamento siríaco. Uno de los más importantes representantes de vastos intereses científicos fue Jacobo de Edesa († 708). Su carrera pasó por Alejandría, por Edesa, donde fue obispo, por el monasterio de Qennesrin, que era entonces quizá el más señalado centro de formación jacobita. Dejó un abundante legado literario. Enseñó en griego, contra la oposición de aquellos que despreciaban no sólo la Iglesia del imperio, sino todo lo que sonase a griego; parece que también conocía el hebreo. Muchas traducciones del griego se remontan a él. Su *Cronografía* fue muy leída, y es seguramente el autor de la más antigua gramática siríaca. Finalmente, intentó también una armonización del saber profano y bíblico sobre el origen del mundo, en un *Hexaemeron* que quedó sin terminar. Sólo de paso recordaremos que en el área de habla griega se compusieron cadenas dogmáticas, colecciones de alocuciones espirituales de superiores de monasterios, que floreció la poesía eclesiástica, con lo cual, finalmente, se crearon los presupuestos para la evolución de los textos litúrgicos [26]. Todo esto conduce a aquella grandiosa actividad mediadora siríaca del siglo VIII, que facilitó al islam el acceso a la cultura intelectual del mundo mediterráneo [27].

En este mundo de la Iglesia jacobita desempeña un papel importante el monaquismo [28], que es multiforme, como por todas partes en Oriente. Hay numerosos anacoretas en celdas y en cavernas de las montañas, en columnas y en chozas. Pero hay también buen número de cenobios bien poblados, en los que se cultivaba la meditación, donde el ascetismo se elevó, como en Egipto, a un grado de virtuosismo, y donde las actividades económicas despertaban sentimientos muy ambiguos. Las colonias monásticas en el desierto desarrollaron por adelantado, puramente en función del ambiente, formas de vida muy en consonancia con las de los beduinos y que no carecían de afinidad con formas ascéticas del islam. Teóricamente todo monasterio estaba

26. A. BAUMSTARK, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910.

27. G. KLINGE, *Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam*, ZKG 58 (1939) 346-386; R. PARET, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tubinga 1950.

28. E. HONIGMANN, *Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit*, ZS 1 (1922) 15-33; P. KRÜGER, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Tur-Ab(h)din* I (tesis) Münster 1937, II: OrChrP 4 (1938) 5-46.

sujeto al obispo, sin el cual no había consagración de abades, fundaciones de monasterios ni actividad hacia el exterior. Ahora bien, es significativo que la comunidad no perdiera nunca su influjo en la Iglesia jacobita, es decir, que se hallaba siempre en condiciones de contraponer su propio peso a una exagerada jerarquización de la Iglesia.

Esta Iglesia monofisita, llamada frecuentemente «jacobita» por razón de su gran misionero, vino a ser una Iglesia no sólo de los sirios, sino también de los árabes. Ya hemos insinuado que tuvo sus promotores en los príncipes gasánidas del desierto sirio. Por los caminos caravaneros, penetró esta forma del cristianismo también en la Arabia septentrional y central, sin que los territorios árabes tuvieran una formación eclesial propia. Su cristianismo mantuvo algunos débiles lazos con la Iglesia siria. Por otro lado, hacía tiempo que los árabes habían avanzado desde el núcleo de su tierra a territorio sirio, y no sólo al desierto de Siria, sino también, como colonos, hasta los muros de las ciudades de la parte oriental del Jordán. Centros del monofisismo árabe eran la ciudad episcopal de Bosra, y el gran lugar de peregrinación de San Sergio, en Rusafa, cuartel general de los gasánidas (Sergiópolis). Los emperadores bizantinos de la segunda mitad del siglo VI no fueron siempre muy afortunados en el trato de las movibles masas de los árabes en los límites de su imperio. Sobre todo a los príncipes gasánidas les acusaron con demasiada ligereza de traición, de lo que provino que el islam invasor hallara aliados en estos árabes cristianos, que muy pronto se plegaron a la nueva religión, cuyas formas de vida y de culto no eran muy diferentes de las suyas bajo algunos aspectos. Esta interferencia entre árabes cristianos y árabes anteriormente paganos explica sin duda también que en el Corán se hallen elementos cristianos que con cierta probabilidad han sido designados como fundamentalmente monofisitas.

Por lo que hace al cristianismo en la Arabia meridional[29], no consta el tiempo y el punto de partida de la misión cristiana. En todo caso nos encontramos con este cristianismo en la transición al siglo VI, especialmente en el Nejran, bajo soberanos que

29. J. RYCKMANS, *Le christianisme en Arabie du sud préislamique: L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, p. 413-453, con indicaciones bibliográficas.

eran casi seguramente de religión judía. Aquí estalló también en 573 una persecución que proporcionó sus primeros mártires a este joven cristianismo, sobre todo san Arethas (Harith) que luego fue celebrado por los monofisitas de Siria como uno de los suyos. La persecución provocó una acción de los reyes axumitas apoyada por Bizancio, que pusieron el reino árabe bajo su vasallaje; los axumitas tuvieron más tarde que ceder el territorio a los persas, que a su vez fueron reemplazados por el islam.

La Iglesia armenia

Desde el punto de vista de las tendencias dogmáticas, podemos aplicar a la Iglesia armenia una denominación jacobita. Cierto que los orígenes históricos son de otra índole. Reflejan de manera singular el movimiento de vaivén de este pueblo entre la soberanía bizantina o persa respectivamente por un lado, y un propio Estado libre por otro. La Iglesia armenia, tal como es, no nació precisamente en razón de la secuencia dogmática y político-eclesiástica de sínodos imperiales, sino más bien en razón de estas mismas peripecias históricas. Si a Nersés el Grande[30], supremo obispo de Armenia († hacia 373) y presunto biznieto del misionero de este país, Gregorio el Iluminador, se le ha llamado con razón el organizador de la Iglesia armenia, se trataba de una organización en el sentido de la Iglesia griega, especialmente de la Iglesia de Capadocia; de hecho el mismo Nersés había sido educado y consagrado obispo en Cesarea. En su organización se refleja la relación de piedad de la cristiandad armenia respecto del punto de partida de la misión armenia, Capadocia. Ya su sucesor, un obispo del rey, hubo de hacerse consagrar, con gran disgusto de Cesarea, en la metrópoli competidora de Tyana, hasta que por fin el rey denunció definitivamente la vinculación eclesiástica con Capadocia. No es posible señalar con exactitud la fecha de esta separación: siguieron dándose de vez en cuando algunas relaciones, como en la etapa anterior, pero ya se había iniciado la autonomía eclesiástica de Armenia, aunque todavía no en el sentido de una Iglesia con nueva impronta confesional.

30. V. INGLISIAN, LThK² VII 882-883.

Poco después se consolidó también la conciencia de la identidad espiritual de los armenios. Mesrop[31] († 440) dio a la nación una escritura propia, y tal gesta condujo muy pronto a una literatura armenia autónoma. Evidentemente, en un principio se trataba de traducciones del griego y del siríaco, y en este intercambio alcanzó nuevo significado la orientación hacia los centros intelectuales del imperio bizantino. Cierto que en sentido eclesiástico no era ya Cesarea la que desempeñaba el papel principal, sino Constantinopla, que entre tanto había establecido también su supremacía sobre Capadocia a la que se dirigían los armenios.

Por otra parte, desde 429 se hace notar con fuerza especial la presión persa sobre Armenia, y la vinculación al imperio bizantino se rompe en vastos sectores. En el sínodo de Éfeso no pudieron participar los obispos armenopersas y sólo por medio de los misioneros nestorianos se tuvo noticia de lo que allí había sucedido. En el 435, el *katholikos* dirigió una consulta a Bizancio, a la que se respondió con el *Tomos* de Proclo. También el concilio de Calcedonia se celebró sin representación armenia digna de mención, y los acontecimientos de la segunda mitad del siglo v no aportaron mejoras de las relaciones[32]. Entre tanto, en la Iglesia armenia se mantuvo firme la doctrina de la unidad en Cristo. Ahora bien, Calcedonia había aportado decisiones que introducían en esta unidad distinciones apenas conocidas para oídos armenios. Y cuando llegó a sus manos el *Tomus Leonis*, se trataba de una traducción que se prestaba a erróneas interpretaciones. Finalmente, algunos monjes de la escuela de Severo les dieron noticia del *Henótico* del emperador Zenón, interpretado en un sentido contrario al sínodo de Calcedonia. Cuando en 505 y 506 logró el emperador Anastasio arrancar a los persas una tregua, que a su vez proporcionó una cierta libertad a la Iglesia armenia, la Iglesia bizantina, precisamente por medio de este emperador, estaba fuertemente orientada a una interpretación monofisita del *Henótico*, interpretación que entonces fue asumida también por la Iglesia armenia. El *katholikos* Babgen (490-516) reunió en el año 506 en Dvin un sínodo con obispos armenios e iberos, que aceptaron el *Henótico*, no tanto como repudio del

31. V. Inglisian, LThK² VII 319.
32. Id., *Chalkedon und die armenische Kirche:* Chalkedon II 361-417.

Calcedonense, que escasamente conocían, sino más bien para encontrarse con el nestorianismo, que bajo la dominación persa había conseguido una amplia e intensa difusión en Armenia. Esta situación de la Iglesia armenia se mantuvo sin cambios bajo el reinado de Justiniano. En 554 volvió a reunirse un sínodo en Dvin, que consumó la ruptura con la Iglesia del imperio; esta decisión fue importante sobre todo ante la permanente amenaza que suponían los persas y la Iglesia persa nestoriana respaldada por ellos; pero también fue importante porque consolidaba la conciencia de la propia identidad eclesiástica con respecto a Bizancio, y se daba nuevo impulso a las aspiraciones armenias a la independencia y nuevo campo de acción en la contienda entre los dos grandes reinos.

El emperador bizantino Mauricio quiso poner fin a esta autonomía de la Iglesia armenia, así como a su libertad política y ejerció la más fuerte presión para convertir a los armenios al concilio de Calcedonia. El *katholikos* Moisés II se negó a participar en un sínodo en Constantinopla, a lo cual respondió el emperador en el año 590 designando un *antikatholikos* para los armenios bajo la inmediata soberanía bizantina. Sólo un nuevo avance de los persas sobre la Armenia bizantina zanjó el asunto en el año 610 en favor de los monofisitas armenios. También en este tiempo el *katholikos* ibero Kiurion, partidario de los griegos y por tanto de la ortodoxia, se desentendió de la vinculación y dependencia de la Iglesia armenia[33].

La gran guerra persa-bizantina bajo el emperador Heraclio llevó de nuevo un soberano bizantino a Armenia. La paz de 629, que tuvieron que firmar los persas tras su derrota, entregó la mayor parte del país a los bizantinos. En estos graves conflictos habían estado los armenios en términos generales del lado del emperador bizantino. Ahora bien, el clero de Armenia fue ahora requerido de nuevo a expresar su adhesión a las fórmulas de Calcedonia. De lo contrario, el emperador designaría un *antikatholikos*. El *katholikos* Yezr cedió, y el clero griego ofreció una fórmula insuficiente, que culminaba en la condenación del nestorianismo, pero pasando en silencio a Calcedonia, sin duda para

33. N. Akinian, *Kiurion der Katholikos von Georgien*, Viena 1910 (armen.); cf. P. Peeters, AnBoll 30 (1911) 106-109.

ganarse más fácilmente a los armenios. Cierto que también hubo resistencia contra esta fórmula, pero no puede hablarse de un cisma propiamente dicho. El hecho de que poco después el emperador Heraclio se aproximara a las ideas de los adversarios de Calcedonia hasta llegar a la fórmula monoenergética, contribuyó a facilitar el entendimiento. Pero ya desde 640 avanzaban regularmente los musulmanes contra Armenia, por lo que se abandonó toda idea de adhesión a la Iglesia bizantina, incluso antes de que los árabes vinieran a ser definitivamente señores del país. Un sínodo de Dvin bajo el patriarca Nersés III en el año 648-649 rechazó definitivamente las fórmulas de Calcedonia, y el entonces líder de la nación, Teodoro Rechtuni, entregó su país al califa, que otorgó a Armenia un estatuto de amplia autonomía. El emperador bizantino Constante II hizo en 654 una enérgica tentativa de ganarse de nuevo a Armenia política y eclesiásticamente, pero a la larga fracasó el intento.

La dirección de la Iglesia armenia estaba en manos de un «supremo obispo» [34], de un «gran arzobispo» o *katholikos*, como se lo llama con frecuencia; sólo relativamente tarde se impone el título de patriarca. Estos *katholikoi* están fuertemente enraizados en el feudalismo del país, y los altibajos de su historia sólo son explicables en muchos aspectos por las rivalidades de las tribus y de los príncipes tribales, de los reyes y reyezuelos. También la organización eclesiástica, la erección de metrópolis honorarias, etc. vienen determinadas no raras veces por estas condiciones políticas. La mejor expresión de la vida propia de la Iglesia se encuentra en la literatura, que en gran escala está circunscrita al ámbito religioso. Con el ya mencionado Mesrop comienza la llamada edad de oro de la literatura armenia [35]. Del mismo Mesrop conocemos escritos religiosos, discursos y circulares. Hoy es difícil determinar la parte que de sus comentarios de la Biblia, homilías, sermones, etc., corresponde a sus discípulos. Del siglo V son también especialmente importantes Eznik de Kolb, que no sólo participó en la traducción armenia de la Biblia, sino que además en un

34. G. AMADOUNI, *L'autocéphalie du katholikat arménien: I patriarcati orientali nel primo millennio*, Roma 1968, p. 137-178.

35. B. SARGISEAN, *Dei tesori patristici e biblici conservati nella letteratura armena*, Venecia 1897; H. THOROSSIAN, *Histoire de la littérature arménienne*, París 1951.

escrito polémico se dirigió contra las herejías y publicó escritos de índole religiosa; luego Juan Mandakuni, autor de sermones y de himnos que fueron incorporados a la liturgia. También en el siglo V Mesrop halló un biógrafo en su discípulo Korium, y un hombre llamado Agatángelo escribió una historia de la cristianización de Armenia y del misionero Gregorio, la clásica leyenda de la historia primitiva de la Iglesia del país.

La historia de la Iglesia de Armenia en el período islámico, apenas si se distingue de la historia de las demás Iglesias bajo la dominación de los árabes. Es, con todo, digno de notarse que bajo la presión de los árabes o por razón de las condiciones de la política interna de su país, fueron muchos los armenios que emigraron al imperio bizantino, donde con frecuencia alcanzaron gran importancia, de modo que la separación de la Iglesia armenia, pese a las diferencias dogmáticas, no significa nunca para estos dos países el profundo abismo que se abrió, por ejemplo, entre la Iglesia jacobita o también entre la Iglesia copta y Bizancio.

XXVIII. EL PRIMITIVO MONACATO BIZANTINO

BIBLIOGRAFÍA: ST. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, 3 tomos (Maguncia Mödling 1904-38); J. BREMOND, *Les pères du désert* (París 1927); K. HOLL, *Enthusiasmus und Bußgewalt* (Leipzig 1898); P. VAN CAUWENBERGH, *Études sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe* (París 1914); R. DRAGUET, *Les pères du désert* (París 1949); A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* (París 1961ss); H. BACHT, *Die Rolle des Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon: Chalkedon* II, 193-314; D.J. CHITTY, *The Desert a City* (Oxford 1966); R. JANIN, *Les églises et les monastères de Constantinople* (París 1953).

El explosivo desarrollo del monacato en el siglo IV y comienzos del V estuvo ciertamente acompañado de crisis y contragolpes, pero ello no impidió su ulterior propagación. Egipto es la madre patria, la meta de las peregrinaciones a los renombrados lugares del entusiasmo primitivo, pero poco a poco pasan también más marcadamente a primer plano otras provincias del imperio. Es de notar sobre todo la fuerza de atracción que ejerce Palestina desde comienzos del siglo V. La corriente de peregrinos ve-

nidos de todas partes para visitar los santos lugares arrastra consigo a algunos que deciden establecerse en Palestina para dedicarse a una vida agradable a Dios. Así surge aquí un monaquismo menos «cerrado» en sí mismo que el de Egipto, más abierto, tanto en razón de la procedencia geográfica como del status social[1].

Las más importantes personalidades de fundadores de la época son sin duda Eutimio el Grande, Teodosio el «Cenobiarca» y Sabas. Eutimio († 473)[2] fundó una laura, cuya iglesia consagró Juvenalio el año 529. Sus mismos comienzos reflejan ya la «internacionalidad». Eutimio procede de Melitene junto al Éufrates, algunos de sus primeros monjes vienen de la península del Sinaí, otros son capadocios o sirios, se menciona también un «romano» y, en fin, figura un solo palestino. La vida del fundador no se mueve sólo en el marco de objetivos monásticos; ningún gran abad de la época puede sustraerse a la disputa político-eclesiástica acerca del patriarca Juvenalio, ni puede tampoco ignorar a Calcedonia. El desierto de Palestina está demasiado cerca de Jerusalén. Eutimio no participó en la revuelta de los monjes en torno a Teodosio el año 452, y gracias a sus esfuerzos se logró que se reconciliara con Juvenalio y renunciara a su propaganda contra Calcedonia la exemperatriz Eudoxia, que fraguaba sus intrigas en Jerusalén preferentemente cuando con ellas podía afectar a la corriente ortodoxa de la corte de Constantinopla.

El «cenobiarca» Teodosio († 529)[3] estableció desde un principio su fundación al este de Belén como monasterio comunitario. Su patria era Capadocia, y había entrado en fecha temprana al servicio de la Iglesia en calidad de cantor de salmos. Esta circunstancia y su familiaridad con los escritos y objetivos de su gran compatriota Basilio, son, sin duda, la razón de que, contrariamente a la tendencia del tiempo, erigiera un cenobio riguroso, que en Palestina era tenido como modelo en su género; el patriarca designó finalmente a Teodosio como abad general de todos los cenobios (archimandrita).

1. Cf. S. Vailhé, *Les monastères de la Palestine*, «Bessarione» 3 (1897-98) 39-58 209-225, 334-356, 4 (1898-99) 193-210.

2. Id., *Saint Euthyme le Grand*, tirada aparte de ROC 12-14 (1907-09); R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*, París 1909.

3. E. Weigand, *Das Theodosioskloster*, ByZ 23 (1914-19) 167-216; H. Usener, *Der hl. Theodosios*, Leipzig 1890.

Abad general de los anacoretas y de las lauras, es decir, de las colonias monásticas aisladas y de las que tenían una cierta cohesión, fue también san Sabas († 532)[4], hijo de un alto oficial de Capadocia. Tras diferentes avatares en diversos monasterios de Tierra Santa, se retiró a una ermita cerca de la ribera occidental del mar Muerto. Hacia 483 hizo de ella una laura que pronto atrajo a unos 150 monjes, una «ciudad en el desierto», como se la ha llamado. A pesar de su talento de organizador tuvo no pocas dificultades, sin duda porque no se interesaba por altas cuestiones de espiritualidad. Cuando volvió a estallar la controversia acerca de las doctrinas origenistas, se produjo una secesión de todo un grupo de monjes y la fundación de la Nueva Laura (508), centro del movimiento origenista, sobre el que Sabas y sus sucesores sólo gradualmente lograron imponer su autoridad.

En términos generales se puede decir que los tres grandes fundadores, no obstante sus dificultades, contribuyeron en muy buena medida a que Palestina se convirtiera poco a poco en baluarte de la ortodoxia calcedoniana. De todas formas, los dos archimandritas nombrados por el patriarca tuvieron dificultades para ejercer su autoridad también en el sudoeste del país; aquí surgieron centros de propaganda monofisita, que estaban orientados más hacia el Egipto copto que hacia Jerusalén. El príncipe georgiano Nabarnugi, que fue monje en Palestina con el nombre de Pedro (Pedro el Ibero)[5], había fundado en Jerusalén un monasterio de los iberos, y luego para esquivar a Juvenalio, había marchado a esta región al norte de Armenia. Durante la rebelión de los monjes del año 452 fue nombrado obispo de Gaza. Cierto que sólo pudo ocupar su sede pasajeramente, pero con su actividad hizo de la zona costera del país un baluarte de los monofisitas. Es significativo que Severo, más tarde patriarca de Antioquía, fuera su discípulo y que se estableciera como monje en Gaza antes de comenzar su carrera en Constantinopla.

El florecimiento del monacato palestino halló también su expresión en la literatura de la época. Mientras que el contenido

4. A. Ehrhard, *Das griechische Kloster Mar Saba in Palästina*, RQ 7 (1893) 32-79.

5. E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Bulletin Acad. Belge» 47, 3 (1952); D.M. Lang, *Peter the Iberian and his Biographers*, JEH 2 (1951) 158-168; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895.

espiritual del monaquismo egipcio se vio expresado en las colecciones de los *Apophthegmata* de los grandes padres monásticos. Palestina dio a la literatura monástica un gran biógrafo en la persona de Cirilo de Escitópolis (siglo VI)[6], que escribió grandes biografías de Eutimio y Sabas y también se ocupó de otros fundadores de monasterios. Cierto que sus escritos no olvidan totalmente la dedicación de los monjes de su tiempo a la política eclesiástica; sin embargo, acertó a describir «desde dentro» a los monjes y la vida monástica y a mostrar cómo, pese a toda política, el gran entusiasmo de otrora vuelve a hallar constantemente nueva vida. Medio siglo después halla la vida monástica en Juan Mosco[7] — cuya afición a los viajes lo lleva a todas partes — al amable miniaturista, entusiasmado con la anécdota y los relatos de milagros, que en su *Prado espiritual* capta el encanto de los últimos días que precedieron a la irrupción de los persas y de los árabes.

También la península del Sinaí sale por este tiempo a la plena luz de la historia de la vida monástica. En las proximidades de la ciudad episcopal de Farán, en la orilla oriental del golfo de Suez, se documenta ya hacia el año 400 la colonia monástica de Raithu (el Tor). En el Sinaí mismo surgió el monasterio de la zarza, llamado más tarde convento de Santa Catalina, que Justiniano hizo rodear de una muralla protectora, y para el que fundó una iglesia[8].

En Siria la aldea de Telneshin vino a ser por este tiempo uno de los mayores centros de peregrinación de la cristiandad, pues aquí se erigió, alrededor de la columna sobre la que había llevado su vida ascética Simeón Estilita († 459), un imponente complejo de iglesias, de edificios monásticos y de albergues para peregrinos que, por cierto, los monofisitas no tardaron en reivindicar para sí juntamente con el santo mismo[9]. Los ortodoxos, en cambio, se

6. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939.

7. Bardenhewer V 131-135; E. AMANN, DThC X 2510-13; Beck 412-413; E. MIONI, *Jean Moschus, moine*, DSAM VIII (1973) 622-640; H. CHADWICK, *John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist*, JThS 25 (1974) 41-74.

8. R. DEVREESSE, *Le christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'année des musulmans*, RB 49 (1940) 205-223; K. AMANTOS, Σύντομος ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σινᾶ, Tesalónica 1953; G.F. FORSYTH, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai*, DOP 22 (1968) 1-19.

9. D. KRENCKER - R. NAUMANN, AAB 1939, H. 4; B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950, p. 69ss.

atuvieron al Simeón Estilita junior († 596), que había tenido su columna sobre el «monte de los milagros» junto a Antioquía[10].

Sólo lentamente penetra el monacato en la capital, Constantinopla. Primeramente se afianza en Bitinia y en los suburbios asiáticos, y casi siempre son extranjeros, sobre todo sirios, los que aparecen como fundadores. Así, el ermitaño Auxencio († hacia 473), que se estableció sobre el monte Scopo y organizó en torno a sí otras colonias de monjes. La región alrededor de Prusa parece haber comenzado a ser tierra de monjes sólo a partir del siglo VII. En Constantinopla misma, pese a todas las leyendas, no hay ningún monasterio del tiempo de Constantino el Grande[11]. Las fundaciones del tiempo de Constancio II caen dentro del campo de la historia de los herejes de la época. Para la «ortodoxa» Constantinopla comienza la historia del monacato con la fundación del sirio Isaac llamado más tarde Dálmata. La fundación más renombrada y la más importante por lo que hace a los acontecimientos político-eclesiásticos de la capital, es la del monasterio de los acemetas por el sirio Alejandro, que había actuado ya como fundador en las riberas del Éufrates y hacia el año 405 llegó a Constantinopla. El año 463 registra la fundación del monasterio de Studiu, que en realidad sólo tuvo su floración en el temprano período bizantino medio. En el siglo VI aparecen repentinamente en Constantinopla no pocos «conventos nacionales» de los egipcios, sirios, besios, sicilianos, «romanos», etc., que quizá no fueran otra cosa que lugares de hospedaje de las denominaciones mencionadas dirigidos por algunos monjes. Desaparecen de la historia conventual de Constantinopla tan rápidamente como habían aparecido[12].

Es posible que en el siglo VI hubiera ya un monasterio en las proximidades de Tesalónica; pero lo que sabemos de otros monasterios de este tiempo en la Grecia propiamente dicha, es casi todo leyenda.

En los decenios contemporáneos y subsiguientes al concilio de

10. J. GOUILLARD, DThC XIV 2, 2974-76; P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruselas 1950, p. 160-162 134-136.

11. J. PARGOIRE, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, RQH 65 (1899) 67-143; G. DRAGON, *Les moines et la ville*, «Travaux et mémoires» 4 (1970) 229-276.

12. R. JANIN, *Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance*, ÉO 32 (1933) 429-438.

Calcedonia alcanzó el monaquismo el punto culminante de su actividad en la política eclesiástica, pero también el punto culminante de la degeneración de su idea y del ideal de los tiempos de la fundación. El peligro era tan palmario que se pensó en buscar un remedio [13]. Es significativo que fuera el emperador el que hizo una propuesta a este objeto, que luego fue aprobada con pequeñas variantes por los padres del concilio de Calcedonia y formulada en los cónones 3 y 4. El can. 4 censura a los monjes que fiados del prestigio de su estado, causaban perturbación en la Iglesia y en el Estado y, sin tener domicilio estable, iban de una parte a otra y fundaban «monasterios» donde les venía en talante. El canon prescribe que nadie puede fundar monasterios u oratorios sin permiso del obispo local, que todo monje está sujeto al control del obispo y debe permanecer en paz (ἡσυχία) en su monasterio; además, que ningún esclavo debe ser admitido en un monasterio sin el consentimiento de su dueño. Por primera vez también se prohíbe el matrimonio al monje en la legislación eclesiástica (can. 7).

Es posible que con esto se reconocieran también por primera vez los monasterios y el monaquismo en general por derecho eclesiástico o se les considerara como institución de derecho público. Sin embargo, apenas si se logró el objetivo que perseguían los comisionados imperiales. En primer lugar, no raras veces eran precisamente los obispos los que abusaban de los monjes para sus fines de política eclesiástica. Una vez que el canon 4 les reconoció la facultad de dispensar, procedieron sin trabas en este sentido. Además, en mi opinión el carácter del monje en concreto, tanto en lo referente a su manifestación externa como a su definición jurídica, era tan impreciso, que siempre era fácil sustraerse a las prescripciones del concilio. Finalmente, la jerarquía misma, en medio de las disputas sobre la fe, estaba tan poco consolidada, que «por razones de un bien superior», monjes muy religiosos, pero también otros fanáticos y fanatizados, hallaban constantemente motivos para presentarse como defensores de la fe contra los obispos. En todo caso, la historia de la Iglesia después de Calcedonia muestra que fue muy exiguo el fruto de los cánones 3 y 4.

13. L. Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus:* Chalkedon II 569-676.

El monaquismo de la Iglesia oriental fue desde sus mismos orígenes — si se prescinde, digamos, de un Pacomio y de un Basilio, que con todo tuvieron poco eco como organizadores — más un movimiento que una institución. Se era monje y se era abad en virtud de un don personal. El influjo de la jerarquía tenía que ir siempre a la zaga, ya que las concepciones jurídicas eran ajenas a la naturaleza del movimiento. No cabe duda de que también hombres cultos ingresaron en los monasterios. Sin embargo, para las grandes masas de los monjes, que rechazaban toda formación, podía ser siempre un peligro la entusiástica seguridad de su misión. En realidad, es propio de la naturaleza de la espiritualidad que raras veces salga históricamente y en razón de sí misma a la luz del día. Así, también en Bizancio se convierte fácilmente la historia del monacato en la historia de sus escándalos. Sin embargo, los *Apophthegmata Patrum,* esas valiosas colecciones de máximas de sabiduría monástica [14], las grandes vidas de monjes del siglo VI, las cartas espirituales de un Barsanufio (siglo VI), las conferencias del abad palestino Doroteo, la *Escala* espiritual *(Klimax)* del sinaíta Juan (siglo VII) dicen acerca de la esencia del movimiento más que todas las historias de escándalos de fanáticos y pendencieros en el monaquismo. En Máximo el Confesor alcanza la mística monástica una altura de síntesis que no se logra ya en la Bizancio posterior.

La legislación del emperador Justiniano hizo la tentativa de reglamentar también definitivamente este monaquismo. A él se debe una serie de reglas más exactas sobre la admisión, el tiempo de prueba y los votos, que concretan la definición de la profesión y facilitan el control eclesiástico. En cambio, cuando intentó hacer generalmente obligatoria la estricta *vita communis,* cometió una equivocación, que no dio con la esencia del «movimiento».

Es un error hablar, como se ha hablado, de una total monaquización de la cultura bizantina desde el siglo VI. El monaquismo es poderoso, numéricamente y en razón de su idea, pero no está en condiciones de modificar el ritmo de la vida de la antigüedad tardía y del temprano período bizantino, sobre todo en las ciudades. Muchas personas cultas se muestran escépticas acerca de este

14. Cf. W. Bousset, *Apophthegmata,* Tubinga 1923.

estado y lo consideran más como una amenaza que como algo positivo. Es cierto que las sedes episcopales son provistas cada vez más frecuentemente y por más tiempo por los monjes. Sin embargo, es significativo que —tal como yo lo veo— la sede patriarcal de Constantinopla, por ejemplo, de 450 a 650 no fuera nunca ocupada por un monje, pues el caso de Eutiquio es todo lo más, una excepción. El significado del monaquismo para la vida bizantina es el de un valor-límite y no el de un factor integrado en la vida cotidiana.

XXIX. La literatura teológica y religiosa

BIBLIOGRAFÍA: M. Richard, *Le néo-chalcédonisme:* MSR 3 (1946) 156-161; Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle: Chalkedon* 1637-720; W. Elert, *Der Ausgang der altchristlichen Christologie* (Berlín 1957); S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus* (Bonn 1962); M. Jugie, *Monothélisme:* DThC x, 2, 2307-23; M. Viller - K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia 1939); R. Devreesse, *Chaînes exégétiques:* DBS 1 1084-1233.

Por violentas que fueran las luchas dogmáticas que desde mediados del siglo v hasta la irrupción del islam agitaron a la Iglesia del imperio, este tiempo no cuenta en modo alguno entre los grandes períodos de la teología clásica. La fórmula de Calcedonia plantea a sus defensores el quehacer de una distinción virtuosista más bien que el de una síntesis; y la distinción tenía que separar lo que para la vivencia religiosa sólo se podía presentar como una unidad. Cuando se hablaba de unidad, se expresaba ésta en una terminología que no era todavía patrimonio común de la época, y en adjetivos y adverbios (ἀδιαίρετος, ἀχώριστος) que enunciaban algo más bien privativo que positivo. Habría hecho falta precisamente un teólogo destacado para hacer accesibles a la vivencia religiosa tales enunciados necesariamente incoloros y desvaídos. Ahora bien, la teología calcedoniana no poseyó durante largo tiempo ningún representante de esta categoría. Así se suceden rápidamente filosofemas, con los cuales se trata de justificar las distinciones. Se alimentan principalmente del vocabulario de la escuela aristotélica, sin que a los que los utilizaban se les pudiera llamar en realidad aristotélicos. En el *Tomus* del papa san León I esta teología tiene todavía el poderoso acento con que la oratoria latina sabe estructurar sus antítesis con una concisión lapidaria. En la sintaxis griega, más capaz de modulaciones, se revelaba mucho más fácilmente su indigencia. Así va languideciendo la rigurosa teología calcedoniana; dicho con otras palabras: añora esa fórmula de Cirilo de la *physis* una encarnada del Logos o de la *physis* una del Logos encarnado, discriminada en el concilio de Calcedonia.

Esto no quiere decir que la historia de la teología de la época no pueda mencionar ningún nombre. Quizá se pueda citar aquí a Leoncio de Bizancio, aun cuando todavía sea discutido su encuadramiento en el marco de la teología global de la época [1]. Cierto que la mayoría de los teólogos comienza muy temprano a sentir y admitir su nostalgia de Cirilo. A ello daba pie la llamada *communicatio idiomatum*, es decir, la posibilidad de reunir en un solo enunciado atributos divinos y humanos en función de la persona de Cristo, es decir, recurriendo al ἓν πρόσωπον como al sujeto propiamente dicho de los predicados. Con este modo de hablar no se podía ya expresar concomitantemente, presuponer como obvio o silenciar a ciencia y conciencia el *qua* ἓν πρόσωπον. Lo que de aquí resultó fue el gusto por «formulaciones barrocas», por antítesis impresionantes y por fascinantes imprecisiones. La corriente siguió adelante. En una aproximación en parte consciente y en parte inconsciente al punto de vista de los adversarios del Calcedonense, se insistió en estas formulaciones como en un *shibboleth*, santo y seña o distintivo de la ortodoxia, con lo cual se precipitó ésta en graves conflictos internos (la disputa de los Tres Capítulos). Numerosos teólogos de la época siguen esta dirección, los monjes escitas lo mismo que Juan Gramático de Cesarea de Palestina [2] o el patriarca Efrén de Antioquía [3], todos los cuales hallan en el emperador Justiniano su poderoso patrocinador, con cuya ayuda se abre su teología camino en la Iglesia del imperio.

1. Véase Beck 373-374; St. Otto, *Person und Subsistenz*, Munich 1968; S. Helmer, loc. cit., 31-41; D.B. Evans, *Leontius of Byzantium, an Origenist Christology*, Washington 1970; S. Rees, *The Literary Activity of Leontios of Byzantium*, JThS 19 (1968) 229-242.
2. Beck 377; S. Helmer, loc. cit., 160-175.
3. Beck 378; S. Helmer, loc. cit., 185-195.

Quien con mayor pureza mantiene los principios doctrinales y con mayor exactitud expone las formulaciones es sin duda el obispo Juan de Escitópolis, que, por cierto —y el dato es muy significativo—, estudia también a fondo los escritos del Pseudo-Areopagita[4]. Por lo demás, poco después los propugnadores del monoenergetismo sacarán parte de sus argumentos precisamente de los escritos de los llamados neocalcedonianos —así se ha comenzado a llamar recientemente a los exponentes de esta corriente—, en especial de Teodoro de Raithu, supuesto que no se trate de la misma persona que el iniciador del monoenergetismo, Teodoro de Farán[5].

Cierto que el intento de aproximación al punto de vista de los monofisitas no obtuvo el menor resultado. En efecto, éstos poseían en Severo de Antioquía el mayor teólogo de la época, al que la corriente calcedoniana no tenía nada comparable que oponer[6]. Basado en una excelente formación bíblica y patrística, sin enredarse demasiado en la inseguridad de terminologías filosóficas, concibió en nueva forma la teología de Cirilo de Alejandría. No pierde nunca de vista el fenómeno histórico concreto de Cristo, y precisamente partiendo de esto concreto identifica en gran parte φύσις, ὑπόστασις y πρόσωπον. Todo está dominado por la idea de la unidad; en razón de la unidad, de la unidad concreta de Cristo, no puede haber dos naturalezas *(unio deletrix dualitatis)*. En esta contradicción se había enzarzado según él el sínodo de Calcedonia, por lo cual, pese a todas las interpretaciones tranquilizantes, no se podían reconocer aquellas conclusiones. El término de la unidad en Cristo sólo podía ser la única naturaleza divina.

Pero lo que constituye a Severo en el incontrovertido padre de la Iglesia de los monofisitas no es sólo su sistema dogmático coherente, el hecho de tener siempre una respuesta pronta a todo ataque por parte de la teología ortodoxa, sino también la circunstancia de que su extensa obra literaria atiende a todos los sectores de la vida religiosa. Una correspondencia muy dispersa, homilías solemnes y sermones festivos, composiciones litúrgicas, etc., enri-

4. Beck 376-377; S. HELMER, loc. cit., 176-182.

5. Cf. W. ELERT, *Theodor von Pharan und Theodor von Raithu*, ThLZ 76 (1951) 67-76.

6. El mejor todavía, J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Lovaina 1919. Para bibliografía: Beck 387-390.

quecen la vida de una Iglesia que con él halla el camino hacia su propia autonomía.

Cierto que en la Iglesia monofisita se produjeron también desviaciones de esta doctrina clásica. Sin embargo, al lado de Severo hacen muy pobre figura, por ejemplo, Juliano de Halicarnaso, padre de los aftartodocetas, como también los partidarios de los teodosianos, actistas y agnoetas y otros, llámense como se quiera. Sólo Juan, por sobrenombre Filopón, puede parangonarse con Severo en la etapa inicial[7]. Su trabajo estaba orientado a la armonización entre filosofía y dogma, tarea en la que, a los ojos de los que recelaban de él, incurrió en una especie de triteísmo, interpretación cuya justificación depende, por supuesto, de cómo se entienda su concepto trinitario de naturaleza y esencia. Los monofisitas mismos no han admitido a la larga esta acusación, sino que han situado a Juan al lado de Severo, al que el mismo Juan había defendido siempre. Su obra no se ha investigado ni evaluado todavía suficientemente. Según todos los indicios, Juan Filopón es uno de los más señalados representantes de aquel enfoque filosófico y científico-natural que tan ventajosamente distingue a las escuelas superiores de Alejandría de la actividad docente de Atenas. Es notable su comentario al relato bíblico de la creación, que en parte se basa en la exégesis de Basilio el Grande y con su manera de abordar los problemas aventaja en mucho aquella *Topografía* de Cosme Indicopleustes[8], que en realidad sólo es una tentativa de explicar la obra de los seis días, por cierto, en una forma tremendamente retrógrada. La importancia de la obra reside en algunas noticias interesantes de las experiencias de los viajes del autor, pero no en su contenido teológico.

Fuera del marco de la dogmática y de la polémica de la época se sitúa la figura imprecisa del Pseudo-Areopagita. Si no se le identifica con Pedro Fulón[9], habrá que postular para éste un

7. H.D. SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle*, REG 67 (1954) 396-410; B. SCHLEISSHEIMER, *Zum Problem Glauben und Wissenschaft im sechsten Jahrhundert: Polychordia*. Homenaje a F. Dölger, «Byz. Forschungen» 2 (1967) 318-344.

8. W. WOLSKA, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustés*, París.

9. U. RIEDINGER, *Pseudo-Dionysios Aeropagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, ByZ 52 (1959) 276-296; id., *Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*, «Salzburger Jb. der Philos.» 5-6 (1961-62) 135-156; R. ROQUES, *L'univers dionysien*, París 1954.

hermano gemelo... Un autor con una imperturbable predilección por la mistificación y, sin género de duda, también con talento para ella. Su actividad literaria, evaluada en comparación con la turbulenta carrera de Fulón, raras veces coronada por el éxito, puede considerarse como su tentativa literaria de trazar un cuadro fantasmagórico, increíble, del mundo, realzado con una autoridad indiscutible: un cosmos que se destacaba idealmente del medio ambiente, con el que el autor, pese a su cotidiana autoridad, nunca llegó a entenderse. Y así realizó algo, cuya reverente aceptación o lo largo de los siglos no puede explicarse únicamente por el seudónimo. El Pseudo-Areopagita creó con sus tratados sobre la jerarquía celeste y terrestre un sistema acabado de correspondencias, que no sólo respondía a las exigencias de los obispos de su tiempo y de los tiempos sucesivos, sino que además dio al acto litúrgico una profunda penetración que fue de la mayor importancia para la teología litúrgica, como también para el arte litúrgico de los bizantinos de la posteridad. Con su obra sobre los nombres divinos hizo la tentativa — por cierto condenada al fracaso ya en razón de su más íntima esencia — de crear una sistemática de la teología negativa. Y si bien su terminología por la *via supereminentiae*, en sus enunciados sobre Dios, se pierde en imposibilidades lingüísticas, con ello dio una muestra del necesario fracaso de todo discurso sobre Dios. Por lo demás, es un indicio de su sensibilidad mística el hecho de que junto con un sistema de iluminación, que procede con el mayor rigor jerárquico y, a través de una larga serie de grados, acaba por apartar de Dios al hombre sencillo en lugar de acercarlo, a pesar de su constante insistencia en la idea de la «proximidad» de Dios, en comparación con la cual son irrelevantes las distancias en sus «jerarquías».

En todo caso, el Pseudo-Areopagita se halla fuera de su tiempo; y si se prescinde de Severo, se puede decir que sólo la disputa monoenergética del siglo VII proporcionó a Bizancio un teólogo de alto rango: Máximo el Confesor [10], que en realidad puede ser circunscrito a la dogmática y a la polémica todavía menos que Severo. Es indiscutible mérito suyo el haber creado (en las luchas

10. H.U v BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln ²1961, W. VOLKER, *Maximos Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965

por la determinación de las operaciones y de la voluntad en Cristo), con una aguda terminología, los presupuestos necesarios para poder siquiera captar el meollo del problema. Máximo es dioteleta, por lo que hace a la facultad volitiva física en Cristo, pero en el θέλημα γνωμικόν ve él una propiedad de la hipóstasis, distinción que habría servido para zanjar rápidamente la polémica si hubiese habido auténtico interés en ello. Sin embargo, éste es sólo un aspecto de la relevancia que compete al Confesor. Es sin duda decisivo el que en él formasen una unidad indisoluble una dogmática y una mística precisas. En la mística de la Iglesia bizantina apenas si puso de relieve nuevos elementos; enlaza con Evagrio, y a través de él con Orígenes, mientras que el Pseudo-Dionisio, al que por cierto comenta, queda más bien al margen; pero incorporó a este sistema la cristología que, a mi parecer, preocupó poco a Evagrio, y con la dialéctica de las fórmulas cristológicas de Calcedonia, que hasta entonces se habían tratado de manera bastante abstracta, por no decir negativa, construyó una teología mística de la cruz, en la que un Cristo doliente y glorificado reunió todos los contrastes en una unidad definitiva. Máximo es en el ámbito bizantino el más grande maestro de la mística de Cristo, que ya no se ha vuelto a alcanzar y que, desgraciadamente, en el transcurso de los siglos, si no se ha olvidado, se ha tomado muy poco en consideración.

Al lado de Máximo hay que mencionar al patriarca de Jerusalén, Sofronio [11], uno de los primeros propugnadores de las dos energías (operaciones) en Cristo frente a la Unión alejandrina de 633; es también digno de mención como predicador, hagiógrafo y poeta religioso; luego, aquel Anastasio sinaíta [12], cuya vida y personalidad no se han delimitado todavía suficientemente: fue como un «sumista» de la polémica antimonofisita, pero algunos de sus sermones influyeron en el aspecto homilético de todo el período bizantino.

Es curioso observar que al lado de las grandes controversias cristológicas de la época, el origenismo, reanimado en este tiempo, apenas si tuvo repercusiones literarias, si se prescinde de las declaraciones oficiales y (quizá) de Máximo el Confesor. Es obvio

11. Beck 434-436, CHR v. SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem*, París 1972.
12. S.N. SAKKOS, Περὶ Ἀναστασίων Σιναιτῶν, Tesalónica 1964.

conjeturar que los πατέρες πνευματικοί de las colonias monásticas de Palestina y de otras partes no habrían podido sacar gran cosa del sistema del gran alejandrino, supuesto que hubieran podido conocerlo, y que sin duda sólo algunos de los monjes palestinenses poseían algo más que ciertos elementos fundamentales del origenismo, mientras que la masa de los «origenistas» se limitaban sencillamente a seguirlos. Algunas huellas del origenismo se pueden descubrir aquí y allá, aunque no entran en consideración. En cambio conocemos algunas colecciones de instrucciones sencillas para la vida espiritual de los monjes, sobre todo en la comunidad, que lejos de perderse en especulaciones revelan un asombroso conocimiento de casos de psicología profunda en la vida de alejamiento del mundo y que sacan de ello sus conclusiones concretas para la dirección de ermitaños y todavía más de cenobitas. La colección de preguntas y respuestas, por ejemplo del recoleto Barsanufio [13] (mediados del siglo VI) en Palestina, con su forma muy discreta de dirección espiritual, las conferencias espirituales del abad Doroteo [14] de la misma época y del mismo ambiente, que más tarde siguieron gozando de gran prestigio en el monasterio de Studiu, son pocos, pero buenos ejemplos de esta corriente.

Entre los peligros que amenazaban la vida espiritual de la época, no era el único el origenismo. El mesalianismo, con su idea dualista del mundo — por lo menos en la práctica —, con su solicitud exclusiva por los «puros» y su ansia de experiencia sensible del estado de gracia, dio mucho que hacer a los que velaban por el monaquismo ortodoxo. Éstos tenían en las instrucciones de Diadoco de Foticé [15] un manual, que si bien trataba de satisfacer en lo posible los deseos legítimos, sabía también fijarles los debidos límites. Aquí se había descubierto un órgano espiritual, la αἴσθησις νοερά, que estaba destinada a distinguir con seguridad entre fenómenos místicos perceptibles sensiblemente e ilusiones diabólicas; era una obra de penetración psicológica.

La clásica mística evagriana, totalmente dependiente en algunos puntos del origenismo, viene por fin revivificada en el siglo VII en una forma que la libra de sospechas frente a la ortodoxia. Aquí hay que mencionar, junto a Máximo, sobre todo al monje libio Talasio [16]. Sin duda está también relacionado con el sistema un tratado del siglo VII que alcanzó enorme difusión, el Κλῖμαξ (Escala del paraíso) del sinaíta Juan [17], si bien en él no se desarrollan, sino que únicamente se insinúan, los últimos grados de la unión con Dios. Es interesante observar que en esta obra la célebre oración de Jesús, más exactamente la μνήμη Ιησοῦ, cuyo método se remonta a mucho más atrás, parece incorporada ya como parte integrante al sistema de elevación, aunque sin por ello simplificar o facilitar la actitud espiritual presupuesta por esta μνήμη. Se ha demostrado que esta mística «sinaítica» conduce directamente a la mística bizantina tardía [18].

Si la tardía exégesis bizantina de la Biblia se remonta una y otra vez al siglo VI, no es que en aquella época hubiese alcanzado especial profundidad la explicación de la Escritura, sino más bien porque en el siglo VI se había sentado la base para aquellas cadenas que representaban ejemplarmente el material y la forma para la exégesis de largas generaciones. Así como los dogmáticos coleccionaban cada vez con más frecuencia pasajes de los padres relacionados con determinados temas que les interesaban, de modo que al fin argumentaban casi exclusivamente a base de «florilegios», también los intérpretes de la Biblia comienzan ahora a reunir y a ordenar los textos de los más variados autores antiguos, relativos a cada versículo de un libro bíblico. Llama la atención el que en este punto tales «florilegistas» sigan estando influenciados sobre todo por los grandes exegetas antioquenos, aunque éstos, en cuanto teólogos, hubiesen caído bajo el anatema de sínodos eclesiásticos, lo cual en todo caso habla en favor del buen gusto exegético de los coleccionadores.

Uno de los primeros forjadores de cadenas fue sin duda Procopio de Gaza [19] (siglo VI), famoso por haber sido el jefe de una

13. Beck 395-396; M. VILLER-K. RAHNER, loc. cit., 149.
14. Beck 396; M. VILLER - K. RAHNER 10-151.
15. F. DÖRR, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Friburgo 1937.

16. M.-TH. DISDIER, RÉB 2 (1944) 79-118.
17. I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, OrChrA IX 2 (Roma 1927) 134-137; A. SAUDREAU, *Doctrine spirituelle de s. Jean Climaque*, «La vie spirituelle» 9 (1924) 353-370; G. COUILLEAU, *Jean Climaque*, DSAM VIII (1972) 369-389; D. BOGDANOVIĆ, *Jovan Lestvicnik u vizantijskoj i staroj srpskoj knjizevnosti*, Belgrado 1968; W. VÖLKER, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus*, Wiesbaden 1968.
18. Cf. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OrChrP 1 (1935) 114-138.
19. Beck 414-422.

escuela de sofistas cristianos de aquella ciudad palestina. Su cadena sobre el Octateuco vino a ser modelo para todas las posteriores. También comentó de esta misma manera otros libros del Antiguo Testamento.

La homilética de los siglos VI y VII no asume ni con mucho en el conjunto de la actividad literaria teológica el puesto que había ocupado, por ejemplo, a fines del siglo IV y comienzos del V. En la era de nomenclaturas dogmáticas controvertidas, el énfasis y la amplificación oratoria eran, a lo que parece, más peligrosos que una colección de definiciones... Sólo aisladamente aparece algún talento oratorio, por ejemplo, un Severo, un Sofronio de Jerusalén o un Anastasio sinaíta. Cierto que luego, en el s. VII, surgen en mayor número los predicadores, cuya determinación exacta en cuanto a tiempo y lugar sigue, por lo demás, ofreciendo todavía dificultades, por ejemplo, un Leoncio de Jerusalén, que es quizás la misma persona que Leoncio de Constantinopla, un Pantaleón, etc.[20]. Fue también importante para el período siguiente el legado homilético del obispo chipriota Leoncio de Neápolis[21], que es a la vez el hagiógrafo más importante del siglo. Con su *Bios* del patriarca alejandrino Juan el Misericordioso creó un monumento de la vida eclesiástica de Egipto anterior al islam[22] y con la exposición del *Loco en Cristo*, Simeón de Emesa, un valioso documento de extraña vida religiosa del pueblo en el Próximo Oriente[23].

Si damos una ojeada de conjunto, quizá podamos decir que a la teología sistemática de la época le falta, con unas pocas excepciones, el impulso creador. Se cita a otros, se pide en préstamo a otros, nos hallamos en medio de la época, en la que la llamada prueba patrística, manejada sistemáticamente, impide inspirarse en la misma Biblia; el hecho de que más de un dogmático sea a la vez apasionado, y no raras veces nada escrupuloso político eclesiástico, no hace el cuadro muy simpático y halagüeño. Por otro lado: un Pedro Fulón, identificado con el Pseudo-Areopagita, revela hasta dóndo podía llegar la capacidad intelectual de aquellos

20. Beck 456-458.
21. Beck 455-456.
22. Dirigido por H. GELZER, Friburgo-Leipzig 1893.
23. Cf. H. LIETZMANN, *Byzantinische Legenden*, Jena 1911.

litigantes y pone al descubierto algo de la amplitud y diversidad de talentos de aquellos hombres de la tardía antigüedad. Y si el monacato de la época no es en conjunto mejor que la jerarquía, no hay que olvidar que también aquí sólo se han conservado los botafuegos de la época. Los llamados escritos ascéticos del desierto hablan un lenguaje muy diferente. Aquí alcanzó altas cimas la teología de la espiritualidad.

XXX. Organización y vida interior de la Iglesia imperial de Oriente

BIBLIOGRAFÍA: F. DVORNIK, *Byzance et la primauté Romaine* (París 1964), A. MICHEL, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung: Chalkedon* II, 491-562; F. HERMAN, *Chalkedon und die Augestaltung des konstantinopolitanischen Primats:* ibid. II, 459-490; FEINE RG; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Viena 1953); J.-M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae ritibus orientalibus* II-III (Roma 1930-32); S. SALAVILLE, *Liturgies orientales* (París 1942); N. LIESEL, *Die Liturgien der Ostkirche* (Friburgo de Brisgovia 1960); H.J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie* (Friburgo de Brisgovia 1964).

Sobre iconografía: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* I, 616-662 (K. WESSEL); D. TALBOT RICE, *Art of the Byzantine Era* (Londres 1963); O. DEMUS, *Die Rolle der byzantinischen Kunst in Europa:* JÖByzG 14 (1965) 139-155.

El concilio de Calcedonia es el cuento de nunca acabar. También para la organización de la Iglesia del imperio representa el sínodo una fecha decisiva. El célebre canon 28[1] acoge las disposiciones de 381, pero a un primado de honor se añaden ahora privilegios jurisdiccionales: el derecho de consagración en las antiguas grandes metrópolis, hasta entonces autónomas, de Asia, Ponto y Tracia, y por encima de esto un como primado de misión tocante a las zonas marginales del imperio no sometidas antes a ninguna metrópoli. Y si en 381 se hablaba de un primado de honor «después de Roma», ahora, en 451, se habla de un mismo rango con Roma. Ahora bien, en este canon no se trata en el fondo de una innovación. No debemos olvidar que

1. T.O. MARTIN, *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: a Background Note:* Chalkedon II 433-458.

a más tardar desde 421 hay que contar ya con el equiparamiento político de Roma y Constantinopla. Por lo demás, ya anteriormente Juan Crisóstomo, en calidad de arzobispo de Constantinopla, había hecho la enérgica tentativa de inferir del canon 3.º de 381 derechos materiales de su sede con respecto a las provincias eclesiásticas de Asia Menor. Finalmente, los emperadores Honorio y Teodosio II habían intentado ya en 421 imponer en el ilírico la autoridad del obispo de su capital. Así que no es inverosímil que el canon de Calcedonia no hiciera más que constatar un proceso ya irreversible. El emperador Zenón dio un paso más con un decreto del año 477 [2]. Mientras que Teodosio I, con ocasión del restablecimiento de la ortodoxia en Constantinopla frente al arrianismo, había decretado todavía como norma la fe de Roma y Alejandría, Zenón llama a la Iglesia de Constantinopla «*mater nostrae pietatis et christianorum orthodoxae religionis omnium*». De Roma no se hace la menor mención.

Cierto que el emperador Justiniano volvió a subrayar enérgicamente el primado romano y a tomarlo en consideración también *de facto* en situaciones críticas. Sin embargo, la libertad de acción de Roma se vio pronto muy restringida por razones políticas, y el Oriente no tardó en acostumbrarse no sólo a prescindir de Roma, sino ni siquiera acordarse de ella más que cuando no le quedaba otro remedio. En modo alguno se niega el primado de Roma, pero, a lo que se ve, se cree satisfacer las exigencias de este primado con una mera «mención honorífica». Ni qué decir tiene que los antiguos patriarcados y sedes metropolitanas de Oriente no se plegaron de buena gana al nuevo primado de Constantinopla. Ahora bien, cuanto más tuvieron que luchar los obispos supremos de la Iglesia del imperio en Asia Menor, Siria y Egipto por afirmarse e imponerse contra los monofisitas, tanto más tuvieron que contar con el protectorado del obispo de la capital. La ocupación de extensos territorios cristianos por el islam aceleró todavía más este proceso. Lo que habían preparado los cánones y las leyes imperiales, lo que había subrayado la actividad de los patriarcas constantinopolitanos, fue confirmado por la evolución del protocolo, sobre todo la del título

2. Cod. Just. I 2, 16.

de «patriarca ecuménico» [3]. Ya el patriarca alejandrino Dióscoro había intentado, aunque sin éxito, apropiarse este título, y también en otras diócesis hay vestigios de su empleo. A más tardar desde el cisma acaciano, se saluda a los patriarcas bizantinos con esta designación, en un principio probablemente de forma más retórica que oficial. Según parece, nadie se escandalizó por ello. El papa Pelagio II fue el primero que, al tener noticia de que también el sínodo daba oficialmente este título al patriarca, protestó contra ello cerca del patriarca Juan el Ayunador (582-595). Gregorio Magno, que, por lo demás, contrariamente a León Magno, había reconocido prácticamente el canon 28, reiteró esta protesta. El emperador Mauricio creyó deber exhortar a la paz, pero Gregorio argumentó que con su protesta defendía los derechos de los demás obispos que se veían mermados por tal título. El resultado fue nulo. Naturalmente, el título se puede traducir por un desvaído «patriarca del imperio». Sin embargo, era también susceptible de una traducción de mucho mayor alcance, como lo prueban los mismos patriarcas constantinopolitanos. Es significativo que Focio introdujera por primera vez el título en el protocolo de los documentos patriarcales, que Miguel Cerulario lo asumiera por primera vez en su sello y que sólo a partir del siglo XIII lo añadieran los patriarcas a su firma. Con otras palabras: Las etapas de la evolución del título coinciden con las etapas de la tirantez de relaciones entre Roma y Constantinopla [4].

Dado que los patriarcas constantinopolitanos no se contentaban con el derecho de consagración en su nuevo territorio, sino que ejercían en él la autoridad de jurisdicción y de magisterio que anteriormente consideraban como propias los patriarcas de Alejandría en Egipto y Libia, la evolución de su primado fue acompañada de una merma de la antigua constitución metropolitana. La entera vida de la Iglesia del imperio se va concentrando gradualmente en Constantinopla, y es significativo que en el siglo VII tengamos cada vez menos noticia de la vida propia de grandes metrópolis y grandes metropolitanos, por ejemplo en Capadocia

3. Cf. S. VAILHÉ, EO 11 (1908) 161-171; E. CASPAR, *Geschichte der Päpste*, II, Stuttgart 1933, p. 847; E.H. FISCHER, *Gregor der Grosse und Byzanz*, ZSavRGkan 36 (1950) 15-144.

4. V. LAURENT, REB 6 (1948) 5-26; id., MiscMercati III 373-396.

o en el Ponto. Ya en Calcedonia se quejaban los padres de que el orden sinodal provincial había caído poco a poco en olvido e insistieron en que se volviesen a celebrar tales asambleas. Cuanto menos asistencia tenían estos sínodos en las provincias, de tanto mayor simpatía gozaba el sínodo que se reunía en torno al patriarca, la asamblea llamada Endemusa [5], que se puede documentar hasta el siglo IV, y a la que acudían todos los metropolitanos que por una razón o por otra se hallaban en la capital. La vieja estructura de la constitución metropolitana fue alterada también por la creación cada vez más frecuente de arzobispados autocéfalos, es decir, por la elevación de simples obispados a la categoría de arzobispados, aunque no se les dotaba de obispos sufragáneos [5a]. Esta exención era las más de las veces resultado de rivalidades políticas o personales. En el fondo, también el más reciente patriarcado, el de Jerusalén, debe su origen a una exención de este género. Y algo parecido se puede decir también del arzobispado autocéfalo de Chipre, e incluso de fundaciones tan efímeras como la de la ciudad Justiniana Prima, hecha por el emperador Justiniano.

Se intentó también repetidas veces fijar por escrito el *status* de las diferentes Iglesias, y a estas tentativas debemos las llamadas *Notitiae episcopatuum* [6] que representan el rango de los diferentes obispados entre sí. En cuanto al patriarcado de Constantinopla, tal lista parece haberse cerrado en alguna manera bajo el emperador Justiniano. Quizá fuera revisada bajo la dinastía del emperador Heraclio. Entonces constaba de 33 metrópolis y, ya por aquellas fechas, de 34 diócesis autocéfalas. La *Noticia antiochena* parece provenir de la segunda mitad del siglo VI. No es seguro que en esta época temprana existieran ya tales listas de Jerusalén y de Alejandría.

Todos estos problemas influyen acusadamente en el *status* jurídico de la Iglesia. Si bien se consideraban como fuentes primarias de la vida jurídica de la Iglesia, la Biblia y la tradición de los padres, sin embargo, en el transcurso de las generaciones fue

5. J. Hajjar, *Le synode permanent dans l'église byzantine des origines au XI^e siècle*, Roma 1962.

5.ª E. Chrysos, *Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer*, ByZ 62 (1969) 263-286.

6. Beck 148-232.

creciendo la necesidad de normas y decisiones particulares, de modo que pronto se vio la Iglesia del imperio, al igual que el imperio mismo, en la necesidad de codificar todo aquel material [7]. En Antioquía tuvo lugar la primera tentativa que conocemos de una compilación sistemática del derecho eclesiástico vigente. El redactor fue un tal Juan Escolástico, que más tarde ocupó la sede de Constantinopla con el nombre de Juan III (565-577). Dividió el material en 50 categorías (τίτλοι), dentro de las cuales ordenó los correspondientes cánones o partes de cánones de los sínodos celebrados hasta entonces y tenidos por vigentes, así como material tomado de escritos canónicos de los padres. En su trabajo se apoya Juan en un predecesor desconocido, que hacia 575 había reunido una colección de cánones bajo 60 títulos, a la que había añadido un apéndice de 21 leyes imperiales en materia de derecho eclesiástico. También Juan compiló, aparte de su colección de cánones, una colección de disposiciones de derecho imperial acerca de materias eclesiásticas, extractando las principales *Novellae* de Justiniano. Hoy se la designa como la *Collectio 78 capitum*. Juan no fue el único movido por este celo de hacer extractos de las *Novellae*. De ahí sólo hay un paso a las colecciones que recogen tanto cánones como *nomos*, los llamados «nomocánones», es decir, colecciones que reúnen en un sistema único el derecho canónico y el derecho imperial, este último en la medida en que afecta a la Iglesia. El más antiguo nomocanon, el llamado nomocanon de los 50 títulos, surgió quizás también en Antioquía. La fecha puede situarse a fines del siglo VI. Un segundo nomocanon, conocido como nomocanon de los 14 títulos, parece pertenecer a la época del emperador Heraclio. De él dimanó más tarde el nomocanon fociano.

Si se evalúa la vida de la Iglesia bizantina en base a las despiadadas luchas dogmáticas, a las ásperas rivalidades personales de los obispos y de los patriarcas, a la sangre que corrió y al odio que suscitó este derramamiento de sangre, se plantea la pregunta de a qué quedó, pues, reducido el cristianismo de aquella Iglesia. Esta impresión que dan las circunstancias externas se atenúa en alguna manera si se mira a la liturgia de la época. To-

7. Beck 140-147.

davía será durante largo tiempo un enigma la cuestión de los orígenes de las llamadas liturgia de san Basilio y liturgia de san Juan Crisóstomo respectivamente. Lo más probable es que ambas liturgias proceden de ámbito sirio. Pero es precisamente en estos siglos cuando adquieren en Constantinopla su plena configuración y un notable enriquecimiento. No será inútil mencionar aquí algunos pequeños elementos estructurales que fueron insertos entonces en la liturgia y que constituyen no poco de su encanto. El siglo V enriqueció los formularios litúrgicos con el trisagio [8], sobre cuya interpretación trinitaria o cristológica tanto se ha disputado, pero que como elemento de ritmificación e intensificación litúrgica constituye una excelente preparación para la lectura de la Escritura. Una vez más, sin el antecedente de las constantes disputas dogmáticas de la época, sería inconcebible aquel himno compuesto quizá por Justiniano mismo, que comienza con las palabras Ὁ μονογενὴς υἱός [9], uno de los mejores ejemplos de cómo la disputa dogmática puede volver a hallar en el ropaje litúrgico su raíz religiosa. El emperador Justino II (565-578) habría introducido en la liturgia dos himnos que probablemente son más antiguos, pero que en su nuevo puesto reproducen de manera incomparable, breve y profundamente, lo que pertenece a la esencia de la liturgia bizantina: primero, el llamado himno querúbico, que representa toda acción litúrgica en la Iglesia como reproducción de la liturgia de los querubines ante el trono del Altísimo, y luego el canto de la comunión, Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ, en el que expresa algo de la humildad de la piedad ortodoxa y que, tácitamente, priva de su base al fasto eclesiástico. Acaso también se deba fechar en los siglos V-VI la configuración de aquellas procesiones que con los nombres de «grande» y «pequeña entrada» (introito), expresan los dramáticos puntos culminantes de la antemisa bizantina.

También el calendario festivo experimentó un notable enriquecimiento en esta época. En el período de Justiniano debió introducirse una de las principales fiestas de María, el εὐαγγελισμός [10]

8. Ch.S. Tsogas, Ὁ τρισάγιος ὕμνος; Χαριστήριον Π.Κ. Χρήστου, Tesalónica 1967, p. 275-287.

9. V. Grumel, *L'auteur et la date de composition du tropaire* Ὁ μονογενής, EO 22 (1923) 398-418.

10. S. Vailhé, EO 9 (1906) 138-145.

o anunciación. El emperador Mauricio decretó la fiesta de la *koimesis* (dormición de María) [11]; la fiesta de la exaltación de la cruz [12] (14 de septiembre) puede, acaso, remontarse a tiempos anteriores, quizá como fiesta concomitante de la consagración de la anástasis en Jerusalén, pero sólo la recuperación de la reliquia de la cruz por el emperador Heraclio tras la victoria sobre los persas le confirió su esplendor especial para todos los tiempos venideros.

El siglo VI dio también a la Iglesia bizantina su más grande poeta litúrgico, el melodo Romanos, creador del *Kontakion* [13]. Esta forma de himnos litúrgicos es, si se quiere, prosa rítmica, y en cuanto tal, no es sino predicación. Pero esta definición literaria no debe engañarnos, haciéndonos olvidar las altas dotes poéticas de Romanos, en el que se asocian de manera peculiar el enunciado dogmático antitético, estilizado, con un talento casi pictórico propio de pintor de género. Nunca en la literatura bizantina se derribaron tan radicalmente como aquí las barreras entre discurso y poesía. Y lo que más tarde produce la Iglesia bizantina en punto a poesía litúrgica, vive de la no siempre sana amplificación de esta creación temprana.

Quizá sea algo osado designar como abandono de la logomaquia de los teólogos de la época otra rama de la vida religiosa de la Iglesia bizantina desarrollada especialmente en esta época: la veneración de las imágenes de santos. Precisamente en el siglo VI se puede observar que ha llegado ya a su fin la vieja iconofobia cristiana y que ni siquiera se puede mantener por más tiempo la indiferencia respecto a los iconos [14]. El pueblo no se apodera de los iconos como de una *Biblia pauperum*, sino que los venera con el ardiente fervor con que se sigue a los portadores de gracias; las imágenes salen a su vez al encuentro del pueblo, comunicándole gracia, haciendo signos y milagros, consolando y ayudando siempre que lo solicita la confianza de los fieles. Se ha dicho que el culto

11. A. Raes, *Aux origines de la fête de l'assomption en Orient*, OrChrP 12 (1946) 262-274.

12. E. Honigmann, *La date de l'homélie du prêtre Pantoléon sur la fête de l'exaltation de la croix*, «Bulletin Acad. Belge» v 36 (1950) 547-559.

13. Beck 425-427; véase *Sancti Romani Melodi, Cantica genuina* (Oxford 1963) y *Cantica dubia* (Berlín 1970), ed. crítica de P. Maas y C.A. Trypanis.

14. N.H. Baynes, *The Icons Before Iconoclasm*, HThR 44 (1951) 93-106; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, DOP 8 (1954) 83-150.

de los iconos es expresión de la ortodoxia en cuanto tal, aunque esto no se puede observar sino a lo sumo a partir del siglo VII, pero desde entonces ya cada vez con más vigor. Nos hallamos ante un proceso comprensible desde el punto de vista religioso como fuga de la miseria dogmática, pero que introduce de manera fatal la dicotomía que irá determinando poco a poco y cada vez más acusadamente la vida de la Iglesia bizantina.

Pero quizá haya que dar un paso adelante. No se trata sólo de fuga, sino seguramente también de un acontecimiento religioso que de manera curiosa decide por sí mismo la lucha dogmática. Aun sin utilizar la expresión «monofisismo de la imagen bizantina de Cristo», no se puede desechar la idea de que aquel hueco que dejó abierto la fórmula de Calcedonia fue cerrado de nuevo por la imagen, una imagen que, si bien sólo podía representar la naturaleza por medio del arte, de tal forma exaltó y divinizó esta naturaleza, que si se quisiera poner una inscripción al icono bizantino de Cristo, la fórmula ciriliana sería más apropiada que la calcedoniana.

La vida religiosa del pueblo se refleja también en la «vida» de sus santos. Ya hemos mencionado en otro lugar las «vidas» de monjes. Ahora bien, es interesante que se haga ya notar en este tiempo la novela hagiográfica [15], es decir, aquella acumulación de rasgos legendarios y no raras veces picantes, que a veces provocaban incluso el recelo de las autoridades eclesiásticas, pero que a todas luces respondían mejor al gusto del pueblo que tal o cual lucubración de retórica hagiográfica. Ciertos productos de esta índole, como, por ejemplo, el martirio y los milagros de san Conón [16], constituían sin duda algo así como un libro de peregrinación que se ponía a la venta en el lugar del culto del santo. Algo parecido habrá que decir de los grandes relatos de milagros que existían, por ejemplo, acerca de la pareja de médicos san Cosme y san Damián [17], que en forma muy significativa recibieron el apelativo de *anargyroi*, los que curan gratis, y que fueron venerados principalmente en Constantinopla; o sobre Ciro y Juan [18],

15. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas 1905.
16. BHG 2077.
17. BHG 372ss.
18. BHG 469ss.

la pareja taumatúrgica que había emprendido en Egipto la imitación de Menutis. Otras novelas arrancan de acontecimientos contemporáneos. Así, se puede sin duda relacionar el relato maravilloso del óbito de María con la introducción de la fiesta de su asunción, hacia fines del siglo VI [19], y la aparición de santos curiosos del ámbito persa — por ejemplo, Golinduch [20], la «mártir que siguió viva» — que respondían a la intención de mantener vivo el entusiasmo en la lucha contra los adoradores del fuego. Curiosamente edificante es también la vida del ecónomo Teófilo, de la Iglesia de Adana, en el que se ha descubierto un precursor de la leyenda de Fausto [21], y más curioso aún es el salto que dio san Jorge del mito pagano al ámbito de los debeladores de dragones del cristianismo [22]; ambos relatos, como también los primeros apuntes en la larga serie de narraciones sobre san Nicolás de Mira [23] y la versión griega de la novela de Alejo [24] son productos del siglo VII. Esta hagiografía novelesca no debe hacer olvidar cierto tratamiento «político» de los santos. Testigos de ello son sin duda la incipiente colección de los milagros de Demetrio, el santo de la ciudad de Tesalónica [25], cuyas gestas reflejan los avatares de esta ciudad; a esta misma intención responden textos como, por ejemplo, el relato sobre el martirio de Aretas [26], obispo del sur de Arabia, o la gradual introducción de la leyenda del apóstol Andrés en el ámbito de la capital del imperio, que debía conducir a que se otorgase rango apostólico a la sede episcopal de esta ciudad [27].

En la medida en que las disposiciones eclesiásticas sobre disciplina y orden en el clero se hallan en condiciones de informar sobre la vida interior de la comunidad, esto es particularmente

19. M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la sainte vierge*, Vaticano 1944, p. 117-126.
20. P. PEETERS, *Sainte Golindouch, martyre perse*, AnBoll 62 (1944) 74-125.
21. L. RADERMACHER, *Griechische Quellen zur Faustsage*, SAW 206, 4 (Viena 1927).
22. K. KRUMBACHER, *Der heilige Georg*, Munich 1911.
23. G. ANRICH, *Hagios Nikolaos*, vol. II, Leipzig-Berlín 1917.
24. BHG 56c.
25. P. LEMERLE, *La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula S. Demetrii*, ByZ 46 (1953) 349-361.
26. P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruselas 1950, p. 88.
27. F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (Mass.) 1958.

válido respecto de los cánones del sínodo de los años 691-692, que por razón del local en que se celebraron las sesiones, en el palacio imperial de Constantinopla, fue designado como el sínodo *in Trullo;* los asistentes entendieron esta asamblea como un complemento ecuménico de los sínodos V y VI, que no habían dictado cánones disciplinarios[28]. Los cánones de este concilio (102 en total) representan sin orden sistemático una colección amplia y muy instructiva de prescripciones sobre la vida intraeclesial de la época: reflejo a la vez de la difícil situación en que se hallaba la Iglesia bizantina de resultas de la penetración de numerosas tribus bárbaras, de medidas imperiales sobre traslados de población, y de la aparición de nuevas herejías. La tónica negativa de los cánones se revela en el hecho de tratarse en ellos casi únicamente de aspectos sombríos de la vida de la Iglesia. Aquí late una evolución intraeclesial, sobre la que se pensaba muy poco, debido a que las luchas confesionales y dogmáticas acaparaban casi todos los intereses. La vida que aquí se hace visible, en parte claramente, en parte en formas esquemáticas, es de una riqueza muy variada. Se abren paso elementos judíos y paganos, se inician procesos en el sentido de estrechamientos muy marcados de la concepción global, prosperan rasgos de usanzas precristianas y de religiosidad acristiana. Hallamos clérigos con *virgines subintroductae,* clérigos taberneros y prestamistas, otros que frecuentan los juegos del circo y las carreras de caballos o que se reúnen para conspirar contra sus obispos; luego topamos también con tipos de ascética o de pseudoascética, que recuerdan las carnavaladas de los «locos en Cristo»; con judíos que son los médicos más apreciados de la época; festejos carnavalescos con turbulento ajetreo de estudiantes de derecho; baños de hombres y mujeres en común; falsos martirologios; ritos picantes, mordaces y alusivos, etc.

Es indudable que el sínodo tenía la intención de legislar para la Iglesia universal, pero no menos cierto es que tenía presente el específico derecho eclesiástico bizantino; en una serie de cánones se pronunció *expressis verbis* contra usos de la Iglesia occi-

28. Edición de los cánones en Mansi XI 921-1006. Cf. V. LAURENT, *L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'église orientale,* REB 23 (1965) 7-41.

dental, como en el canon 13 sobre el matrimonio de los clérigos y en el canon 55 contra el ayuno en sábado durante la cuaresma; en el canon 67, que prohíbe comer carne de animales degollados, confirma el rito judío, por no hablar de la repetición del anatema contra el papa Honorio en el can. 1.

El emperador Justiniano II quiso exigir por la fuerza la firma de este concilio al papa Sergio I (687-701), pero sus emisarios fracasaron frente a las milicias italianas y el emperador mismo tuvo que emprender luego el camino del destierro. Cuando en 705 volvió a escalar el trono, hizo una nueva tentativa con medios más pacíficos, y finalmente el papa Constantino I se personó en Oriente, y todo hace pensar que llegó a un acuerdo oral con el emperador para el reconocimiento de los cánones, supuesto que quedasen suprimidos aquellos que *expressis verbis* iban dirigidos contra Roma. La transmisión de los cánones en la Iglesia oriental no tomó en consideración este acuerdo, y en Occidente se dieron poco a poco por satisfechos.

Si bien el cuadro de estas decisiones sinodales no está exento de mancha y arruga, estos aspectos sombríos vienen disimulados espléndidamente en el arte eclesiástico de la época. La era justiniana representa bajo este respecto un punto culminante de importancia secular. Una de sus expresiones más destacadas es la arquitectura eclesiástica, a la que Justiniano dedicó sumas enormes. Aquí no nos es posible ocuparnos de la plétora de realizaciones concretas. Notemos, sin embargo, que en la *Hagia Sophia* no sólo se logró técnicamente una realización singular, sino que al mismo tiempo se expresó de manera sin igual la unidad mística de reino de Dios, Iglesia e imperio. No fue la Iglesia sola la que fue capaz de esto. A la arquitectura responde la liturgia, concretamente la liturgia eclesiástica e imperial, en un entrelazamiento que significa la sublimación de todo lo que representa Bizancio, sublimación de la que el imperio estaba tanto más necesitado cuanto más inmaduros eran los fundamentos jurídicos y canónicos de este mismo entrelazamiento. La *Hagia Sophia* es expresión de la ilusión bizantina de una Iglesia del imperio, cuyo devenir y crecimiento histórico nunca llegó a la altura del sueño hecho piedra. Esta fuga de la realidad, considerada en sentido de historia de la Iglesia y no de historia del arte, es también a mi parecer un

motor dentro de la pintura bizantina de la época, que avanza cada vez más en la dirección del icono, concretamente del icono entendido como imagen portadora y comunicadora de gracia. Precisamente la violenta transformación de los tiempos después del derrumbamiento de la política de restauración justinianea en el siglo VI — bárbaros y guerra en todas las fronteras y hasta en el núcleo del imperio — despertó una gran nostalgia de los salvadores visibles y palpables, y lo que había comenzado como técnica pictórica desembocó, a los ojos del creyente, en una especie de presencia real de lo representado, eco un tanto torpe de la idea de una «unión hipostática» bajo la vestidura del arte. Los teólogos, en la medida en que todavía los había, se resignaron o intentaron, arrastrados ellos mismos con fórmulas no menos torpes, seguir a remolque de la evolución de la religiosidad popular.

XXXI. La actividad misionera de la primitiva iglesia imperial bizantina

Buena parte de la actividad misionera de la cristiandad desde mediados del siglo V está a cargo, tanto en dirección hacia el sur como hacia el este, de las confesiones de los nestorianos y de los monofisitas, que poco a poco se iban independizando. De esto se ha tratado en otro lugar. La Iglesia misma del imperio, después de ser liberada por los primeros emperadores cristianos, necesitó todavía bastante tiempo antes de volver a recordar su mandato misionero [1]. Al principio era escaso el ímpetu por llevar el cristianismo a los bárbaros que vivían fuera de los límites del imperio. Acaso el hecho se deba a la entonces incipiente equiparación de *Orbis Romanus* y de *Ecumene cristiana*. Si se emprende alguna misión, raras veces se trata de una acción dirigida por la jerarquía residente en el imperio, sino que por lo regular es un empeño de personas aisladas (mercaderes, esclavos o prisioneros de guerra) que vienen a parar a tierras lejanas y se encuentran allí con paganos; aun en estos casos, su primera solicitud se

1. E.A. Thompson, *Christianity and Northern Barbarians*, en A. Momigliano, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, p. 56-78.

dirigía inicialmente sólo a aquellos paganos que como ellos mismos proceden del imperio y son también esclavos o prisioneros de guerra. Sólo a partir de este núcleo de una «comunidad del extranjero» se extiende luego la obra más lejos y abarca a los «bárbaros» nativos.

Un segundo campo de misión ofrecían las tribus extranjeras que se iban infiltrando poco a poco en el imperio o penetraban en él con la fuerza de las armas. A veces aceptaban el bautismo, porque comprendían que, una vez bautizados podían ser más fácilmente admitidas en el imperio, y porque equiparaban o confundían las ventajas de la cultura del imperio y las del cristianismo. Así, en la misión bizantina se da una simbiosis de la idea cristiana y la idea del imperio, que sencillamente pone en práctica la idea de Eusebio de Cesarea [2].

Especial interés reviste desde este punto de vista la misión entre los beduinos en el *hinterland* de Siria y de Palestina. Cirilo de Escitópolis habla de ello en la vida de Eutimio, uno de los padres espirituales del monacato [3]. Un jeque beduino de la zona de soberanía persa se pasa al imperio con toda su tribu. El *comes Orientis* Anatolio lo acoge y le confía luego la vigilancia de la frontera frente al imperio persa. Ahora bien, este jeque tiene un hijo enfermo. Así pues, se dirige con tribu y bienes a Eutimio en el desierto palestino, y Eutimio realiza en el pequeño árabe una curación milagrosa que mueve al jeque a bautizarse con toda su familia. Algún tiempo después vuelve el recién convertido con gran número de beduinos a la colonia monástica de Eutimio. Eutimio les asigna terrenos de asentamiento y de pastoreo, los catequiza, los bautiza y les construye una iglesia en el campamento. Pero no se contenta con esto: induce al patriarca Juvenalio a dar a estos beduinos un obispo de su propia raza; Juvenalio consagra al jeque beduino, que desde el bautizo se llama Pedro, como obispo de los suyos, con sede en las parémboles, es decir, en el campamento beduino. Así pues, el jefe de la tribu es al mismo tiempo obispo y, conforme a la forma de vida de los beduinos, no se le asigna

2. H.-G. Beck, *Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Espoleto 1967, p. 649-694.

3. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1930, p. 18ss.

ninguna ciudad episcopal, sino que su sede es su propio campamento con sus tiendas. El obispado no es un fenómeno pasajero, sino que desempeña cierto papel en la vida eclesiástica de Palestina, y los obispos mismos se adaptan pronto al talante de sus colegas de las ciudades.

A mediados del siglo v conocemos ya otro obispado de tiendas de campaña en la *Phoenicia Secunda;* parece también que en general la conversión de los árabes hasta muy dentro de su territorio fue haciendo progresos nada insignificantes. Un punto apartado, aunque importante, de esta misión fue, por ejemplo, la isla Yotabe en el golfo de Akaba, donde hacia el año 470 se formó un pequeño Estado vasallo del imperio, casi independiente, constituido por árabes que tenían también su propio obispo, sin que sepamos de dónde les habían llegado los misioneros. El «reino» volvió a caer en 498 bajo dominación romana, pero el obispado siguió manteniéndose. Las listas de asistentes al concilio de Calcedonia acusan no menos de 20 obispos árabes.

Es casi obvio que bajo los emperadores Justino y Justiniano, con su concepción de la política y de la Iglesia, también la misión del imperio recibiera acentos más fuertes que nunca en el pasado[3a]. La política persa, por ejemplo, desempeña aquí un papel nada irrelevante, en el que se asignó gran importancia a la zona caucásica fronteriza, que era un punto de sutura entre ambos imperios. La presión persa sobre la Lazica caucásica fue la que indujo al rey de aquella zona, Tzat, a refugiarse en Bizancio. Los regalos de bautizo de Justino I proporcionaron al fugitivo incluso una patricia del imperio como esposa, y además las insignias de la dignidad regia: el neófito había de convertirse en vasallo del imperio[4]. Según la importancia que tuviera la política en una empresa misionera podía suceder que Justino I, exactamente como más tarde Justiniano, se ingeniara para pasar por alto la «confesión» de los misioneros, aunque ésta no respondiera a la política confesional del emperador. Entre los himyaritas de Arabia meridional se había hecho con el poder un rey judío, Dhu Nuwas, que había comenzado a poner trabas a la expansión del cristianismo y a perseguir a los cristianos indígenas. Una acción combinada de los bizantinos y de los reyes de Abisinia, que les eran adictos, trató de restablecer el orden[5]. La expedición fue coronada con el éxito, Dhu Nuwas fue derrotado y muerto, y los cristianos recobraron la libertad. En el emperio se tenía verdadero interés por la peligrosa situación de los cristianos bajo Dhu Nuwas, sobre todo por parte monofisita, aunque el emperador ortodoxo tomara las riendas en su mano. Y también los absinios que llevaron a cabo la ocupación de la Arabia meridional propendían sin duda más a la confesión monofisita que a la ortodoxia. Pero otras cosas interesaban también al emperador aparte de la libertad del cristianismo. En sí, el territorio sudarábigo tenía una importancia muy relativa para el imperio, pero como los persas intentaban continuamente sentar aquí el pie, y desde esta región podían luego controlar el comercio bizantino por el mar Rojo y sin duda también por la llamada ruta del incienso, el imperio no podía consentirlo. Incluso en la «Pasión» de san Aretas, relato sobre el martirio de un cierto al-Harit bajo Dhu Nuwas, aparece bastante claro el trasfondo político.

La misma línea mantiene también el emperador Justiniano en su política misionera, denominación ésta la más adecuada. Envía misioneros a los hérulos, que se habían establecido al sur del Danubio, creando constantes conflictos con la población nativa. Con su cristianización esperaba el emperador poder «amansarlos» y, si podemos expresarnos así, hacerlos «dóciles al imperio». El historiador Procopio, testigo de un romanismo conservador, opinaba que apenas si valía la pena convertir a tal clase de bárbaros de inferior condición. Pero Justiniano miraba más lejos. Sus misioneros tuvieron éxito, también el rey se bautizó, y el propio emperador fue su padrino. Al fin, el mismo Procopio debe reconocer que había mejorado notablemente la situación en la zona del Danubio[6].

La misma solicitud que su tío mostró también por los países del Cáucaso, es ejercida una vez más en conexión con la misión

3a. I. ENGELHARDT, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians,* Munich 1974.

4. Sobre esto, A.A VASILIEV, *Justin the First,* Cambridge (Mass.) 1950, p. 259ss.

5. Crítica de las fuentes y exposición de este episodio controvertido, en A.A. VASILIEV, loc. cit., 15-17 283ss; I. ENGELHARDT, loc cit., 171ss; J. RYKMANS, *La persécution des chrétiens himyarites au VIe s.,* Estambul 1956; I. SHAHID, *The Martyrs of Najran,* Bruselas 1971.

6. PROCOPIO, *Bella* VI 14, 33-35.

cristiana. Especial interés tuvo por los abasgos, a los que envió sacerdotes como misioneros, los cuales desempeñaron su quehacer tan a fondo, que este pueblo expulsó a sus príncipes paganos y se rigió totalmente conforme a las instrucciones de Bizancio [7]. Un proyecto grandioso revela también la misión entre los tzanos, en las proximidades de Lazica. Aquí la cristianización es al mismo tiempo «colonización». Procopio refiere que Justiniano había dado por supuesto que había que cambiar las condiciones de vida del país si no se quería correr el riesgo de ver a los nuevos cristianos volver al paganismo. Así, hizo roturar bosques y trazar caminos en los montes como nuevas vías de comunicación. Se prepararon pastos para la cría de caballos y se fomentó el comercio con las tribus vecinas. Ahora bien, la prehistoria de estas iniciativas de progreso no se ha de buscar en el deseo del bautismo por parte de los tzanos, sino en el hecho de que, protegidos por su inaccesible situación geográfica, habían resistido al flirteo político de los bizantinos, hasta que ahora, precisamente bajo Justiniano, fueron vencidos por el general Tzittas [8]. Ahora bien, con los misioneros llegaron también oficiales romanos que levantaron castillos y los dotaron de guarniciones romanas. La cristianización había de unir con el imperio desde el punto de vista de las «ideas» y de las «creencias», tanto a los lazicanos como a los tzanos, y consiguientemente retraerlos de Persia.

También la gran reconquista en Occidente planteaba al imperio nuevos quehaceres misioneros. No en Italia, pues la conversión de los godos arrianos no representaba para Justiniano problema alguno, ya que sólo aisladamente permanecieron en la esfera de dominio del emperador; pero la conquista de África exigía asegurar las fronteras en la dirección del Sahara, y también aquí se recurrió a la misión. Es difícil evaluar los éxitos conseguidos. En todo caso — y contrariamente a Egipto y Siria — hubo comunidades cristianas en esta zona, aunque en número muy reducido, después de la ocupación por el islam. Bajo la soberanía bizantina únicamente consta una sola vez, según lo que podemos llegar a saber, que una entera tribu berberisca pidiera misioneros al emperador Justino II.

7 Loc cit., VIII 3, 21

8 PROCOPIO, *De aedificus* III 6, 9ss

Ya hemos insinuado brevemente que Justiniano se interesó también por la misión de los paganos. Por lo que hace a Asia Menor, dio un encargo de misión a un monje de Amida, Juan — que más tarde fue conocido bajo el nombre de Juan de Asia — monofisita de origen, pero que supo adaptarse a las exigencias de la Iglesia del imperio. Él mismo informa sobre su trabajo, sin minimizar, por cierto, sus logros. En todo caso es interesante para el enjuiciamiento de las condiciones religiosas en el territorio mismo del imperio, que en la zona montañosa al este de Esmirna y Éfeso hubiera misiones sistemáticas para los paganos. Juan se gloría de haber hecho aquí cien mil conversiones, de haber edificado para los convertidos unas cien iglesias y cerca de una docena de monasterios. El dinero necesario para ello provenía de las arcas de Justiniano, que había pagado también las túnicas blancas de los bautizandos [9]. Por lo demás, los restos cualitativamente importantes del paganismo no se habían de buscar en las remotas zonas montañosas, sino en las grandes ciudades, entre los intelectuales. Hablar aquí de misión entre los paganos sería puro eufemismo. Fueron sencillamente perseguidos. Un enfrentamiento intelectual con el paganismo, como lo había intentado todavía en la primera mitad del siglo V, por ejemplo, Teodoreto de Ciro, sobre una amplia base apologética, sólo se observa en esta época en muy modesta escala, excepto en el terreno de las doctrinas filosóficas, donde, por ejemplo, Juan Filopón y otros emprendieron la lucha contra el neoplatonismo pagano de un Proclo y de sus seguidores.

También se prestaría a equívocos hablar de misión entre los judíos. Su religión gozaba de la categoría de *religio licita* y, en cuanto tal, estaba protegida por la ley, aunque ningún predicador, siguiendo las huellas del gran enemigo de los judíos, Juan Crisóstomo, perdió la ocasión de condenarlos como la peste de la humanidad. Sólo se podría hablar de misión si a las trabas y triquiñuelas se les puede llamar misión. Luego, a comienzos del siglo VII, se les ocurrió a los emperadores la idea de convertirlos por la fuerza e imponer como ley el deber de la conversión. Pero semejante decisión no parece haber impresionado mucho a masas con-

9. ROC 2 (1897) 482ss

siderables, y no digamos sinceras, de judíos. En cambio, desde comienzos del siglo VII registró un notable incremento el número de escritos polémicos contra los judíos. En este sentido, hay que mencionar en primer lugar a Leoncio de Neápolis. Los escritos revelan aquí y allá que a los polemistas cristianos no les era fácil despachar los argumentos de los judíos, por ejemplo tocante al culto de las imágenes.

Apenas si sabemos algo sobre las tentativas de conversión practicadas con aquellas nuevas huestes de bárbaros, de búlgaros y de eslavos, que desde el siglo VI afluían del norte al imperio. No se pueden comprobar y apenas si son concebibles acciones conforme a un plan y dirigidas desde el centro. Al fin y al cabo, la misión sólo se inicia por lo regular cuando la situación ha adquirido ya perfiles claros. Esto se aplica también y especialmente al islam. No tenemos la menor noticia de que poco después de la irrupción del islam en las viejas provincias bizantinas se hicieran tentativas dignas de mención de ganar para la fe cristiana a los conquistadores. En la embriaguez del triunfo, habría sido sin duda una actividad muy peligrosa desde el punto de vista de los nuevos señores. El enfrentamiento intelectual con la nueva fe sobre el viejo territorio del imperio sólo se puede constatar literariamente algunas generaciones después, y caen fuera del período histórico que estudiamos aquí.

XXXII. La irrupción del islam

En menos de una generación inundó el islam grandes sectores de la cristiandad oriental y puso fin a numerosas querellas por el mero hecho de desligar aquellas regiones de la capital del imperio romano. Esta avalancha no sobrevino al azar, y la persistencia de sus éxitos se debe en buena parte a la circunstancia de que grandes espacios geográficos de la cristiandad dominados por los nuevos conquistadores eran árabes o contaban con amplias capas de población arábiga. A lo largo de la vía comercial que conducía de Damasco a la Arabia meridional, la llamada ruta del incienso, se había desarrollado notablemente el régimen urbano, al contrario de lo que ocurría en otras provincias del imperio,

debido al animado tráfico de mercancías[1]. Estas ciudades desempeñan su papel como etapas de viaje y depósitos de mercancías de las caravanas de la Meca, que se convirtió entonces en el centro del comercio árabe. Ante los muros de la ciudad se alzan caravasares con personal árabe, y estos centros de vida árabe atraen a un número creciente de seminómadas del desierto colindante; finalmente, hay tribus enteras si no totalmente en régimen urbano sí al menos sujetas al influjo de la ciudad. Este proceso se intensificó tanto más cuanto que las demás rutas comerciales del imperio bizantino hacia el este se hallaban muchas veces bloqueadas por las guerras con los persas.

Pero también el gran desierto en torno al mar Muerto, en Transjordania y al este de Damasco hasta el golfo Pérsico, hacía tiempo que se había convertido en turbulento punto de confluencia de tribus árabes. Sólo en parte podían ser tenidas a raya por las grandes potencias de Bizancio y Persia. En la medida en que esto se lograba, servían a sus soberanos como avanzadas contra la otra gran potencia. Así, en Oriente, en la desembocadura del Éufrates, los árabes, bajo la guía de sus jeques de la familia de los lájmidas[2] servían constantemente a la causa persa contra los bizantinos. Su centro principal era al-Hira, y desde Persia fueron ganados en parte para el nestorianismo; los lájmidas mismos y muchos de sus seguidores no abrazaron hasta más tarde la religión cristiana. Los árabes «bizantinos» del desierto sirio tenían su centro principal en Rusafa, al este de Homs. Sus jefes eran los jeques de la casa de los gasánidas[3], que habían sido ganados para el monofisismo en fecha temprana. Del hábil trato dado a estas tribus del desierto dependía en buena parte el destino de ambos imperios. Y precisamente las grandes guerras persas del siglo VI planteron no pocas exigencias a esta habilidad. No creemos

1. R. Paret, *Les villes de Syrie du sud et les routes commerciales d'Arabie à la fin du VI^e siècle*, en *Akten des XI. Intern. Byzantinistenkongresses*, Munich 1960, p. 438-444; R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, París 1907.

2. G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, Berlín 1889; R. Devreesse, *Arabes-Perses et Arabes-Romains, Lakhmides et Ghassanides*, «Vivre et penser», ser. 2 (1942) 263-307.

3. H. Charles, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syromésopotamien aux alentours de l'hégire*, París 1936; id., *Christianisme et Islam des nomades syro-arabes aux alentours de l'hégire*, «En terre d'Islam» 21 (1946) 71-90; id., *Les nomades de Syro-Mésopotamie et leur islamisation*, ibid. 22 (1947) 172-189.

ir muy descaminados si suponemos que el cuño confesional del cristianismo de ambos grupos tribales, aquí de los monofisitas, allá de los nestorianos, no era precisamente muy marcado. El monofisismo ligó a los gasánidas a una confesión, en la que una conciencia de la propia identidad con respecto a la central del imperio podía afirmarse más fuertemente que en la ortodoxia, y el nestorianismo de los lájmidas no era consecuencia de consideraciones dogmáticas, sino de la misión de la Iglesia de aquel país, objeto de ambiciosas aspiraciones políticas de aquellos árabes. Además, ambas confesiones mantenían una lucha conjunta contra el antiguo paganismo arábigo, y en las fundaciones monásticas del desierto parece haberse logrado un singular y feliz equilibrio[4]. Aquellos monasterios vinieron a ser, a lo que parece, e independientemente de su denominación confesional, lugares de descanso gratos para todos los árabes sin distinción.

La vida dura del desierto no parece haberse distinguido notablemente de la ascética de los monjes cristianos. Formas sencillas de culto, frecuentes genuflexiones, el ayuno, invocaciones religiosas alternadas a manera de letanías, etc. se grababan con facilidad en la memoria de los árabes, y la célebre fórmula Εἷς θεός, que precisamente en zona siria había hallado gran difusión como invocación religiosa cristiana[5], no formulaba exigencias desmesuradas a la fe.

Muchos árabes, o bien atraídos por esta religiosidad, o bien fatigados de su dura vida de beduinos, se hicieron monjes en estos conventos, en los que se propendía a tomar en consideración su peculiaridad. El mejor ejemplo es sin duda el tratamiento que ya en fecha muy temprana, en los siglos V y VI, hallaron en los grandes padres monásticos Eutimio y Sabas, árabes que propendían a la vida solitaria en las cavernas y en las lauras de Palestina. Aquí tuvieron también los árabes, sin duda por primera vez, un obispo de su sangre, sin sede fija, ya que en calidad de obispo de los campamentos del desierto estaba encargado de la misión entre otras tribus[6]. Y aquí han de buscarse también los inicios

4. Sobre esto cf. principalmente F. NAU, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle*, París 1933.

5. Cf. E. PETERSON, Εἷς θεός, Gotinga 1926

6. Sobre esto, cf. supra p. 683.

del ulterior avance de un cristianismo así configurado hacia el sur, a los oasis de Arabia septentrional, a lo largo de las rutas caravaneras que se dirigían a la Meca y Medina.

Así, cuando Mohammed (Mahoma) tuvo y consignó sus vivencias religiosas, el cristianismo, al igual que el judaísmo, no era para él una incógnita, independientemente de si él mismo había o no llegado a Siria en expediciones comerciales. Con frecuencia se han señalado elementos cristianos en el Corán, y un análisis minucioso de estos elementos remite sin duda también a rasgos específicamente monofisitas, pues eran los que marcaban el cristianismo que conocía Mohammed[7]. Es sabido que Mohammed consideraba en un principio como sus aliados al judaísmo y al cristianismo. Esto no era simple ingenuidad, sino que se basaba en la común postura monoteísta fundamental y en la marcada doctrina unitaria del monofisismo, aunque no se puede negar algo que a mi parecer no se ha subrayado bastante, a saber, que la posición que el Corán asigna a Jesús, si se la quiere hacer remontar a influencias cristianas, suena más a nestorianismo que a monofisismo. Cierto que a la larga tanto los judíos como los cristianos se negaron a seguir al profeta. Con ello cayeron ellos también bajo el veredicto de la persecución, desde luego sin el objetivo de la conversión forzada. Como «gentes del Libro», es decir, como poseedores de escritos de revelación, podían contar con tolerancia y libertad para la práctica de su religión, con tal que se sometieran y pagaran el tributo.

Con todo, subsiste la cuestión de si esta política de tolerancia es suficiente para explicar los enormes éxitos del islam en ámbito cristiano. Sin duda alguna hay que tener en cuenta el desdichado tratamiento dado a los árabes cristianos por parte de los persas y de los emperadores bizantinos[8]. En la guerra de veinte años entre Bizancio y Persia en la segunda mitad del siglo VI tuvo una importancia excepcional la posición de los árabes de la frontera. El comandante de las fuerzas y más tarde emperador, Mauricio (582-602), que era especialmente hostil al monofisismo, tuvo

7. H. GRÉGOIRE, *Mahomet et le monophysisme: Mélanges Ch. Diehl* I, París 1930, p. 107-119; J. HENNINGER, *L'influence du christianisme oriental sur l'Islam naissant: L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, p. 379-411; TOR ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, París 1955.

8. Sobre esto habla prolijamente P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam*, I, París 1951.

por sospechoso de traición al gasánida al-Mundir, rey vasallo de Bizancio y finalmente llegó hasta el extremo de atraerlo a una emboscada y hacer que el emperador lo deportase a Sicilia y negase a los árabes gasánidas la *annona* es decir, las entregas de víveres a que tenían derecho como aliados del imperio. Naturalmente, se produjo una revuelta. Los árabes asaltaron guarniciones bizantinas y saquearon sus depósitos de provisiones; en principio, no se trataba de una deserción de Bizancio, sino sencillamente de un intento por asegurarse las bases materiales de su existencia. Cuando Mauricio escaló el trono intentaron una nueva alianza con el imperio, pero el nuevo emperador formuló la exigencia, absurda en la situación política de entonces, de que renunciasen al monofisismo. Noman, hijo de al-Mundir, le habría replicado de esta manera: «Todas las tribus árabes son jacobitas, y si se enteran de que yo he adoptado vuestra comunión, me matarán.» Las negociaciones fracasaron. Noman, al que anteriormente se le había asegurado un salvoconducto, siguió a su padre al destierro. Mauricio dividió el reino árabe entre 12 jeques, que tenían bastante con sus disputas internas y con el sueño y la restauración de su realeza, para poder intervenir con eficacia en favor de la política antipersa de Mauricio.

No fue mucho mejor la suerte de los árabes lájmidas. El rey Cosroes II temía que se hicieran demasiado poderosos, y así él también atrajo a su jeque, llamado también Noman, a una emboscada y lo hizo asesinar. Las consecuencias fueron las mismas que en la esfera de intereses de los bizantinos: revueltas y asaltos. El gobernador persa, que tenía que acabar con ellos, sólo pudo mantenerse en una plaza fuerte, y se perdió el dominio sobre el extenso territorio. Con ello se vio sensiblemente perturbada la fidelidad de los árabes para con sus soberanos anteriores; surgió un peligroso vacío, que el islam estaba dispuesto a colmar.

No es verosímil que Mohammed mismo hubiese proyectado las grandes incursiones del islam, pero sus expediciones en busca de botín trazaban círculos cada vez más amplios, y en la lucha con los oasis del norte se enfrentó por primera vez con sólidos cuadros de tribus árabes cristianas. Poco antes de su muerte se atrevió a lanzar la primera incursión contra el territorio del imperio y buscó a la vez el contacto con los gasánidas, aunque sin resultado.

Al fin se produjo una derrota del islam en Mu'ta al este del mar Muerto. No pudo efectuarse una expedición de venganza, pues el profeta murió cuando la estaba preparando (632). Entre tanto habían vuelto a mejorar las relaciones entre los árabes y el nuevo emperador Heraclio (610-641), y ésta fue sin duda la razón de los primeros éxitos del imperio contra las tropas del profeta. Pero, por desgracia, volvieron a cortarse los suministros de víveres del imperio a los aliados árabes. Las razones de esta interrupción son oscuras, aunque no es inverosímil que el patriarca de Antioquía, que hasta entonces había satisfecho los impuestos que su Iglesia debía al imperio, total o parcialmente, en forma de *annona* a los árabes, cortara estas entregas porque el emperador había tomado de la Iglesia enormes créditos para la anterior guerra con los persas y retrasaba el pago de los intereses. Fuera cual fuere la razón, una cosa era segura: que en aquella crítica situación, apenas si podía el imperio contar ya con la lealtad de los árabes. Y así, después de la muerte del profeta, se inicia una formidable marcha triunfal. El comienzo de estas luchas dependió también sin duda de que tras la muerte del profeta no había terminado todavía la evolución religiosa en el islam, por lo cual había que recurrir a todos los medios para mantener unidos a los adeptos. Eran muy numerosas las promesas de botín por parte del profeta que estaban todavía incumplidas; por otra parte, estaban también por dilucidar las pretensiones a la jefatura entre sus descendientes. Era necesario distraer los ánimos, y el débil flanco de ambos imperior indicaba la dirección. En la batalla librada el 20 de agosto de 635 en el Yarmuk, afluente del Jordán, quedaba decidido el destino de la Siria bizantina; la intervención de los gasánidas fue un factor importante para inclinar la balanza en favor del islam. En 638 cayó Jerusalén, en 639-40 Mesopotamia, desde 640 están los árabes en Armenia; Alejandría, la puerta de Egipto, cae en 640, en 643 la Pentápolis, y ya en 647 se inician las incursiones hacia Capadocia.

¿Qué cariz toma la situación de los cristianos bajo la nueva soberanía? En modo alguno estaba privada de fundamentos jurídicos[9]. Los conquistadores procedieron conforme a estipulaciones,

9. A.S. TRITTON, *Nasara, Handwörterbuch des Islam*, Leyden 1941, p. 577-580; id., *The Caliphs and their non-Muslim Subjects* (1930).

excepto en casos de singular violencia inevitables en tales circunstancias, y las ciudades cristianas sitiadas parecen haberlo sabido perfectamente. Por lo que hace a los árabes cristianos se contaba a lo que parece con un precedente en el acuerdo con los cristianos de Arabia meridional, que les garantizaba el libre ejercicio de su religión e incluso cierta administración autónoma, mentras que por otro lado exigía el pago de tributos, prestaciones de víveres para las tropas y, si se daba el caso, aportación de contingentes auxiliares. La situación de los cristianos fue también aligerada por el hecho de que la conquista apenas si alteró el sistema de administración. Es verdad que se nombraron gobernadores musulmanes, pero la administración misma siguió estando como antes en manos de nativos, o sea principalmente de cristianos. Había que pagar los mismos impuestos, y la vida eclesiástica no fue alterada substancialmente. Por supuesto, se daba el caso nada infrecuente de que la iglesia principal de una ciudad fuera transformada en mezquita, pero en principio las iglesias y los conventos gozaban de relativa libertad. Como es obvio, mucho dependió, en cada caso particular, del humor y del capricho de los gobernadores. En ocasiones fueron destruidas algunas iglesias y se prohibió la edificación de otras nuevas; algunas veces hubo también conversiones forzadas o martirios y se dieron casos de entorpecimiento o dilación en la elección de obispos o patriarcas. Pero en general se trata más bien de casos excepcionales. La situación se agravó bajo el califa Abd al-Málik (685-705). Los cristianos fueron despedidos de los puestos de la administración, se les impuso la capitación (impuesto personal) y se les obligó a llevar una indumentaria que los distinguiera de los musulmanes.

Cierto que en términos generales la conquista árabe significó para la Iglesia imperial una inmensa pérdida de territorio. Perdió, en efecto, para siempre provincias en las que el cristianismo había conocido su más temprana juventud, grandes sedes patriarcales de la antigua Iglesia, centros intelectuales muy activos, como Edesa, Antioquía y Alejandría, y también metas de peregrinación, como Jerusalén. Se había acabado con la ficción de la equiparación entre imperio y *Ecumene* cristiana, como también con el sueño de un emperador y una Iglesia. Cierto que a este elevado precio se compró una mayor homogeneidad de la Iglesia, ya que

en la medida en que las confesiones pudieron mantenerse separadas unas de otras, aisladas por fronteras geográficas, la zona conquistada coincidía en gran parte con territorios de los monofisitas y nestorianos, mientras que el territorio restante podía considerarse en general como ortodoxo. Por otro lado, el derecho islámico dio lugar a una equiparación de las diferentes confesiones en los territorios ocupados, con lo cual terminó la lucha entre las Iglesias. Los melquitas no se hallaban ya en condiciones de perseguir a los monofisitas. Existía más bien la posibilidad contraria, porque no se podía excluir del todo la conjetura de que los cristianos «imperiales» siguieran poniendo ciertas esperanzas políticas en Bizancio, y también porque en los días de la conquista la resistencia de los monofisitas fue probablemente menor que la de los ortodoxos, aunque no parece fácil aducir gran documentación en este sentido.

En el transcurso del tiempo, según la respectiva situación, los soberanos islámicos utilizarán a los cristianos de sus territorios como factores en su juego político con Bizancio, y no raras veces reconocerán al emperador bizantino como el protector nato de tales cristianos. La Iglesia bizantina sacó partido de ello, pues, dado que los patriarcas melquitas de Siria y Egipto disponían de escasos recursos de autoridad, los patriarcas de Constantinopla, siguiendo el ejemplo de sus emperadores, actuarían también como protectores de estos patriarcados, y desde esta posición derivarían sin reparo derechos papales.

Parte tercera

LA IGLESIA LATINA EN LA TRANSICIÓN A LA ALTA EDAD MEDIA

Sección primera

LA LABOR MISIONERA DE LA IGLESIA LATINA

Por Eugen Ewig
Profesor de la Universidad de Bonn

BIBLIOGRAFÍA

I. *Vida de la Iglesia*

1. *Fuentes*

Handbücher der Patrologie ALTANER-STUIBER[7] y BARDENHEWER t. V; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Lit. des Mittelalters* I (Munich 1911); G. DE GHELLINCK, *La littérature latine au Moyen Âge* I (París 1939); P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions* (París [3]1964); WATTENBACH-LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter,* Cuaderno 1 (Weimar 1952); GEBHART, *Hdb. der deutschen Geschichte,* tomo I, publicado bajo la dir. de H. GRUNDMANN (Stuttgart [9]1970), *mit ergänztem Quellen- und Literaturverzeichnis im Deutschen Taschenbuch Verlag* (Munich 1973); J.F. KENNEY, *The Sources of the Early History of Ireland* I: Ecclesiastical (Nueva York 1929, reimpresa con suplemento en Dublín 1966); K. HUGHES, *Early Christian Ireland: Introduction to the Sources* (Londres 1972); otras fuentes referentes a la historia particular de la Iglesia en los distintos países se hallarán en los diversos capítulos.

2. *Exposiciones generales*

H. v. SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirchen im Frühmittelalter* (Tubinga 1921, reimpresa en Hildesheim 1962); L. DUCHESNE, *L'Église au VI[e] siècle* (París 1925); FLICHE-MARTIN tomos 4 y 5 (París [2]1947-48); DANIEL-ROPS, *L'Église des temps barbares* (París 1950); *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800 = Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* VII (Espoleto 1960); R. LORENTZ, *Das vierte bis sechste Jh.;* G. HAENDLER, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission = Die Kirche in ihrer Geschichte,* parte C 1 y E (Gotinga 1970 y 1961); M. ADRIANI,

L'Europa cristiana. Dal declino della romanità alle soglie dell'anno mille («Storia del Cristianesimo», Roma 1971).

3. *El pontificado*

E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* II (Tubinga 1933); J. HALLER, *Das Papsttum* I (Stuttgart ²1953); F.X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste* II (Munich ²1955); W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (Londres ³1970); P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei Papi del secolo VII* (Milán 1971); L. MAGI, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini, VI-VII sec.* (Roma - Lovaina 1972); O. BERTOLINI, *Roma di fronte al Bisanzio e ai Longobardi* (Roma 1941).

4. *Conversión de los germanos e historia particular de la Iglesia en diversos países*

W. LANGE, *Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte* (Tubinga 1962); K.D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* I-II (Gotinga 1939-42); *La conversione al cristianesimo nell'Europa del Alto Medioevo = Settimane di studio ...* XIV (Espoleto 1967); A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* I (Leipzig 1922, reimpr. en Berlín 1954); E. MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (París 1950); E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique* I (Bruselas ²1945); R. BAUERREIß, *Kirchengeschichte Bayerns* (St. Ottilien ²1958); R. PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz* (Zurich 1964); Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* II: 409-711 (Madrid 1932); A.K. ZIEGLER, *Church and State in Visigothic Spain* (Washington 1930); K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Sueben bis zur Errichtung der katholischen Staatskirche* (Berlín 1967); D. CLAUDE, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich* (Sigmaringa 1971); K. HUGHES, *The Church in Early Irish Society* (Londres 1966); L. HARDINGE, *The Celtic Church in Britain* (Londres 1972); J.T. MCNEILL, *The Celtic Churches. A History, A.D. 200-1200,* Chicago-Londres 1974); H. MAYR-HARTING, *The Comming of Christianity to Anglo-Saxon England* (Londres 1972); C.J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England* (Cambridge 1962).

5. *Monacato*

Il Monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale = Settimane di studio... IV (Espoleto 1957); J. LECLERCQ, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters* (Düsseldorf 1963); G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia* I (Roma 1961); PH. SCHMITZ, *Geschichte des Benediktinerordens* I-II (Einsiedeln 1946-48); F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (s. 4-8; Munich-Viena 1965); J. RYAN, *Early Irish Monasticism* (Dublín 1931).

6. *Espiritualidad*

J. LECLERCQ y otros autores, *La Spiritualité au Moyen Age* (París 1962); J. LECLERCQ, *Aux sources de la spiritualité occidentale* (París 1964); *La Bibbia nell'Alto Medioevo = Settimane di studio* X (Espoleto 1963); F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger* (Praga 1965).

7. *Derecho canónico*

C. DE CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne, 507-814,* 2 t. (Lovaina 1936-58); H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte* I. *Die Katholische Kirche* (Weimar ⁵1972); A.W. ZIEGLER, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart* I. *Geschichte* (Munich 1969); E. LESNE, *La propriété ecclésiastique en France aux époques romaine et mérovingienne* (París 1910); S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città (sec. IV-VI;* Bolonia 1933); G. VISMARA, *Audientia episcopalis* (Milán 1937); F. LOT-R. FAWTIER, *Histoire des institutions françaises au Moyen Age* III. *Institutions ecclésiastiques* (París 1962).

8. *Escritos referentes a tiempos particulares*

Frühmittelalterliche Forschungen (Berlín 1967ss); «Revue d'histoire de l'Église de France» (París 1910ss); «Rivista di storia della Chiesa in Italia» (Roma 1947ss); «Hispania Sacra» (Madrid 1948ss); «Angelo-Saxon England» (Cambridge 1972ss).

II. *Historia profana*

1. *Obras generales*

M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe* (Londres 1956); J.M. WALLACE-HADRILL, *The Barbarian West* (Londres ²1957); *Caratteri del secolo VII in occidente = Settimane di studio* V (Espoleto 1958); R.S. LÓPEZ, *La naissance de l'Europe* (París 1962); *Il passaggio dall'antichità al Medioevo = Settimane di studio* IX (Espoleto 1962); H. DANNENBAUER, *Die Entstehung Europas* II. *Die Anfänge der abendländischen Welt* (Stuttgart

1962); *Propyläen-Weltgeschichte* v. *Islam; Die Entstehung Europas* (Francfort-Viena 1963); K.F. STROHEKER, *Germanentum und Spätantike* (Zürich-Stuttgart 1965); P.E. HÜBINGER, *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter = Wege der Forschung* 201 (Darmstadt 1968); F.G. MAIER, *Die Verwandlung der Mittelmeerwelt = Fischers Weltgeschichte* 9 (Hamburgo 1968); J. DHONDT (dir.), *Das frühe Mittelalter = Fischers Weltgeschichte* 10 (Hamburgo 1968); K. BOSL-A. GIEYSZTOR y otros autores, *Eastern and Western Europe in the Middle Ages* (Londres 1970); R. FOLZ, A. GUILLOU y otros autores, *De l'antiquité au monde médiéval* (París 1972); TH. SCHIEDER (dir.), *Hdb. der Europäischen Geschichte* I. *Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter* (Stuttgart 1975).

2. *Invasión de los bárbaros*

J. FISCHER, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller* (Heidelberg 1948); F. BEHN, *Römertum und Völkerwanderung* (Stuttgart 1963); L. MUSSET, *Les Invasions. Les vagues germaniques: Nouvelle Clio* 12 (París 1965); O. BERTOLINI, *I Germani — Migrazioni e regni nell'Occidente già romano* (Milán 1965); L. SCHMIDT, *Die Ostgermanen* (Munich ²1941, reimpr. 1969); L. SCHMIDT, *Geschichte der Vandalen* (Munich ²1942); C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique* (París 1955); H.-J. DIESNER, *Das Vandalenreich* (Stuttgart 1966); E. PONTIERI, *Le invasioni barbariche e l'Italia del V e VI secolo* (Nápoles 1960); *I Goti in Occidente = Settimane di studio* III (Espoleto 1956); P. SCARDIGLIA, *Die Goten. Sprache und Kultur* (Munich 1973); G. PEPE, *Il medioevo barbarico d'Italia* (Turín 1963); G.P. BOGNETTI, *Italia Longobarda* I-IV (Milán 1966-1968); *Atti del Convegno internazionale sul tema: La civiltà dei Longobardi in Europa* (Roma 1974); O. PERRIN, *Les Burgondes. Leur histoire des origines à la fin du premier Royaume, 534* (Neuenburg 1968); *Études mérovingiennes* (París 1953); J.M. WALLACE-HADRILL, *The Longhaired Kings* (Londres 1962); C. LELONG, *La vie quotidienne en Gaule à l'époque mérovingienne* (París 1963); G. TESSIER, *Le Baptême de Clovis* (París 1964); F. LOT, *Naissance de la France* (París ²1970); G. DUBY y otros autores, *Histoire de la France* I. *Naissance d'une Nation* (París 1970); E. ZÖLLNER, *Geschichte der Franken* (Munich 1970); G. FAIDER-FEYTMANS, *La Belgique à l'époque mérovingienne* (Bruselas 1964); R. MENÉNDEZ-PIDAL (dir.), *Historia de España* III (Madrid 1939, reimpr. 1957); D. CLAUDE, *Geschichte der Westgoten* (Stuttgart 1970); M. DILLON - N.K. CHADWICK, *The Celtic Realms* (Londres 1957); F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England* (Oxford ³1971); J. MORRIS, *The Age of Arthur. A History of the British Iles from 350-650* (Londres 1973).

3. *Cultura y vida del espíritu*

M.L.W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe A. D. 500-900* (Londres ²1957); P. BREZZI, *L'urto delle civiltà nell'alto medioevo* (Roma 1971); P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare. 6e-8e siècle* (París ³1973); E.I. RABY, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages,* 2 t. (Oxford ²1957); J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique,* 2 t. (París 1959); E. SALIN, *La civilisation mérovingienne,* 4 t. (París 1949-59); *La Scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo = Settimane di Studio* XIX (Espoleto 1972); J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval* (París 1973).

4. *Historia del arte*

A. GRABAR - C. NORDENFOLK, *Le haut Moyen-Age du IVe au XIe siècle* (Ginebra 1957); J. HUBERT - J. PORCHER - W.F. VOLLBACH, *L'Europe des Invasions* (París 1967); P. VERZONE, *Werdendes Abendland,* 425-800 = *Kunst der Welt* (Baden-Baden 1967); J. BECKWITH, *Die Kunst des frühen Mittelalters* (Munich 1967); J. PIJOAN, *Arte bárbaro y prerrománico,* t. 8 = *Summa artis,* Espasa, Madrid.

5. *Economía e historia social*

R. DOEHARD, *Le Haut Moyen-Age occidental. Économies et sociétés: Nouvelle Clio* 14 (París 1971); A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl d. Gr.,* 2 tomos (Viena ²1923-24); S. DILL, *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age* (Londres 1926, reimpr. 1967); E. ENNEN, *Frühgeschichte der europäischen Stadt* (Bonn 1953); J.P. BODMER, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt* (Zurich 1957); R. LATOUCHE, *Les Origines de l'Économie occidentale* (París ²1970); *Moneta e Scambi nell'Alto Medioevo = Settimane di studio* VIII (Espoleto 1961); R. FOSSIER, *Histoire sociale de l'Occident médiéval* (París 1970); F. FOURQUIN, *Histoire économique de l'Occident médiéval* (París ²1971); C.M. CIPOLLA, *The Fontana Economic History* I. *The Middle Ages* (Londres 1972); C. VERLINDEN, *L'Esclavage dans l'Europe médiévale* I (Brujas 1955).

XXXIII. Los comienzos del cristianismo en Irlanda y Escocia

FUENTES: *Libri s. Patricii*, ed. por N.J.D. White *(minor edition*, Londres 1918); *Libri epistolarum s. Patricii episcopi*, ed. por L. Bieler; L. Bieler, *The Works of St. Patrik* (Londres 1953; trad. inglesa con comentario); *liber Ardmachanus: The Book of Armagh*, ed. por J. Gwynn (Dublín 1913); *The Tripartite Life of St. Patrik. Rer. Brit. medii aevi scriptores* 89, 2 tomos, ed. por Whitley Stokes (Londres 1887); *Vitae sanctorum Hiberniae*, ed. por C. Plummer (Oxford 1910); *Adamnani Vita Columbae*, ed. por I.T. Towler (Oxford 1920); *Adomnan's Life of Columba*, ed. por A.O. y M.O. Anderson (Londres 1961); G.S.M. Walker, *S. Columbani opera* (Dublín 1957); *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland*, ed. por A.W. Haddan y W. Stubbs I (Oxford 1869). Para otras fuentes (anales, vidas, inscripciones, etc.) cf. J.F. Kenney, *Sources for the Early History of Ireland* I (Nueva York 1929); bibliografía en R.P.C. Hanson, *Saint Patrik* (Oxford 1968). K. Hughes, *Early Christian Ireland. Introduction to the Sources: The Sources of History. Studies in the Uses of Historical Evidence*, ed. por G.R. Elton, 1972.

BIBLIOGRAFÍA: Historia profana: E. Curtis, *A History of Ireland* (Londres [6]1952); T.F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology* (Dublín 1946); D.A. Binchy, *The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara:* «Eriu» 18 (1958) 113-138; J.V. Kelleher, *Early Irish History and Pseudo-History:* «Studia Hibernica» 3 (1963) 113-127; N. Chadwick, *Celtic Britain* (Londres 1963); H.M. Chadwick, *Early Scotland* (Cambridge 1949). Para bibliografía más amplia, R.P.C. Hanson, o.c.

Misiones: L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands* (Londres 1932); W.A. Phillips, *History of the Church of Ireland* I (Oxford 1933); K. Hughes, *The Church in Early Irish Society* (Londres 1966); W. Delius, *Gesch. der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jh.* (Munich-Basilea 1954); H. Williams, *Christianity in Early Britain* (Oxford 1912); J. Bulloch, *The Life of the Celtic Church* (Edimburgo 1963); N. Chadwick, *Studies in the Early British Church* (Cambridge 1958); id., *The Age of Saints in the Early Celtic Church* (Oxford 1961); J. Mac Queen, *St. Nynia* (Edimburgo 1961); W.D. Simpson, *St. Ninian and the Origin of the Christian Church in Scotland* (Edimburgo 1940); L. Bieler, *The Life and Legend of St. Patrik* (Dublín 1949); id., *La conversione al cristianesimo dei Celti insulari e le sue ripercussioni nel continente: Settimane di studio...* XIV. *La conversione al cristianesimo...* (Espoleto 1967) 559-580; J. Carney, *The Problem of St. Patrick* (Dublín 1961); R.P.C. Hanson, *St. Patrick a British Missionary Bishop* (Nottingham 1965); id., *St. Patrick* (Oxford 1968); J. Ryan, *The Early Irish Church and the See of St. Peter: Settimane di studio...* VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale...* II (Espoleto 1960) 549-574. id., *Irish Monasticism* (Dublín 1931); J.A. Duke, *The Columban Church* (Edimburgo 1932); M.M. Dubois, *St. Colomban* (París 1950); *Mélanges colombaniens* (París 1950); G. Schreiber, *Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum* (Colonia-Opladen 1956).

Cultura y educación: Chr. Mohrmann, *The Latin of St. Patrick* (Dublín 1961); K. Meyer, *Learning in Ireland in the Fifth Century* (Dublín 1913); A. Lorcin, *La vie scolaire dans les monastères d'Irlande aux 5[e]-7[e] siècles:* «Le Moyen Age Latin» 1 (1945) 221-236; B. Bischoff, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente: Settimane di studio...* IV. *Il monachesimo nell' alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Espoleto 1957) 121-138.

A mediados del siglo V resuenan nuevos acentos en el antiguo canto de alabanza de la ciudad de Roma. *Ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia latius praesideres religione divina quam dominatione terrena*, dice san León Magno (440-461) en su sermón de la fiesta de los príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo [1]. Cuando los emperadores trasladaron su corte de Milán a Ravena, Roma se convirtió en la ciudad de los apóstoles. Cuando el imperio vacilaba en sus mismos fundamentos, Roma llevó el Evangelio a los bárbaros más allá de la *Ecumene* grecorromana. Entonces surgió una nueva *Ecumene* occidental, sobre la base de la fe cristiana y de la cultura latina. Ésta fue, según el gran papa, la misión del imperio en la teología de la historia: *Ut autem inenarrabilis gratiae (incarnationis) per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit; cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina et contigua esset universitas. Dispositio namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna confoederarentur imperio, ut cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis* [1].

Como la Iglesia de Oriente se adelantó en el tiempo a la de Occidente, no tiene nada de extraño que fuera la primera que

1. «Para que tú, gente santa, pueblo elegido, ciudad sacerdotal y regia, extendieras tu primacía por la religión divina en más amplios espacios que por la dominación terrena. Mas para que el efecto de esta gracia inefable (de la encarnación) pudiera extenderse por el mundo entero, preparó la providencia divina el imperio romano, el cual se extendió hasta tales límites, que en todas partes vino a ser el vecino más próximo de todos los pueblos. En efecto, tal disposición divina respondía de la mejor manera a la obra de la redención, de modo que con la unión de muchos reinos en *un* imperio se hiciera pronto accesible la predicación general a los pueblos que estaban bajo el régimen de una sola ciudad»: *Sermo* 82 (80): PL 54, 423.

irradió en el mundo de los bárbaros. Por lo demás, la misión de los celtas de Occidente ofrece una auténtica analogía con la misión de los godos de Oriente. Como en Oriente los prisioneros de guerra capadocios, también en Hesperia fueron los prisioneros de guerra británicos los primeros mensajeros del Evangelio que echó raíces en Irlanda en el siglo v. Próspero Tiro de Aquitania, amigo de san León Magno, anotaba en su «Crónica» acerca del año 431: *Ad Scottos in Christum credentes ordinatus a papa Caelestino Palladius primus episcopus mittitur*[2]. «Escoceses» era el antiguo nombre de los irlandeses. La noticia presupone la existencia de grupos cristianos escotoirlandeses que estaban todavía sin obispo.

El primer obispo de los irlandeses, Paladio, aparece ya como diácono en 429: *ad insinuationem Palladii diaconi papa Caelestinus Germanum Autisidorensem episcopum vice sua mittit et deturbatis haereticis Britannos ad catholicam fidem dirigit*[2]. Seguramente habría alguna conexión entre el envío del obispo Germán de Auxerre a Inglaterra y el de Paladio a Irlanda. La misión de Germán tenía por objeto combatir el pelagianismo, que gozaba de numerosos adeptos en Inglaterra y desde allí pudo haber influido también en los pequeños grupos de cristianos irlandeses. Así, en el encargo dado a Paladio pudo estar implicada también la solicitud por la ortodoxia de los cristianos irlandeses.

Sin embargo, no fue Paladio, sino Patricio quien pasó a la historia como el apóstol de la Isla Verde. Magonus Sucatus Patricius — como parece haber rezado el nombre completo de san Patricio — narra personalmente su juventud en la *Confessio* compuesta por él casi con seguridad hacia el final de su vida. Procedía de una familia curial britano-romana, que poseía una *villula* en el *vicus Bannavemtabernae*, localidad que todavía no se ha logrado identificar[3]. Aunque su padre Calpornio era decurión y diácono, y su abuelo Potito había sido sacerdote, la atmósfera religiosa de la casa paterna no parece haber sido excepcional. Cuando Patricio tenía 16 años fue hecho cautivo por piratas escotoirlandeses, que

2 «El papa Celestino consagra a Paladio como primer obispo y lo envía a los fieles escoceses (irlandeses) (431). Por insinuación del diácono Paladio envía el papa Celestino a Germán de Auxerre en su nombre, y, después de expulsar a los herejes, reconduce a los britanos al catolicismo (429)»: MGAuctant. IX 472ss.

3. Análisis de las identificaciones propuestas, en R.P.C. HANSON, *St. Patrick* 113-116. Hanson piensa en un lugar en Somerset, Dorset o Devon.

lo vendieron como esclavo en Irlanda (sin duda en Tirawley, Connacht). Aquí se encontró con Dios. Al cabo de 6 años logró escapar y volver a la casa paterna. En una visión se sintió llamado a predicar la buena nueva a los irlandeses. Así, volvió finalmente a Irlanda como obispo misionero.

La *Confessio* no contiene, por desgracia, puntos fijos de referencia cronológica. Posteriores anales irlandeses, cuyo origen y valor de testimonio han sido muy controvertidos en nuestros días, designan unánimemente como año de su llegada el 432 y fijan su muerte en 461 o 491-492. El problema se complica todavía más por la circunstancia de que en estas fuentes se habla de dos Patricios, con dos fechas de muerte diferentes. Debe, con todo, retenerse como dato seguro que sólo hubo un Patricio, nacido probablemente hacia 390, enviado como obispo a Irlanda hacia 432 o poco después y muerto hacia 460[4].

El período más obscuro de la vida de san Patricio es el que transcurre entre su fuga de la prisión irlandesa y su regreso a Irlanda en calidad de obispo. Según los *Dicta Patricii*, también controvertidos, viajó *per Gallias ad Italiam* y visitó también las islas, *quae sunt in mari Terreno* (Tirreno). Los biógrafos de Patricio de fines del siglo VII y del siglo VIII ponen al santo en conexión con el obispo Germán de Auxerre y también con Paladio, que tras breve e infructuosa actividad habría muerto en su viaje de regreso a la patria. Esto equivale a confesar, implícita o explícitamente, que también Patricio procedía de la escuela de Germán y había sido el sucesor de Paladio. En cambio, Hanson ha formulado recientemente la idea de que Patricio permaneció todo el tiempo en Inglaterra, donde habría sido monje y enviado por la Iglesia inglesa como obispo misionero a los irlandeses. Según él, la obra misionera de Patricio se explicaría también de hecho desde presupuestos británicos, puesto que tiene un paralelo en la actividad del obispo de los britanos, Ninian, que en el siglo v fundó la diócesis de Candida Casa (Whithorn, Galloway) fuera de los límites de la Britania romana y actuó entre los pictos del sur[5]. Sin embargo, no es razonable descartar en bloque las fuentes de los

4. Así R.P.C. HANSON, loc. cit. 188.

5. R.P.C. HANSON, loc. cit. 56-63 (prolija discusión de la bibliografía sobre el tema) y 146ss.

siglos VII y VIII para la historia del apóstol de los irlandeses sin buscar una explicación convincente del origen de sus testimonios [6]. En este estado de cosas hay que retener que Patricio, antes de ser elevado al episcopado, recorrió las Galias e Italia y conoció el monaquismo mediterráneo provenzal; es más dudoso, en cambio, que fuera enviado por Germán de Auxerre.

El recuerdo de la actividad, quizá sólo pasajera, de Paladio no tardó en esfumarse en Irlanda. Una noticia sobre tres iglesias fundadas por él permite concluir que Paladio actuó preferentemente en el sur de Irlanda y estableció su sede principal quizá en Cellfine (condado de Wicklow, Leinster) [7]. Patricio en cambio parece haber desplegado su actividad en el norte de Irlanda, a partir de Armagh. Los obispos Auxilio, Secundino e Isernino, mencionados en la primitiva tradición irlandesa, podrían haber llegado a Irlanda como acompañantes de Paladio [8]. Pero pudieron haber estado también en relación con san Patricio [9]; entre Cellfine y Armagh parece haber habido relaciones cultuales [10].

6. La idea de que la asociación entre Patricio y Germán se basa en alguna tradición oral «en forma de relatos folklóricos que relacionan a Patricio con alguna gran personalidad que dejó cierta impresión en la mente del pueblo: Amator, o Germán, o el papa Celestino o Loeghaire» (R.P.C. HANSON, loc. cit, 94), no ofrece una explicación satisfactoria. Más bien se podría pensar en una fusión de la tradición de Paladio y de la de Patricio, como parece darse en las indicaciones sobre los dos Patricios. Pero tampoco con esto quedarían explicadas las indicaciones sobre los viajes de Patricio a las Galias, a Italia y a las islas del mar Tirreno. Estas indicaciones casan bien con el siglo V, pero ya no con el siglo VII, pues en el siglo VII se había estumado ya incluso el renombre de Lerins. Por lo demás, no se puede trazar una neta línea divisoria entre la Iglesia britana y la gala. También la actividad de Ninian tiene presupuestos galorromanos, concretamente en la obra de Martín de Tours y en la del metropolita Victricio de Ruán, como lo ha expuesto el mismo Hanson.

7. L. BIELER, Conversione 565.

8. R.P.C. HANSON, *St. Patrick* 196.

9. La idea de Hanson de que después de la muerte de Paladio fue Patricio el único obispo misionero que actuó en Irlanda, se basa en un problemático *argumentum a silentio* de la *Confessio*. Contra esto se pronuncian los cánones que se refieren a los nombres de Patricio, Auxilio e Isernino, que seguramente deben remontarse al siglo VI (HUGHES, loc. cit. 49).

10. La iglesia de Armagh poseía en el siglo VIII reliquias de los príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo, como también de los protomártires Esteban y Lorenzo. Estas reliquias llevan impronta romana. Bieler propende a identificarlas con las reliquias que Paladio había recibido del papa Celestino y conjetura que fueron trasladadas de Cellfine a Armagh (L. BIELER, *Conversione* 565 570ss). Con esto habría un indicio de que Patricio habría sucedido en toda regla a Paladio. Un testimonio importante del encargo romano de misión entre los irlandeses es también la carta del abad Columbano al papa Bonifacio IV, de 612-615 (*Ep. Columbani*, n. 5; MGEp III 170ss). Si este encargo ha de referirse sólo a Paladio, el recuerdo de Paladio a comienzos del siglo VII en la Iglesia irlandesa debió ser todavía más vivo que en épocas posteriores.

Los más antiguos grupos cristianos de Irlanda, al igual que los primeros cristianos entre los godos, parecen haber pertenecido a las clases inferiores [11]. Patricio se dirigió a todos los estratos del pueblo, pero, naturalmente, también trató de granjearse la tolerancia o el apoyo de los grupos dominantes, a los que ganó con regalos. La misión de los irlandeses, lo mismo que la misión de los godos, debió arrancar de la estructura sociopolítica del pueblo que se trataba de convertir, estructura que se distinguía notablemente de la del imperio. En Irlanda había una multitud de pequeños reinos tribales *(tuathas)*, que estaban agrupados en cinco territorios (Connacht, Ulster, Meath, Leinster, Munster). En el siglo V no existía todavía una monarquía central superior [12]. Los *tuathas* formaban la base para la organización en diócesis, tranferida del continente a la Isla Verde. Armagh estaba situada en la proximidad de Emain Maechae, sede del rey de los *ulaid* en el Ulster, con los que Patricio parece haber establecido pronto relaciones bastante estrechas. Las diócesis irlandesas del siglo V y de comienzos del VI no tienen aún claras diferencias respecto de las del continente. Sólo en el siglo VI se destacó cada vez más marcadamente el elemento monástico en los centros eclesiásticos, mientras que al mismo tiempo influyó en la constitución eclesiástica la idea aristocrática de las estirpes.

La aludida transformación de la constitución eclesiástica se hizo notar también entre los celtas de Britania, donde se halló en estrecha conexión con la desromanización de los britanos. Este proceso de desromanización de Britania no se basó en un repudio revolucionario de Roma.. Fue consecuencia de la pérdida de los territorios más romanizados, que pasaron a manos de los invasores anglos y sajones, así como del aislamiento de la región con respecto al continente, de resultas de la invasión de los bárbaros. Las estructuras romanas siguieron actuando todavía durante algún tiempo (período subromano), aun después del abandono efectivo de la isla por el gobierno imperial central hacia 408-410. El giro decisivo tuvo lugar hacia 457 [13]. Las grandes ciudades de Londres

11. L. BIELER, *Conversione* 562[8].

12. R.P.C. HANSON, *St. Patrick* 225ss (apéndice II).

13. Un indicio importante para esta datación resulta del cómputo pascual de los antiguos celtas, que respondía al anterior ciclo pascual de Occidente modificado en 342. Como lo ha mostrado HANSON (*St. Patrick* 67ss), todavía eran conocidas por los celtas

y York, atestiguadas ya en 314 como sedes episcopales, cayeron en manos de los invasores germanos, y los fundamentos de la Britania romana comenzaron a tambalearse. El latín, que hasta entonces había sido todavía la lengua de conversación de la población ciudadana, quedó restrigido al sector eclesiástico. Las *civitates* se transformaron en reinos tribales, que ya no se distinguían mucho de los de los irlandeses y pictos. En esta crisis la población británica se aferró con más fuerza a la religión cristiana, que para Patricio había sido ya *signum* de la *romanitas*[14] y ahora se fusionaba con la naciente cultura céltica. Esta fusión se llevó a cabo bajo el signo del monaquismo, que tanto atraía las simpatías de los independientes celtas. No nos es posible conocer los detalles de este proceso. En el siglo VIII Illtud, abad de la isla monástica de Calday (Ynys Pyr) en la costa sur de Gales, era celebrado ya como *magister britannorum*. Fue el maestro de la generación siguiente (segundo tercio del siglo VI), de la que hay que citar principalmente a David de Menevia — St. David's (Gales) —, Sansón de Dol (Bretaña) y Gildas. Aquí se insinuó ya la evolución, en la que los monasterios se convirtieron en los centros principales de la vida eclesiástica. St. David's fue, como otras fundaciones análogas, al mismo tiempo monasterio y catedral bajo la dirección de un obispo abad.

La transformación monástica de la isla irlandesa tuvo lugar según una tradición, que hoy es discutida, bajo el influjo de la cultura monástica britana, y hasta bajo el directo influjo de hombres como David y Gildas. En todo caso fue obra de los grandes abades del siglo VI, de los santos de segundo y tercer grado (tras el primero de los misioneros), entre los cuales mencionaremos aquí a Finiano, Comgall, Brendan, Columcille (Columba el Viejo). La serie de los grandes conventos se inicia en 540 con Clonard en Meath, fundación del obispo-abad Finiano, que fue seguida de otras abadías, como Bangor (Ulster), Clonmacnoise (Connacht), Clonfert, Lismore (Munster), Moville y Kildare (Leinster). Los príncipes y reyes irlandeses apoyaron estas instituciones, en las

las instrucciones de León Magno de 454 basadas en este ciclo, pero ya no el ciclo de Victorio, recibido en Roma en 457.

14. R.H. HODGKIN, *A History of the Anglo-Saxons* I, ³1952, p. 65; R.P.C. HANSON, *St. Patrick* 185ss.

que las más de las veces quedaba reservada la dignidad abacial a la estirpe del fundador. Las abadías fueron centros de agrupaciones pastorales propias *(parochiae)*, que se reunían en torno a la casa madre y a sus filiales, pero que desbordaban el marco territorial y se extendían más allá de las antiguas diócesis circunscritas a los pequeños reinos.

Algunos antiguos obispados, entre ellos Armagh, «se reorganizaron sobre base monástica» (Bieler), es decir, bajo la dirección de obispos abades; otros fueron absorbidos por los monasterios y distritos monásticos. Hubo numerosas abadías, entre ellas la de Columba el Viejo, cuyos abades no recibían personalmente la consagración episcopal, sino que hacían que fuese conferida a uno de sus monjes. En tal caso no era el obispo, sino el abad, el encargado de regir la grey eclesiástica. En estas *parochiae* monásticas no coincidían la jurisdicción y la potestad de consagración *(ordo)*, lo cual contradecía el orden habitual y, visto desde el punto de vista del continente, no dejaba de ser una anomalía. Otras anomalías se explican en parte por la conservación de usanzas más antiguas — así, por ejemplo, el cómputo pascual de los celtas, que discrepaba de la práctica de la tierra firme — y sin duda también en parte por la adopción de usanzas populares, por ejemplo la tonsura irlandesa que se extendía de oreja a oreja.

Las reglas de los padres del monacato irlandés se basaban en la tradición del monaquismo que se remontaba hasta Juan Casiano. La instrucción asceticomoral ocupaba en ellos gran espacio. Por lo demás, la práctica de la penitencia se basaba en los usos del monaquismo oriental y provenzal. En el ámbito cultual muestran los irlandeses una marcada predilección por las letanías y oraciones apotropeicas *(loricae)*. El culto de Todos los Santos tuvo una de sus raíces en Irlanda[15].

La instrucción en los monasterios irlandeses servía en primera línea a la *lectio divina:* La lectura de los clásicos paganos parece haber sido poco cultivada hasta fines del siglo VIII. En cambio, los irlandeses de los siglos VII y VIII eran maestros en las disciplinas de la exégesis, de la gramática y del *computus*[16]. No obstante la interna orientación monástica a la vida ascética religiosa, los mo-

15. L. BIELER, *Conversione* 557.

16. B. BISCHOFF, *Monachesimo irlandese*, passim.

nasterios irlandeses no eran sólo centros religiosos, sino también intelectuales, manufactureros y económicos. Sus escuelas estaban abiertas a los niños y jóvenes seglares, los cuales, caso que los padres no manifestaran otro deseo, participaban en la vida monástica [17]. De aquí resultaron con frecuencia relaciones duraderas entre monasterios y seglares, que a su vez aprovecharon para los quehaceres pastorales de los monjes. Así los irlandeses configuraron la vida espiritual de los seglares mediante la introducción de la confesión auricular y un sistema penitencial en gradación, que de la práctica monástica fueron trasladados a la pastoral en general [18].

Finalmente, no hay que olvidar los deberes de caridad de los monjes. Del grupo de personas que se reunían en torno a un monasterio formaban parte también un pequeño número de indigentes, a los que había que atender. Mirado en conjunto, podemos decir que los grandes monasterios irlandeses eran comparables con las pequeñas ciudades de la temprana edad media. Las excavaciones han mostrado también que estaban fortificados con murallas de piedra.

Los irlandeses, que hasta mediados del siglo VI habían aprendido de los britanos, en la segunda mitad del siglo dejaron atrás a sus maestros. Las más destacadas personalidades entre los antiguos abades irlandeses fueron Columba el Viejo y el Joven. Columcille (paloma de la iglesia) o Columba el Viejo (521-597) procedía de la casa real de O'Neill de Connacht y fue apóstol de los pictos en la actual Escocia (Caledonia). Ingresó en el monasterio de Clonard y luego fundó el monasterio de Derry en el Ulster. Después de la batalla de Culdranna (hacia 561), en la que Columba habría tenido parte de culpa por una disputa en torno a un manuscrito de la Biblia, se dice que éste se comprometió a ganar tantos hombres para Cristo, como habían caído allí en el campo de batalla. Así se dirigió a la misión de los pictos, que ya hacia el 400 había sido iniciada por el britano Ninian, pero no se había extendido más al sur de estos territorios. En Caledonia, hacia fines del siglo V, algunos príncipes escoto-irlandeses habían

17. A. LORCIN, *Vie scolaire*, passim.

18. B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau 1930.

fundado el pequeño reino de Dalriada o Argyle (Gael oriental). No lejos de Dalriada, un príncipe picto hizo donación a Columba en el 563 de la isla de Iona, en la que el abad irlandés fundó un gran monasterio. Desde Iona fueron ganados para la Iglesia los pictos y los «escoceses» de Caledonia. A la muerte de Columba el año 597 estaba consumada la obra. Iona fue la metrópoli eclesiástica de las zonas que se iban ganando, aunque sus abades no recibían la consagración episcopal.

Columba el Joven o Columbano (530/540-615) no tenía parentesco con su viejo tocayo. Procedía del Leinster, profesó como monje en la abadía de Bangor (Ulster) en St. Comgalls y en el 592 partió con 12 compañeros a las Galias. Inauguró la serie de los peregrinos escoto-irlandeses a la tierra firme, y con sus fundaciones de Luxeuil y Bobbio pertenece tanto a la historia franca y longobarda como a la irlandesa.

XXXIV. CONVERSIÓN DE LOS FRANCOS Y DE LOS BORGOÑONES ORIGEN Y ESTRUCTURACIÓN DE LA IGLESIA NACIONAL MEROVINGIA

FUENTES: MG *Scriptores. Auctores antiquissimi* IV (Venancio Fortunato) y VI, 2 (Avito de Vienne); *Scriptores rerum Merovingicarum* I-VII (crónicas y biografías de tiempos merovingios, entre ellas la de Gregorio de Tours). — MG *Leges. Leges nationum germanicarum (Lex Salica, Ribuaria, Alamannorum, Baiuvariorum); Capitularia regum Francorum* I; *Concilia* I (sínodo del reino merovingio). Sobre derecho: K.A. ECKHARDT, *Germanenrechte resp. Germanenrechte*, nueva serie. — MG *Diplomata imperii* I, ed. por PERTZ (origen de los reyes merovingios y de los mayordomos carolingios). LAUER-SAMARAN, *Diplômes originaux des Mérovingiens* (París 1908); BRÉQUIGNY-PARDESSUS, *Diplomata, chartae, leges... ad res franco-gallicas spectantia* I y II (París 1843-49; reimpresión: Aalen 1969). MG *Epistolae* I y II (registro de Gregorio Magno), III (colección de cartas y cartas de época merovingia; entre ellas las de Columbano).

Introducciones a las fuentes: A. MOLINIER, *Les sources de l'histoire de France* I (París 1901); WATTENBACH-LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger* I (Weimar 1952) y también el suplemento: R. BUCHNER, *Die Rechtsquellen* (Weimar 1953).

Historia de los francos: E. ZÖLLNER, *Gesch. der Franken bis zur Mitte des 6. Jh.* (Munich 1970); F. LOT, *Naissance de la France* (París ²1970); F. STEINBACH, *Das Frankenreich: Handb. der dt. Gesch.* 1², ed. por O. BRANT - A.O. MEYER - L. JUST, (s.a.); H. LOEWE, *Deutschland im fränkischen Reich:* B. GEBHARDT, *Hdb. d. dt. Gesch. I*⁸, ed. por H.

GRUNDMANN (1954); G. TESSIER, *Le baptême de Clovis* (París 1964); A. LIPPOLD, *Chlodovechus:* RE Suppl. (1974), 139-174.

Estructura del reino franco: E. EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche* 511-613: AAMz 1952 n.9; id., *Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh.:* «Trierer Zschr.» 22 (1954) 85-144; id., *Descriptio Franciae: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben* I, ed. por W. BRAUNFELS - H. BEUMANN (Düsseldorf 1965) 143-177.

Derecho: F. BEYERLE, *Die Lex Ribuaria:* ZSavRGgerm. 48 (1928) 348ss; id., *Das Gesetzbuch Ribuariens:* ibid. 55 (1935) 10ss; id. en la introducción a MG *Leges* I, 3, 2; K.A. ECKHARDT, *Les Ribuaria* I (Gotinga 1959); F. BEYERLE, *Die süddeutschen Leges und die merowingische Gesetzgebung:* ZSavRGgerm. 49 (1929) 264-432; id., *Die beiden süddeutschen Stammesrechte:* ibid. 73 (1956) 24-140; K.A. ECKHARDT, *Leges Alamannorum:* «Germanenrechte», nueva serie (Gotinga 1958).

Historia de la Iglesia y de las misiones en el reino franco: A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* I (reimpresión: Berlín ^{8}1954); K.D. SCHMID, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* II: *Die katholische Mission bei den Westgermanen* (Gotinga s.f. [1942]) 1-105 *(Franken)* 173-192 *(Alemannen);* HOOPS, *Reallexikon der germ. Altertumskunde* II^{2} (1974), *Bekehrung und Bekehrungsgeschichte,* 177 (O. GSCHWANTLER, *Burgunden)* y 180-188 (K. SCHÄFERDIEK, *Deutschland und Nachbarländer);* E. EWIG, *Die christliche Mission bei den Franken und im Merowingerreich:* «Misc. Hist. Eccl.» 3 (1970) 24-52; G. TESSIER, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs: Settimane di studio...* XIV. *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (Espoleto 1967) 149-189; E. MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (París 1950); H. BÜTTNER, *Die Franken und die Ausbreitung des Christentums bis zu den Tagen des Bonifatius:* «Hess. Jb. für Landesgesch.» 1 (1951) 8-24; id., *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches bis zum Tode Karls des Großen: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben I,* publ. por W. BRAUNFELS-H. BEUMANN (Düsseldorf 1965) 454-487; E. DE MOREAU, *Histoire de l'église en Belgique* I (Bruselas ^{2}1945); R. BAUERREIß, *Kirchengeschichte Bayerns* I (St. Ottilien ^{2}1958); K. TÜCHLE, *Kirchengeschichte Schwabens* I (Stuttgart 1950); P. PAULSEN, *Die Anfänge des Christentums bei den Alemannen:* «Zschr. für württ. Landesgesch.» 15 (1956) 1-24; H. BÜTTNER - I. MÜLLER, *Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum* (Einsiedeln 1957); W. NEUß - F.W. OEDIGER, *Gesch. des Erzbistums Köln* I (Colonia 1964); H. PATZE - W. SCHLESINGER, *Geschichte Thuringens* I (Colonia-Graz 1968); bibliografía especializada en F. DELBONO, *La letteratura catechetica di lingua tedesca: Settimane di studio...* XIV. *La conversione al cristianesimo...* (Espoleto 1967) 697ss.

Universalidad de la misión: W.H. FRITZE, *Universalis gentium confessio:* «Frühma. Studien» 13 (1969) 78-130.

Misión y monacato: F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (Munich-Viena 1965).

Derecho eclesiástico y estructuras: K. VOIGT, *Staat und Kirche von Constantin d. Gr. bis zur Karolingerzeit* (Stuttgart 1936); CARLO DE CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne: Univ. de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie,* 2.ª serie, fascículo 38 (Lovaina-París 1936); H. BARION, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters:* KStuT 5/6 (Bonn-Colonia 1931; reimpresión: Amsterdam 1963); E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique,* 6 tomos in 8 partes (Lilla 1910-/43).

Educación: H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1949); R. RICHÉ, *L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne au 7^{e} siècle: Settimane di studio...* V. *Caratteri del seculo VII in Occidente* II (Espoleto 1958) 873-888; id., *Éducation et culture dans l'Occident barbare aux 6^{e}-8^{e} siècles* (París 1962); J. BOWEN, *Historia de la educación occidental,* I. *El mundo antiguo,* Herder, Barcelona 1976.

La conversión de los irlandeses y de los pictos no tuvo paralelo en el continente en los siglos V y VI. En efecto, la conversión de los germanos no fue en este tiempo más allá de los límites del imperio, sino que sólo comprendía a los pueblos que habían penetrado en su territorio. Así aparece como un acontecimiento parcial sin duda de especial importancia en el proceso general de la asimilación germanorromana en el territorio del imperio romano. Las clases dirigentes —sobre todo los dignatarios germánicos del imperio, luego los reyes y sus magnates— marcharon a la cabeza de este movimiento. La antigua fe pagana mostraba poca fuerza de resistencia y sólo pudo mantenerse en regiones apartadas. Observamos, sin embargo, que el prestigio gótico compitió durante algún tiempo con el romano en el mundo bárbaro. Como ya se ha referido anteriormente, los godos lograron a mediados del siglo V atraer a su confesión arriana a los borgoñones y a los suevos españoles que habían pasado ya al catolicismo. Esta observación subraya el giro histórico que originó Clodoveo en la historia de Occidente.

La tierra en que se encontraron los germanos paganos y el cristianismo católico fueron las Galias, y el exponente de la misión de los germanos en los siglos V y VI fue preferentemente el episcopado galo, en el que no se había extinguido el espíritu de los grandes obispos Martín de Tours, Germán de Auxerre y Lupo de Troyes. Ya en 428-429 los borgoñones del Rin pidieron el bautismo a un obispo de las Galias. Escasamente veinte años después Severo de Tréveris habría predicado el Evangelio a pueblos

desconocidos de la Germania prima. Clodoveo estuvo desde comienzos de su reinado en relaciones con Remigio de Reims, cuyo nombre quedó ligado para siempre al suyo por haberle administrado el bautismo.

Las fuentes de la época arrojan poca luz sobre el origen del reino merovingio y la conversión de Clodoveo [1]. Gregorio de Tours, historiador de los francos, pertenecía a la generación de los nietos de Clodoveo. Sin embargo, parece que en los rasgos fundamentales es acertada su exposición del tiempo de Clodoveo. Desde la muerte de Aecio (454), la Galia septentrional había seguido en gran parte sus propios caminos, y hacía ya largo tiempo que se había preparado la simbiosis entre francos y galos septentrionales. En cambio, los francos tenían poco contacto con el mundo gótico arriano de los germanos del Mediterráneo y del Danubio. Sólo después de la consolidación del reino de Clodoveo entre el Mosa y el Loira aparecieron los godos en la corte de Soissons: Teodorico el Grande trató de integrar a los francos en su sistema político y en 494 casó con la hermana de Clodoveo, Audofleda.

Clodoveo se halló desde entonces entre dos alternativas. Para él eran difíciles de separar la política y la religión. El enlace con Teodorico significaba para él la acogida en el círculo de los grandes reyes germánicos a costa del reconocimiento del *status quo*, que confería una posición de primera fila a los dos pueblos godos. Una opción política a favor del sistema de Teodorico sugería la decisión religiosa por el arrianismo, por la que Teodorico hizo propaganda con algún resultado. La hermana de Clodoveo, Lantequilda, pasó a la «religión goda»; el hijo mayor de Clodoveo recibió quizá entonces el nombre de Teodorico, por deferencia al homónimo gran rey de los ostrogodos. Pero el rey de los francos no se comprometió: casó con una princesa católica de la casa real de los borgoñones, pero se mantuvo pagano. Poco después debió de tomar su decisión política contra los godos: en 496 emprendió la lucha contra Alarico, rey de los visigodos.

1. Hay un estudio básico: W. VON DEN STEINEN, *Chlodwigs Übergang zum Christentum*, MIÖG 12 (1932-33) 417-501. La nueva cronología del reinado de Clodoveo sostenida por A. VAN DE VIJVER en diferentes artículos («Revue belge de phil. et d'hist.» 15 [1936] 859-914, 17 [1938] 63-69 793-813; MA 53 [1947] 177-196) no la creo aceptable. También TESSIER sigue en lo esencial a STEINEN, aunque opina que en la cuestión de la conversión de Clodoveo no se va más allá de un grado mayor o menor de probabilidad. Desacertado, ROLF WEISS, *Chlodwigs Taufe: Reims 508* (Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Hist. Seminar der Univ. Zürich, n.º 29 [1971]). Últimamente LIPPOLD y SCHÄFERDIEK, loc. cit. Cf. también K. SCHÄFERDIEK, *Ein neues Bild der Geschichte Chlodwigs?*, ZKG 84 (1973) 270-277.

Con esto se había preparado a la vez una decisión en favor del catolicismo. Por deseo de la reina Clotilde, los dos primeros hijos de ésta, Ingomiro y Clodomiro, fueron bautizados en la religión católica. Sin embargo, la suerte no estaba echada todavía. El relato de Gregorio de Tours da a entender que el *tremendum* religioso no era en modo alguno extraño a Clodoveo. La muerte del primer hijo de Clotilde inmediatamente después del bautismo preocupó seriamente al rey. *Si in nomine deorum meorum puer fuisset decatus, vixisset utique* [2]. Una enfermedad de Clodomiro después del bautismo suscitó graves dudas sobre el Dios de los cristianos: *Non potest aliud, nisi et de hoc sicut et de fratre eius contingat, ut baptizatus in nomine Christi vestri protinus moriatur* [3]. Clodomiro sanó. Con ello resultaba problemática la claridad inequívoca del signo contra Cristo, pero faltaba todavía un signo positivo en favor de Cristo.

Clodoveo recibió el signo en la batalla contra los alamanes. Todavía durante la guerra con los visigodos se produjo en 497, en circunstancias desconocidas, una batalla entre francos y alamanes. En el combate llevaban los francos la peor parte. Entonces invocó el rey Clodoveo al Dios de los cristianos: *Jesu Christi, quem Chrotchildis praedicat esse filium Dei vivi, ... tuae opis gloriam devotus efflagito, ut, si mihi victuriam super hos hostes indulseris... credam tibi et in nomine tuo baptizer* [4]. Cristo dio a los francos la victoria.

Pese a la estilización bíblico-cristiana del relato de Gregorio, nos hallamos aquí ante una práctica cultual germánica análoga a la que se atestigua de los longobardos, que en una batalla contra los vándalos, tras haber invocado a Wodan, pasaron al culto

2. «Si el niño hubiese sido consagrado en nombre de mis dioses, todavía viviría» (GREGORIO, *Hist. fr.*, II 29).

3. «No puede menos de sucederle como a su hermano: que, bautizado en nombre de vuestro Cristo, muera» (ibid.).

4. «Jesucristo, al que Clotilde proclama como hijo del Dios vivo ., tu gloria y tu poder invoco: otórgame la victoria sobre estos enemigos . y creeré en ti y me bautizaré en tu nombre» (*Hist. fr.*, II 30).

de los Asen [5]. La victoria franca sobre los alamanes fue tenida por una señal de Dios. El escrito, que se ha conservado, del metropolita Avito de Viena a Clodoveo alude claramente a este milagro: *Numquid fidem perfecto praedicabimus, quam ante perfectionem sine praedicatore vidistis?* [6]. De forma análoga había ya Eusebio interpretado la visión de Constantino y la victoria del puente Milvio como maravillosa revelación de Cristo al emperador, relacionándola con la vocación de Pablo en Damasco: οὐκ ἐξ ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων [7].

Lo sucedido ulteriormente fue reconstruido de manera convincente por Wolfram von den Steinen, basándose en las fuentes y en las usanzas bautismales: Una vez que se hubo logrado el consensus de los francos, prometió Clodoveo en 498 en Tours hacerse bautizar, y antes del bautizo envió una «declaración de competencia» al episcopado galo, a la que respondió Avito en el escrito mencionado. El bautizo lo administró Remigio en Reims en navidad de 498 ó 499. El patetismo del momento histórico se ha conservado hasta hoy en la célebre frase de su alocución, que parece haberse transmitido fielmente: *Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti* [8].

A los ojos del observador que contempla la historia con mirada retrospectiva el paso de los francos al catolicismo era una consecuencia necesaria de la decisión política contra los godos. Pero esto es una simplificación indebida de la realidad histórica. El relato de Gregorio muestra claramente que la aceptación de la religión católica fue todavía diferida en un principio por signos negativos, y luego decidida sólo por un signo positivo. La conversión de Clodoveo fue por tanto también una decisión religiosa, no ciertamente por profunda penetración religiosomoral, sino por la fe en el poder del Dios en el que creían la rei-

5. K. Hauck, *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, «Saeculum» 6 (1955) 186-223.

6. «¿Acaso hemos de predicaros todavía la fe a vosotros que habéis llegado a ella, que sin predicadores la habéis visto ya antes de vuestra conversión?» (Avito, *Ep.* 46 = MGAuctant VI, 1).

7. E. Ewig, *Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, HJ 75 (1956) 4, nota 17.

8. «Humilde inclina tu cuello, Sicambro; adora lo que has quemado y quema lo que has adorado» (*Hist. fr.*, II 31).

na y el obispo de Reims. De ello no hay que concluir que la instrucción de Remigio sólo se basara en este argumento. El episcopado galo, en su polémica contra el arrianismo, se remitió también a la tradición apostólica petrina, que ya en el siglo VI se trataba de hacer comprensible con la imagen tan gráfica de Pedro, portero del cielo. Clodoveo, que fundó una iglesia consagrada a Pedro y a los apóstoles (Santa Genoveva en París), y que a su muerte envió una corona al papa, debió conocer este argumento [9]. Además, el escrito de Remigio con ocasión de la elevación al trono de Clodoveo, que marcaba fuertes acentos éticos, autoriza a suponer que en la predicación de Remigio entre los francos tenía también su puesto la instrucción moral [10]. Que el sentimiento ético cristiano estaba todavía vivo en el episcopado galorromano de esta época lo muestra, entre otras cosas, la *Vita* del obispo de Tréveris, Nicecio, compuesto en el siglo VI [11].

El paso de Clodoveo al catolicismo influyó en dos direcciones: en los reyes germanos y en el episcopado galo. El metropolitano Avito de Viena escribió acerca del bautismo del rey de los francos la célebre frase, largo tiempo mal interpretada: *Vestra fides nostra victoria est* [12]. No había aquí un llamamiento velado a las armas francas contra los borgoñones — el mismo Avito trataba de desviar hacia los alamanes, que amenazaban también a la Borgoña, el ansia de acción de Clodoveo — sino que expresaba la esperanza de que los borgoñones siguieran pronto el ejemplo de los francos. De hecho, la conversión de Clodoveo había quebrantado el entredicho, según el cual un rey germano sólo podía ser pagano o arriano. El rey vasallo borgoñón Segismundo de Ginebra pasó al cotolicismo en los primeros años del siglo VI. Hizo levantar de nuevo la catedral de San Pedro de Gi-

9. E. Ewig, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, ZKG 71 (1960) 215-251; id., *Die Kathedralpatrozinien im römischen und fränkischen Gallien*, HJ 79 (1960) 1-61.

10. *Epp. Austrasicae*, n. 2 = MGEp III 113. Más testimonios del ámbito de la ética regia: E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, en *Vorträge und Forschungen*, III, bajo la dirección de Th. Mayer, Lindau-Constanza 1956, p. 19ss.

11. Nicecio se interesó por la suerte de los campesinos y se alzó contra la insolencia de los señores francos (Gregorio de Tours, *De gloria confessorum* 9).

12. «Vuestra fe es nuestra victoria» (Avito, *Ep.* 46). Sobre la interpretación del pasaje, véase Steinen, loc. cit.

13. M. Burckhardt, *Die Briefsammlung des Bischofs Avitus von Vienne*, 1938, p. 76-85; L. Schmidt, *Die Ostgermanen*, I, Munich 1941, p. 158.

nebra y fue el primer rey germánico que peregrinó a los sepulcros romanos de los Apóstoles [13]. Cuando en 515 sucedió a su padre Gundobado en el gobierno del reino entero, apareció en las Galias una segunda dinastía católica al lado de los merovingios. Cierto que no duraría mucho tiempo, puesto que los sucesores de Clodoveo conquistaron ya en 534 el reino de los borgoñones y se lo repartieron entre ellos.

La situación en el reino godo de Toulouse era distinta de la de Borgoña. La política expansionista del rey Eurico (466-484), que había extendido hasta el Loira los límites de su soberanía, había abierto un abismo entre arrianos y católicos, que hacia el año 500 no se había colmado todavía totalmente. Clodoveo sabía que podía contar con las simpatías de amplios sectores del episcopado y de gran parte de la población romana, aunque no faltaban círculos que preferían el dominio de los visigodos, asimilados ya en parte al de los francos salvajes [14]. Como un toque de trompeta suena la proclamación con la que en 507 inauguró según Gregorio la guerra contra los visigodos: *Valde molestum fero, quod hi Arriani partem teneant Galliarum. Eamus cum Dei adiutorium, et superatis redegamus terram in ditione nostra* [15]. Martín de Tours e Hilario de Poitiers, patronos del episcopado galorromano en la zona de dominio godo, se mostraron favorables a los francos. En Vouillé, junto a Poitou, se produjo la batalla, en la que fue desbaratado el reino visigodo de Toulouse. Pero entonces apareció en escena Teodorico el Grande con sus ostrogodos. Protegió los países mediterráneos contra los francos y sus aliados los borgoñones, pero no pudo impedir que cayeran bajo la soberanía franca las dos provincias aquitanas y la ciudad regia de Toulouse. La Narbonense (Septimania) siguió en manos de los godos. Gascuña y Provenza, por el contrario, fueron también ocupadas por los francos tras la muerte de Teodorico.

La guerra francogoda de 507-511 fue tan importante para la historia de la Iglesia como para la historia profana. Las iglesias

14 Sobre esto, recientemente K. SCHAFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katolischen Staatskirche*, Berlín 1967, 32ss

15. «Me molesta que los arrianos tengan parte de las Galias. Marchemos con la ayuda de Dios, venzámoslos y sometamos su tierra a nuestro dominio» (*His fr*, II 37)

del norte de las Galias, que habían sufrido graves daños a causa de la invasión de los bárbaros, hallaron ahora sólido respaldo en la Romania católica de Aquitania. De la colaboración del episcopado galofranco surgió la «Iglesia nacional» franca. En Julio de 511, los obispos de la zona de soberanía franca se reunieron, a instancias de Clodoveo, en Orleáns en el primer concilio merovingio del reino. El concilio, cuyo orden del día fue fijado por Clodoveo, estableció, por influjo del rey, el derecho fundamental de la Iglesia merovingia e inició la reorganización de la Iglesia en el *regnum francorum*.

Los sínodos, en los que se reunía un número bastante considerable de obispos al objeto de establecer principios tocante a la doctrina, al derecho y a la liturgia, no eran nada nuevo en la historia de la Iglesia. Ahora bien, el marco para tales asambleas del episcopado lo había ofrecido el imperio hasta comienzos del siglo VI. Los obispos se reunían a nivel de provincias, de grandes territorios y del imperio. El factor nuevo consistía en que desde ahora se reunían también a nivel de un reino. Los reyes germánicos que estimularon y permitieron estos «concilios nacionales» —como el primero de ellos hay que mencionar, también respecto de la Iglesia católica, al rey arriano visigodo Alarico II [16]— ocupaba así bajo cierto aspecto el puesto del emperador. Tenían también interés en que los límites de sus reinos no se entrecruzaran con los límites eclesiásticos. Algunos obispados, cuyos nuevos límites políticos estaban separados de sus antiguas metrópolis, fueron adscritos a las metrópolis más próximas de la propia zona de soberanía; los restos de diócesis fueron constituidos en obispados autónomos. En estas modificaciones se reveló la decadencia del imperio, y la fuerza vital de los nuevos reinos.

Las Iglesias nacionales germanorromanas desarrollaron naturalmente en lo sucesivo formas propias de vida religiosa. Sin embargo, se mantuvieron en el terreno de la tradición y hasta se sentían verdaderos guardianes de la tradición frente al emperador y a los sínodos del imperio convocados por él, que siguieron reivindicando vigencia universal como concilios ecuménicos. Así, en la disputa de los Tres Capítulos, adoptaron una actitud con-

16 K. SCHÁFERDIEK, loc. cit. 42ss.

servadora y en un principio se negaron a admitir las decisiones del v concilio ecuménico de Constantinopla. La disputa de los Tres Capítulos ensombreció también temporalmente sus relaciones con Roma, sin que por ello se llegara a una ruptura. En efecto, nunca se puso en tela de juicio la autoridad tradicional de la Sede Apostólica como guardiana de la tradición en la fe y en el derecho. Cuando en el siglo VII se agudizó la oposición entre Roma y Constantinopla, pudieron los papas contar con el apoyo incondicional de las Iglesias nacionales germanorromanas.

No faltan en el siglo VI testimonios de peregrinaciones de las Galias a Roma, de relaciones entre los papas y los reyes francos y obispos, que por cierto dependían también de las relaciones políticas con el emperador. El eco de la disputa de los Tres Capítulos fue en Francia relativamente débil, lo cual estuvo sin duda también en conexión con la recesión de la cultura teológica en la Iglesia merovingia [17]. El vicariato pontificio de la metrópoli de Arles subsistió después de la incorporación de la provincia al reino franco y siguió teniendo todavía una cierta importancia práctica hasta los tiempos de san Gregorio Magno (590-604). En las actas de los concilios del siglo VI se citan ocasionalmente decretales pontificias. Depende sin duda de la deficiencia de las fuentes el que después de la muerte de Gregorio no oigamos ya nada de las relaciones francorromanas. Las peregrinaciones a los sepulcros romanos de los apóstoles no cesaron totalmente. Hacia mediados del siglo VII vuelve a disiparse un poco la obscuridad.

17. Ya en 549 protestaron en Orleáns los obispos galos contra el edicto de Justiniano y el *Judicatum* del papa Vigilio en el asunto de los Tres Capítulos. El obispo Nicecio de Tréveris escribió en el mismo sentido a Justiniano, sin duda después del segundo concilio de Constantinopla de 553 (*Ep. Austr.*, n. 7 = MGEp III 118). Entonces enmudeció la polémica. Sólo en 626 hubo de volver a ocuparse de esta cuestión un sínodo del reino parcial de los francoborgoñones reunido en Mâcon. Agrestio, que había sido monje de Luxeuil, se pasó a los cismáticos de Aquilea y atacó también la regla de Columbano y al abad de Luxeuil, Eustasio. Agrestio, después de ser rechazado por el episcopado borgoñón, se dirigió a Amado y a Romarico en el monasterio de Remiremont, donde luego fue acogido (*Vita Columbani*, II 9 y 10 = MGSS rer. Mer. VI). Amado de Remiremont reconoció en forma solemne a la hora de la muerte el *Tomus Leonis* (*Vita Amati* 12 = MGSS rer. Mer. IV 220), es decir, el concilio de Calcedonia, aunque seguramente adoptando una posición contraria al concilio II de Constantinopla. El primer canon del sínodo del reino parcial de Chalon (647-654) contiene una confesión de la fe de Nicea y de Calcedonia. Sólo el sínodo de St.-Jean-de-Losne (673-675) se adhirió formalmente a los cinco concilios ecuménicos, por tanto también al segundo de Constantinopla, en el que habían sido condenados los Tres Capítulos.

El papa Martín I, en su lucha contra el monotelismo, movilizó también a la Iglesia franca y en este sentido escribió en 649 al rey Sigiberto III [18]. Estuvo en relación con el influyente obispo misionero Amando, el «apóstol de los flamencos», que desplegó su actividad junto al Mosa y el Escalda [19]. La elevación de Teodoro de Tarso al arzobispado de Canterbury en 668 marca una época no sólo en la historia de la Iglesia anglosajona, sino también en las relaciones francorromanas, que ahora fueron intensificadas gradualmente a través de Britania, aunque todavía entorpecidas por la crisis interna del reino merovingio.

La Iglesia nacional merovingia no era una unidad bien ensamblada, dado que en el reino de los francos dominaba el principio de la división [20]. Si bien este reino era y siguió siendo una unidad desde el punto de vista de derecho público, sin embargo, en los diversos reinos parciales que lo constituían se dejaban notar tendencias a una evolución autónoma, que tenían también repercusines en el plano eclesiástico. Cierto que el trazado de límites entre los reinos parciales sólo en el primer tiempo condujo a nuevas fundaciones de obispados, lo cual no afectó lo más mínimo a las provincias eclesiásticas. Pero los concilios del reino entero sólo podían reunirse cuando los reyes francos estaban de acuerdo entre sí o el reino se hallaba bajo una dirección unitaria. Se reconocen claramente dos fases de unidad más fuerte: la de 511-555 y la de 613-638. En la primera fase, los concilios del reino corrieron principalmente a cargo de los reyes de París y de Reims, mientras que el reino de Soissons se mantuvo ocasionalmente al margen. La segunda fase, la «edad de oro» de los merovingios, está marcada por el reinado unitario de Clotario II y de Dagoberto I.

No faltaron sínodos en los que se reunía el episcopado de los diferentes reinos parciales. Se iniciaron en el reino oriental de Reims con el concilio de Clermont de 535; en Neustria el hecho se produce por primera vez en el sínodo de París de 577. Los

18. *Vita Eligii*, I 33 = MGSS rer. Mer. IV 689ss; JAFFÉ 2058-59.

19. P.E. DE MOREAU, *St.-Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Museum Lessianum, section missiologique, n. 7, 1927. W.H. FRITZE, *Universalis gentium confessio*, loc. cit.

20. E. EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche 511-613*, AAMz 9 (1952), id., *Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh.*, «Trierer Zschr.» 22 (1954) 85-144.

más importantes fueron los sínodos parciales borgoñones bajo Gontrán (561-593) y Teodorico II (596-612), que se continuaron en los concilios neustroborgoñones a partir de 638. Los desórdenes políticos acabaron por fin con la actividad sinodal en la época tardía de los merovingios. No se sabe nada de los sínodos parciales de Austrasia en el siglo VII; el último concilio del reino neustroborgoñón se reunió hacia 680. Los obispos del reino franco occidental se reunieron todavía una vez en 696 [21]. A continuación se disolvieron también a una con el reino las federaciones metropolitanas, que habían sido restablecidas en el siglo VI.

Los lugares de reunión de los concilios son significativos, pues indican los centros de gravedad de la vida eclesiástica en el reino merovingio. En la primera fase, Orleáns, en el punto de sutura de Francia y Aquitania, ocupó absolutamente el primer plano. En la segunda mitad del siglo VI se destacó más marcadamente París, que bajo Clotario II y Dagoberto I vino a ser el centro de la vida política y eclesiástica. Ahora bien, junto a París se afirmó la zona borgoñona en torno a Lyón como centro de irradiación eclesiástica, y en la segunda mitad del siglo VII se reunieron los sínodos del reino occidental las más de las veces en la zona limítrofe francoborgoñona. Dentro del reino borgoñón alcanzó el obispado de Lyón en el siglo VI una primacía supermetropolitana [22]. Este germen de primado nacional borgoñón, sin embargo, no llegó a desarrollarse, ya que el reino borgoñón dejó de existir en 613. El que no pudiera desarrollarse un primado de todo el reino franco se explica por la falta de unidad del reino.

Los concilios se reunían por orden o por lo menos con la aprobación del rey (o de los reyes, en su caso). Sin embargo, no estaban bajo dirección regia y adoptaban sus decisiones autónomamente, atendiéndose al derecho canónico vigente, aunque no sin contacto con el soberano. Sus cánones no tenían necesidad de confirmación regia. Cierto que los reyes incluían

21. W. LEVISON, *England and the Continent in the 8th Century*, Oxford 1946, p. 47; E. EWIG, *Beobachtungen zu den Bischofslisten der merowingischen Konzilien und Bischofsprivilegien*, en homenaje a Franz Petri, 1970, p. 171-193.

22. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux* I² 140-141; además, mi artículo citado en la nota anterior.

a veces decisiones aisladas de los concilios entre sus capitulares, con lo cual imponían su cumplimiento. Ni les estaba tampoco vedado dictaminar por sí mismos en asuntos eclesiásticos; sin embargo, los merovingios hicieron poco uso de este derecho. Los concilios y las asambleas de los grandes estaban rigurosamente separados en el siglo VI; sólo desde Clotario II comenzaron a difuminarse los límites. El sentido de la separación de ambas esferas —legado de la antigüedad— se fue embotando gradualmente. Por otra parte, no es pura casualidad que precisamente en este tiempo comenzara la germanización del episcopado, que hasta entonces se había compuesto en gran parte de romanos [23]. Desde ahora nos encontramos también con cánones que prohíben a los obispos participar en cacerías mayores y portar armas.

Acaso ya el mismo Clodoveo fijó un elevado «rescate de la sangre» para el clero: para el sacerdote (y el obispo) la cuota del franco libre al servicio del rey, para el diácono, la del *conviva regis* romano. Para causas civiles dentro del clero era competente según el derecho romano la jurisdicción eclesiástica, que también conocía en causas criminales contra obispos y despojaba de su cargo al declarado culpable. Los merovingios reconocieron esta autonomía judicial de la Iglesia. Clotario II añadió en 614 la disposición de que también los sacerdotes criminales debían ser «desinvestidos» por el obispo antes de que les fuese aplicada la pena por el tribunal secular.

En cambio, desde Clodoveo aparece menoscabado otro principio de la constitución de la Iglesia: la elección del obispo por el clero y el pueblo de la diócesis, con o sin participación del metropolitano y de los obispos de la misma provincia [24]. Los concilios inculcaron constantemente este principio, pero ya en 549 hallamos la fórmula de compromiso *cum voluntate regis iuxta electionem cleri ac plebis*. Se procuraba por lo menos impedir

23. H. WIERUSZOWSKI, *Die Zusammensetzung des gallischen und fränkischen Episkopats bis zum Vertrag von Verdun*, Bonner Jbb 127 (1922) 1-74.

24. A. HAUCK, *Die Bischofswahlen unter den Merowingern*, Erlangen 1883; E. VACANDARD, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, «Études de critique et d'histoire religieuse», París 1 (1915) 123-187; P. CLOCHÉ, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, MA 35 (2ª serie, tomo 26) (1924-25) 203-245; D. CLAUDE, *Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reich*, ZSavRGkan 80 (1963) 1-75; F. LOTTER, *Designation und angebliches Kooptationsrecht bei Bischofserhebungen*, ZRGkan 59 (1973) 112-150.

nombramientos interesados y simoníacos por parte del rey. Ahora bien, Clotario, en su edicto de 614, se reservó el derecho de rechazar candidatos al episcopado y de examinar su dignidad. El cargo episcopal era muy codiciado, ya que los obispos precedían en rango y en prestigio a todos los funcionarios y dignatarios en las ciudades y provincias. A esto se añadía que las riquezas de la Iglesia habían aumentado considerablemente de resultas de donaciones en los siglos VI y VII, y los privilegios de inmunidad, que excluían de los bienes de la Iglesia a los dignatarios regios, incrementaron el poder externo de la Iglesia, sobre todo en las ciudades episcopales [25]. También por esta razón se explica el interés de los reyes en proveer las sedes episcopales. Mientras que a principios del siglo VI el cargo episcopal era todavía un dominio de las familias senatoriales de abolengo, pronto fue representando cada vez más el coronamiento de una carrera de los grandes germanorromanos al servicio del rey.

No se debe tampoco ignorar que el amplio poder de jurisdicción episcopal sufrió mermas y brechas bajo más de un aspecto. Es verdad que el concilio de Orleáns había determinado nuevamente la autoridad monárquica del obispo sobre el grupo de personas pertenecientes al clero y al monacato, y que también los sínodos siguientes dictaminaron sobre el orden metropolitano y el tribunal competente del clero ante las instancias eclesiásticas. Sin embargo, la organización episcopal de la antigua Iglesia fue pronto perturbada por la institución de iglesias particulares propias [26]. El principio de que todas las iglesias fundadas por seglares debían pasar al obispo no pudo mantenerse en vigor. También quedaron fuera del alcance del episcopado los clérigos empleados en las iglesias que eran propiedad de los grandes. Los obispos trataron de asegurar un mínimum de existencia al clero propio de los grandes señores territoriales y se reservaron además el derecho de examinarlo. De su consentimiento hacían depender la colación de beneficios a clérigos, su inserción en un

25. L. LEVILLAIN, *Notes sur l'immunité franque*, «Revue de droit français et étranger», 4.ª serie 6 (1927) 203-254; F.L. GANSHOF, *L'immunité dans la monarchie franque: Recueils de la Soc. J. Bodin I²: Les liens de vassalité et les immunités*, Bruselas 1958, p. 171-216.

26. U. STUTZ, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlichen germanischen Kirchenrechts*, 1895 (fundamental); FEINE RG I 131ss (con abundante bibliografía).

cuadro de protección jurídica, su exención respecto de cargos o negocios públicos. De este modo intentaba el episcopado mantener dentro de ciertos límites el influjo de los grandes y de los reyes, sobre el clero; por cierto, sin éxito duradero, pues la institución de la iglesia propia se fue imponiendo cada vez más en el siglo VII. Que este proceso deba entenderse como una germanización de la constitución de la Iglesia, es algo todavía por decidir. Desde luego, no se puede enjuiciar sólo negativamente, ya que las numerosas iglesias propias, con todas sus deficiencias, contribuyeron a la cristianización de la campiña.

Las relaciones entre el obispo y el monacato [27] no eran de la misma índole que las relaciones entre el obispo y el clero: al fin y al cabo, el monacato había sido en un principio un movimiento de seglares. Tras dificultades de principio, había sido integrado en la antigua organización del obispado. Los monasterios gozaban de autonomía interna bajo la dirección de los abades, pero estaban sujetos a la vigilancia del obispo diocesano, que realizaba todos los actos de consagración en el ámbito del monasterio. Los abades sólo podían tener la dirección de un monasterio y estaban obligados a participar en los sínodos diocesanos. No podían abandonar el monasterio sin autorización del obispo, ni enajenar bienes, aceptar beneficios, ni pasar a regímenes especiales de protección jurídica. Para realizar nuevas fundaciones se requería también la aprobación del obispo. Estos principios se aplicaron asimismo en el siglo VI a los monasterios erigidos por reyes o magnates. Los privilegios pontificios a veces solicitados para fundaciones episcopales y regias actuaban sencillamente contra la tendencia que se notaba en Francia a ampliar demasiado los poderes episcopales sobre los monasterios. Con ellos se garantizaba sobre todo la libre elección de los abades, la administración autónoma de los bienes conventuales y la exención del monasterio de las contribuciones al obispo, que eran

27. Resumiendo, sobre las diferentes corrientes en el monaquismo: F. PRINZ, *Frühes Mönchtum in Frankreich*, Munich-Viena 1965. Siglo VI: L. UEDING, *Gesch. der Klostergründungen der frühen Meronwingerzeit*, «Eberings Hist. Studien 261», 1935; CHR. COURTOIS, *L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Colomban*, «Settimane di studio...»: IV. *Il monachesimo nell' alto medioevo* , Espoleto 1957, p. 47-72. Desarrollo de los privilegios: E. EWIG, *Beobachtungen zu den Klosterprivilegien des 7. und frühen 8. Jh.*, «Adel und Kirche, Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag», Friburgo-Basilea-Viena 1968, p. 52-65.

corrientes en otras iglesias. Apenas si se registran en el siglo VI monasterios propios, regios o privados, en las Galias, aunque hubiera reyes que expidieran letras de protección para sus fundaciones. Si existía algún derecho de propiedad del fundador sobre un monasterio, se extinguía sin duda con su muerte.

Una profunda transformación se produjo, sin embargo, cuando Columbano apareció en Francia (592) con sus 12 compañeros y fundó en el límite sudoeste de los Vosgos Annegray, Luxeuil y Fontaine, los primeros monasterios de tipo irlandés en el continente [28]. De Columbano partieron poderosos estímulos religioso-morales; pero el gran santo ignoraba en absoluto el derecho monástico galofranco vigente. Regía a su arbitrio sus fundaciones, viajaba cuando le venía en talante, hacía conferir órdenes por obispos de otras diócesis, no reconocía derecho episcopal alguno sobre bienes conventuales, derechos de contribución o de albergue, y ejercía funciones pastorales fuera del dominio del monasterio. Cuando finalmente se negó incluso a comparecer en sínodos y hasta osó amenazar por propia cuenta con la excomunión al rey Teodorico II, fue expulsado en 610 del reino parcial borgoñón y murió en 615 en su fundación italiana de Bobbio. No obstante, Luxeuil se mantuvo como centro monástico de primer orden, con amplia irradiación hacia el norte, el este y el centro de las Galias. La dura *Regula Columbani,* en la que se advierte una ausencia casi total de disposiciones organizativas, no tardó, por cierto, después de la desaparición de este Padre del monacato, en asociarse como *Regula mixta* con la *Regla de san Benito* que procedía de Italia.

Los ritos irlandeses no se mantuvieron largo tiempo, ni tampoco pudieron imponerse en la tierra firme las federaciones conventuales de índole céltica. Pero las tendencias monásticas a

28. Fuente principal es la *Vita Columbani:* MGSS rer. Mer. VI 1-152. Una ojeada concisa fundamental: W. LEVISON, *Die Iren und die fränkische Kirche: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit,* Dusseldorf 1948, p. 247-263. Nuevas investigaciones sobre Columbano y su acción en el continente: *Mélanges colombaniens,* París 1950. Última monografía sobre Columbano: M.M. DUBOIS, *Un pionnier de la civilisation occidentale: St. Columban,* París 1950. Más bibliografía en F. PRINZ, loc. cit. Recientemente los estudios de JOHANNES DUFO, *Irische Einflüsse auf St. Gallen u. Alemannien,* FRIEDRICH PRINZ, *Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau,* K.U. JÄSCHKE, *Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alemann. Raum* y FRANTIŠEK GRAUS, *Die Viten der Heiligen des südalemann. Raums u. die sogenannten Adelsheiligen,* en «Vorträge und Forschungen» 20 (1974).

la autonomía gozaron de amplio reconocimiento por parte de los reyes y de los grandes señores clérigos y laicos, que habían sido captados por el espíritu de Luxeuil. Los monasterios recibieron privilegios episcopales que les reconocían no sólo la autonomía interna bajo la regla, la libre elección de los abades y la intangibilidad de la propiedad, sino a veces incluso la libertad de toda autoridad respecto del obispo diocesano.

Estos privilegios episcopales fueron completados con frecuencia mediante diplomas regios, que otorgaban a los monasterios de impronta luxeuilense no sólo la protección, sino la propia inmunidad, con lo cual los desligaban de la inmunidad general de los bienes diocesanos y los constituían en iglesias autónomas incluso en el derecho laico. El camino así emprendido no estaba exento de peligros. Como la institución de la iglesia propia, también la institución monástica de nuevo cuño debía conducir, — en los desórdenes del tiempo merovingio tardío — a la disolución en gran escala de las organizaciones eclesiásticas. También en el reino de los francos aparecieron ahora obispos conventuales y obispos itinerantes de tipo irlandés [29]. Las fuentes de energía religiosa se convirtieron en desatados torrentes, aunque en cuanto tales conservaron su significado para la cristianización del reino de los merovingios, que con el monaquismo de Luxeuil entró en un nuevo estadio.

La propagación del cristianismo es un importante capítulo en la historia de la Iglesia nacional merovingia. Al norte y al este de las Galias había una ancha zona marginal, que partiendo de la provincia de Besançon (Maxima Sequanorum) y pasando por las provincias de Maguncia (Germania I), Colonia (Germania II) y Reims (Bélgica II), se extendía hasta la provincia de Ruán (Lugdunensis II) y fue fuertemente afectada por las transformaciones del siglo V [30]. En la parte norte de la Germania II, las ciudades de Nimega y Xanten habían venido ya muy a menos

29. H. FRANK, *Die Klosterbischöfe des Frankenreichs,* «Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums» 17 (1932).

30. Cf. además, de la bibliografía general sobre el capítulo (principalmente H. BÜTTNER, G. TESSIER, E. DE MOREAU, W. NEUSS - F.W. OEDIGER), también E. EWIG, *Das Fortleben römischer Institutionen in Gallien und Germanien,* «X Congresso internazionale di scienze storiche», Roma 1955, *Relazioni* VI, Florencia (s. a.) 594ss. Sobre la Belgica II: J. LESTOCQUOY, *L'origine des évêchés de la Belgique Seconde,* RHEF 32 (1946) 43-52.

antes del final del período romano, por lo cual no se erigieron obispados en ellas. Pero también en algunas zonas de la Bélgica II fue floja la penetración cristiana. La invasión sálica dio lugar en el siglo V al colapso de la organización eclesiástica en las regiones de Tournai, Thérouanne (Boulogne) y Arras, y a un simultáneo reforzamiento del paganismo rural en las *civitates* de Cambray, Vermand (San Quintín-Noyon), Amiens, Beauvais y Ruan. La sede episcopal de Vermand fue trasladada a Noyon, La de Tongeren a Maastricht. También en la zona de asentamiento y de influencia de los alamanes en el Rin superior y en Aare se vio afectada la Iglesia por la caída del imperio. La diócesis de Augst (Basilea) desapareció totalmente, el obispo helvético se retiró de Windisch y Avenches a Lausana y colonos germánicos reforzaron la población pagana del campo en la zona de Besançon. La diócesis de Coira (Raetia I) sufrió pérdidas en las zonas nórdicas[31]. Más al este en la Raetia II (Augsburgo) y en la Nórica ribereña (Lorch) se derrumbó totalmente la organización diocesana, aun cuando siguieron subsistiendo comunidades cristianas en Augsburgo y Salzburgo. El obispo de Augsburgo parece haber huido a Säben (Bressanone). La Nórica mediterránea fue alcanzada por la catástrofe sólo cuando se afincaron allí los carintios eslovenos a fines del siglo VI.

Entre las dos zonas de infiltración en el Rin inferior y superior, hubo una zona de mayor continuidad que abarcaba las ciudades de Colonia, Maguncia, Worms, Espira y Estrasburgo. En esta zona se puede comprobar la pervivencia de comunidades cristianas no sólo en las ciudades, sino en gran parte también en los más importantes *castra*. No se puede asegurar que los huecos en las listas de obispos supongan interrupciones temporales de la organización episcopal. En todo caso, en estas regiones los germanos entraron en fecha temprana en contacto bastante estrecho con el cristianismo, y también aquí se ofreció la mejor oportunidad para una restauración eclesiástica. De todas formas,

31. H. BÜTTNER, *Gesch. des Elsass*, Berlín 1939; id., *Die Entstehung der Konstanzer Diözesangrenzen*, ZSKG 48 (1954) 225-274; id., *Zur frühen Gesch. des Bistums Octodurum-Sitten und des Bistums Avenches-Lausanne*, ibid. 53 (1959) 241-266; id., *Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen*, ibid. 81-104 191-212; id., *Frühmittelalterliche Bistümer im Alpenraum zwischen Grossem St. Bernhard und Brennerpass*, HJ 84 (1964) 1-33.

Clodoveo no pudo utilizar estas posibilidades, puesto que sólo poco antes de su muerte pudo incorporar la Renania a su gran reino.

Gregorio de Tours refiere que más de 3000 francos se hicieron bautizar con Clodoveo: se trata sin duda el séquito del rey y de los grupos que se establecieron principalmente en los posteriores reinos parciales de París y de Orleáns. Ahora bien el primer gran rey merovingio emprendió también la reorganización eclesiástica en las regiones sálicas francas al norte de Reims, aunque sin notable resultado. En efecto, las cabezas de puente creadas por él en Arras y Tournai (?) fueron muy pronto reducidas[32]. Los merovingios de Soissons, a los que correspondieron estas regiones después de la muerte de Clodoveo — excepto Chilperico I (561-584) — tenían poco contacto con las Iglesias de Galia meridional, que eran las que podían ofrecer gran abundancia de clérigos. Así pues, Arras quedó unida con la diócesis de Cambray, mientras que la región de Tournai quedaba anexionada como zona de misión a la diócesis de Nyon (San Quintín).

Más éxito lograron los merovingios austrasianos de Reims, cuyos enclaves aquitanos, que habían quedado intactos, constituyeron una zona de reclutamiento del clero de la Francia austrasiana[33]. Ya Teodorico I (511-533) llevó clérigos de Auvernia a Tréveris, como también se pueden documentar aquitanos en el sector de Reims, aunque ninguna de estas dos Iglesias fueron gravemente afectadas por las convulsiones del siglo V. Hacia mediados del siglo VI se reanudan las listas de obispos de Maastricht, Colonia, Maguncia y Estrasburgo, con nombres galorromanos, cuyos titulares serían en parte aquitanos[34]. Al final del siglo VI

32. Acerca de Arras: *Vita s. Vedasti*, MGSS rer. Mer. III 399-422 (san Remigio, bajo el campo de influencia de Clodoveo). Acerca de Tournai: L. DUCHESNE, *Fastes* III (1915) 114ss. Se observa que la lista de Arras se interrumpe en el tiempo de Gaugerico, que trasladó su sede de Arras a Cambray.

33. E. EWIG, *L'Aquitaine et les pays rhénans au haut moyen âge*, «Cahiers de civilisation médiévale» 1 (1958) 37-54.

34. L. DUCHESNE, *Fastes* III 157 (Maguncia: Sidonio), 171 (Estrasburgo: Solario), 179 (Colonia: Carentino). Tongeren-Maastricht representa un caso especial en cuanto que aquí son conocidos dos o tres obispos de fines del siglo V o de comienzos del VI (Monulfo, Falco, Domiciano), pero luego se registra un hueco entre Domiciano, testimoniado por última vez en 535, y Betulfo, testimoniado por primera vez en 614 (L. DUCHESNE, *Fastes* III 189). Sobre Colonia cf. ahora también F.W. OEDIGER, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln* I, Bonn 1954 y W. NEUSS - F.W. OEDIGER, *Gesch. des Erzbistums Köln* I, Colonia 1964. De ninguno de los dos obispos mencionados se

nos encontramos con los primeros germanos en estas sedes episcopales, y a principio de siglo VII aparecen también obispos en Worms y Espira con nombres germánicos [35]. Así pues, alrededor de 550 se habría alcanzado la primera etapa de la restauración, mientras que la culminación de la empresa se situaría hacia el año 600. A la diócesis de Colonia parecen haber sido anexionadas las zonas de Xanten y de Nimega no más tarde del siglo VI, mientras que el obispado de Estrasburgo se extendía a la que había sido la *civitas* de Augst (Basilea). La misión no alcanzaba todavía la orilla derecha del Rin. El paganismo desaparecería primeramente de las ciudades [36]. En las Ardenas de Tréveris se extinguió hacia fines del siglo VI [37]. Más tarde parece haberse conservado sólo en las Ardenas de Lieja y en la Toxandria (Brabante) [38].

La primera fase de la misión interna de los francos estuvo totalmente bajo el signo de una restauración intraeclesial, que pudo partir de las comunidades existentes y estar representada principalmente por el clero, aunque no faltaban del todo monjes y sobre todo ermitaños [39]. Los ermitaños parecen haber desple-

atestigua origen aquitano, pero por lo menos se puede conjeturar en el caso de Sidonio de Maguncia, por razón del nombre.

35. Los nombres germánicos comienzan a fines del siglo VI en Tréveris con Magnerico, en Colonia con Ebergisel, en Maguncia con Segismundo (Sigimund), en Estrasburgo (seguramente ya algo antes) con Arbogasto. En Maastricht aparece en 614 Betulfo, en Worms y en Espira comienza de nuevo el mismo año la lista de obispos con nombre germánico. Maastricht representa un caso especial en cuanto que aquí aparecen nombres germánicos ya alrededor del año 500 (Monulfo, Falco).

Como es sabido, los nombres germánicos no permiten concluir con seguridad que el origen sea realmente germánico. Con posterioridad a los nombres mencionados reaparecen también obispos de nombre romano en las listas de Tréveris, de Colonia y de Estrasburgo. Sólo a partir de la segunda o tercera década del siglo VII encontramos en estas listas únicamente nombres germánicos. A partir de esta época se puede hablar con bastante seguridad de germanización del episcopado en las ciudades mencionadas.

36. El único testimonio de paganismo en las ciudades renanas se refiere a un *fanum* franco en Colonia (GREGORIO DE TOURS, *Vitae patrum* 6, 2 = MGSS rer. Mer. I 681, antes de 525). Las noticias sobre las iglesias en las ciudades renanas confirman la suposición de que el paganismo se había extinguido en ellas en fecha temprana.

37. GREGORIO, *Hist. fr.* VIII 15: MGSS rer. Mer. I 380ss.

38. Las biografías de los obispos Lamberto y Huberto de Maastricht-Lieja hablan todavía de la lucha contra el paganismo en las Ardenas y en Toxandria. Cf. E. DE MOREAU, loc. cit. 95ss 101ss.

39. Las iglesias de casi todos los *castra* romanos en el ámbito de la diócesis de Colonia pasaron más tarde a manos del obispo (W. NEUSS - F.W. OEDIGER, *Gesch. des Erzbistums Köln* 293ss). Lo mismo se puede decir de la diócesis de Tréveris y — *cum mica salis* — también de Maguncia. De aquí se puede concluir la existencia de una misión dirigida por el obispo y realizada por el clero episcopal. Son conocidos además los nombres de una serie de ascetas que no fundaron grandes monasterios, sino

gado su actividad sobre todo entre la población rural. La restauración eclesiástica fue promovida por los reyes no sólo en lo referente a la organización sino también sin duda en el aspecto material, aunque no se ejerció presión sobre los paganos para lograr su conversión. Sólo la santificación de los domingos y de los días festivos fue impuesta bajo penas a fines del siglo VI [40], lo cual era una señal de la concepción cultual y ritual del cristianismo. La prohibición del culto pagano, que Childeberto I dictó poco después de 550, sólo afectaba al reino parcial de París, en el que entonces casi no habría ya paganos [41].

La segunda fase de la restauración intraeclesial se inició bajo Clotario II (584/613-629) y Dagoberto I (623/629-638) y realizada ante todo y sobre todo por círculos que pertenecían al monaquismo de Luxeuil en sentido lato o que tenían cierta afinidad con éste. A este monaquismo afluyeron también fuertes contingentes aquitanos. Los principales puntos de partida se hallaban en el sector de Neustria y en la zona limítrofe alamana-borgoñona-rética.

El primer misionero de esta fase en las zonas francas de Galia septentrional [42] parece haber sido Walarico, que actuó en las diócesis de Ruan y de Amiens y dio el nombre a la abadía de St.-Valéry-sur-Somme (diócesis de Amiens). Debió recibir este encargo todavía de manos de san Columbano, es decir, antes del 610 ó, a lo sumo, en 610-612. Su sucesor Blitmundo fue en los años 615-628 el verdadero fundador de la abadía de St.-Veléry [43].

cellae o iglesias menores en el campo, como, por ejemplo, Wulfilaich, Goar, Fridolino, Ingoberto, Vendelino, Disibodo, Beato y Banto. Noticias un tanto concretas sólo se conservan sobre Wulfilaich, que en un principio había vivido como ermitaño y luego, tras una intervención de Magnerico de Tréveris, vino a dirigir una estación de misión y de apostolado. Algo parecido podemos imaginarnos respecto de la acción de los otros santos mencionados. Fuentes tardías consignan el origen aquitano de Goar y de Fridolino.

40. Decretos del rey francoborgoñón Guntrán y de su sobrino austrásico Childeberto II (MGCap I 11 17), así como numerosos pasajes en actas de concilios y en biografías.

41. MGCap I 21. El *praeceptum* fue dictado poco después de 550 y procede por tanto del último tiempo del reinado. Los francos de Childeberto aparecen todavía en los años 70 como un grupo compacto que desarrolla actividades políticas. En este grupo dirigente no parece haber habido ya paganos, pero sí todavía entre el pueblo bajo en las zonas limítrofes de Ruan, Amiens y Beauvais.

42. Sobre la misión en estas regiones, cf. E. DE MOREAU, entre otros. Además E. VACANDARD, *L'idolâtrie en Gaule aux 6e au 7e siècles*, RQH 65 (1899). Compilación de los testimonios de las vidas: E. EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche im 7. Jh.*, «Trierer Zschr.» 22 (1954) 99, n. 61.

43. *Vita Walarici* 11 22 35 36: MGSS rer. Mer. IV 164 168ss 174ss. Sobre el

Ricario, patrono de la badía de Céntula [44], comenzó su actividad en la diócesis de Amiens bajo Dagoberto I. Dagoberto fundó el obispado de Thérouanne (Boulogne), cuyo primer obispo fue Audomaro, perteneciente al círculo de Luxeuil, al que se remontaron también los comienzos de la abadía de Sithiu (St.-Omer-St.-Bertin) [45]. Sólo bajo Clotario II (hacia 625) comenzó la actividad del aquitano Amando, que se extendió principalmente a la diócesis de Tournai unida con Noyon, aunque Amando había sido temporalmente obispo de Tongeren-Maastricht (hacia 649).

La abadía de Elno-St.-Amand, principal punto de apoyo del «apóstol de los flamencos», fue fundada todavía bajo Dagoberto I y ricamente dotada por éste. La *Vita s. Amandi* habla entre otras cosas de un episodio de conversión de la región de Beauvais. Sin embargo, el verdadero campo de misión del santo fueron las regiones junto al Escalda y el Scarpe (St.-Amand), el *pagus* de Gante y la región de Amberes; ésta, a lo que parece, sólo en los últimos años de Amando, que murió a edad muy avanzada, en 676. Entre los más recientes compañeros y colaboradores de Amando se contaba Bavo, que actuó en Gante y dio el nombre a la conocida abadía de esta ciudad [46].

Íntimamente ligados con Dagoberto estuvieron los dos grandes obispos, Eligio de Noyon (641-690) y Audoin de Ruan (641-684), aunque sólo después de la muerte del rey ocuparon las mencionadas sedes episcopales. Audoin trabajó en estrecha colaboración con el franco Wandregisel, de la región del Mosela, fundador de la abadía de St.-Wandrille (hacia 645), mientras que sus relaciones con el aquitano Filiberto, fundador de Jumièges, fueron eventualmente tensas. Por esta época desaparecieron los últimos vestigios del paganismo de la diócesis de Ruán [47]. La

paganismo en el episcopado de Amiens, también *Vita Lupi ep. Senonici* 11, 12: ibid. IV 182.

44. *Vita Richarii* 2 4: ibid. VII 445ss.

45. *Vita Audomari* 1-5: ibid., V 754-756. H. VAN WERVEKE, *Het bisdom Terwaan*, Universidad de Gante, resumen de trabajos publ. por la Fac. de Letras fasc. 52, Gante-París 1924.

46. *Vita s. Amandi* 13 24: MGSS rer. Mer. V 436ss 447. *Vita s. Bavonis* 3: ibid. IV 537. E. DE MOREAU, *St-Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Lovaina 1927; A. VERHULTS, *Over de stichting en de vroegste geschiedenis van de St. Pietersen de St. Baafsabdijen te Gent*, Gante 1953.

47. *Vita Audoeni* 4: MGSS rer. Mer. V 556. *Vita Wandregisili* 16: ibid. V 26ss. E. VACANDARD, *Vie de St. Ouen, évêque de Rouen*, París 1902, p. 641-684.

actividad misionera de san Eligio se concentró en la entonces diócesis de Tournai, especialmente en la región de Kortrijk (Suebi), Brujas (pagus Flandrensis) y Gante [48]. Por el mismo tiempo, Burgundofaro de Meaux enviaría al irlandés Kilián (Chillena) al Artois [49], donde el obispo Audeberto de Cambray (645/652-667) recogió entonces las reliquias del primer obispo Vedasto y fundó la abadía de St.-Vaast de Arras [50]. En Toxandria, bautizaron a los últimos paganos Lamberto (671-675 hasta antes de 706) y Humberto de Tongeren-Maastricht (antes de 706-727) [50a].

Se reconoce un claro progreso desde la absorción de minorías paganas más o menos numerosas en las regiones de Ruan, Beauvais, Amiens y Arras a la misión en zonas de mayorías paganas (Thérouanne, la región de Tournai, Toxandria, Kortrijk, Brujas, Gante, Amberes), que quizá ya en los años 80 del siglo VII se extendió de las zonas limítrofes francofrisonas a los frisones propiamente dichos [51].

Los misioneros o directores de misiones eran en general monjes, o por lo menos estaban en conexión con el monaquismo de Luxeuil, al que también pertenecían los aquitanos Amando, Remaclo y Filiberto. Así pues, en las estaciones de misión se desarrollaron con frecuencia monasterios, que en una diócesis recién fundada, como era la de Thérouanne, alcanzaron incluso mayor importancia que la iglesia catedral. A éstas se añadieron numerosas fundaciones monásticas nuevas, de modo que con frecuencia se esfumaban los límites entre misión y monasterio. No aparece una descripción detallada de los métodos de misión hasta la *Vita s. Amandi* compuesta en 725. De ella resulta que la predicación del Evangelio en los territorios total o casi totalmente paganos no estaba exenta de peligros materiales, incluso de la vida, y por tanto exigía una absoluta entrega personal. El misionero tenía por tanto necesidad de la protección regia. Es po-

48. *Vita Eligii* II 2: MGSS rer. Mer. IV 695.

49. *Vita Faronis* 100: ibid. V 194.

50. A.B. HOXIE, *Translatio civitatis Atrebatensis*, «Revue Belge de phil. et d'hist.» 16 (1937) 591-598.

50*a*. Véase nota 38.

51. *Vita Wulframni ep. Senonici* 3: MGSS rer. Mer. V 663. Es muy controvertido el valor de la obra. Sin embargo, me inclino a reconocer la actividad misionera de Wulframio en Frisia o en la zona limítrofe francofrisona, donde también actuó Willibrordo.

sible que tal salvaconducto regio sea el punto de partida de la afirmación en la *Vita s. Amandi*, de que el rey Dagoberto había dictado una orden de conversión forzada de los paganos. Fuera de esto, no se halla el menor vestigio de imposición de la conversión por la fuerza. Amando creó un primer comienzo de estaciones de misión, en cuanto que hizo rescatar esclavos y bautizarlos. Según la *Vita*, lo que desbrozó el camino a la misión habría sido una resurrección milagrosa realizada por el santo. No se ha demostrado hasta ahora que haya habido una conexión directa de la misión con transformaciones socioeconómicas, si bien la erección de ricos y grandes monasterios en el estadio final o después de terminada la conversión pudo haber fomentado la formación o la consolidación de una clase superior de propietarios y el desarrollo de centros mercantiles como Quentovic y Dorestad.

El impulso para la cristianización de la zona franca de la Galia septentrional, que había partido de Luxeuil, se hizo notar en fecha igualmente temprana, y de forma aún más directa, también en la zona limítrofe borgoñona-alamana-rética, donde se desarrolló la misión de los alamanes a partir de la restauración eclesiástica de manera totalmente análoga a la que se observa en la campiña francesa de la Galia spetentrional.

Como se ha dicho anteriormente, la organización eclesiástica se había derrumbado totalmente en la antigua *civitas* Augst (Basilea). Las diócesis de Windisch-Avenches (Helvetia) y de Coira (Raetia I) habían sido por su parte fuertemente afectadas por la invasión de los alamanes paganos en la segunda mitad del siglo V y en el VI [52]. Los alamanes habían penetrado en la zona del Aare, en el centro de la Suiza actual, poco más o menos hasta el lago de Thun y el de los Cuatro Cantones, y por el oeste hasta el lago de Zurich y el alto Rin. Algunos viejos centros cristianos —Zurich (Felix-Regula), Bregenz (Aurelia), Zurzach (Verena)— fueron invadidos, aunque se conservó en ellos el recuerdo de los

52. Acerca de las páginas que siguen se pueden consultar los trabajos de H. BÜTTNER citados en el resumen bibliográfico que precede al capítulo y también en la nota 31, de los que están tomados todos los datos concretos. En Büttner se podrá hallar también ulterior bibliografía. La discusión sobre la identidad de Galo, discípulo de Columbano, con el fundador de St. Gallen, ha vuelto a reanudarse en los últimos años. Sobre esto véase los estudios de DUFO, PRINZ y JÄSCHKE en «Vorträge und Forschungen» 20 (1974) en nota 28.

antiguos cultos. En otros *castra* o *vici* se habían mantenido comunidades cristianas: así en Constanza, Arbon, Grabs y Gams, en Solothurn y Grenchen. Un apoyo ofrecieron las ciudades episcopales de Estrasburgo. Lausana (Avenches) y Coira, cuyas fuerzas, sin embargo, no se habían desarrollado todavía en el siglo VI. También prestarían ayuda los duques alamanes, que, como miembros de la aristocracia del reino austrasioborgoñón, habían abrazado el cristianismo ya en el tardío siglo VI.

Los comienzos de la misión en el territorio dominado por los alamanes están vinculados al nombre de Columbano, al que el rey austrasiano Teodoberto II le asignó aquí un nuevo campo de acción en 610-611, después de su expulsión de Luxeuil. Columbano inició su actividad en la zona de penetración germanorromana de Tuggen, junto al lago de Zurich, y en Bregenz, junto al lago de Constanza, pero no obtuvo grandes resultados, ya que después de la derrota y muerte de Teodoberto II el año 612, debió retirarse a Italia. Más duradera fue la *cella*, fundada por su discípulo Galo († después de 629), cuya elevación ulterior al rango de gran abadía no era, por cierto, previsible en el siglo VII. Todavía durante mucho tiempo siguió siendo St. Gallen una más entre las estaciones cristianas.

En tiempos de san Galo residía ya un obispo en Constanza. Los cristianos de Constanza, Arbon y Grabs estaban orientados hacia Coira, en cuya zona de influencia había sido erigido también St. Gallen. Los comienzos de la diócesis de Constanza, a la que fue atribuida en lo sucesivo la tierra invadida por los alamanes al sur del Rin, están envueltos en la oscuridad. Para su separación de la diócesis de Coira fue de gran importancia la pertenencia temporal del territorio del sur del Rin al reino parcial franco-borgoñón (595-609/610, 612ss). La primera provisión del obispado y su delimitación con respecto a Coira se remonta a Dagoberto I (629-638), a quien se llegó a considerar más tarde en Constanza fundador del obispado. Del influjo borgoñón daba testimonio la fiesta del Patrocinio de san Benigno, de la Iglesia de Pfäffikon, que juntamente con las nuevas fundaciones de las iglesas de san Martín en Olten y Windisch pertenecía seguramente al primer período de desarrollo.

La diócesis abarcaba la Argovia y la Turgovia, o sea, zonas

que anteriormente habían pertenecido a Helvecia y Recia. Sin embargo, no tardó en extenderse a la tierra de los alamanes al norte del Rin, de modo que vino a ser sencillamente «la diócesis de los alamanes», con un territorio muy extenso incluso para los usos de la edad media. Esto no pudo suceder sin apoyo duradero de los duques de los alamanes, aunque en el estado actual de la investigación no se pueda precisar más sobre el transcurso y los exponentes de la misión. A lo sumo, aparece un simple nombre, como el de san Trudperto en Brisgovia [53]. La provincia de misión alamana al norte del Rin se caracteriza arqueológicamente por la aparición de las cruces «longobardas» de oro batido, que son indicio de influjos venidos de Italia, pero que hasta ahora no han podido ser interpretadas desde una perspectiva histórica satisfactoria [54]. Se puede pensar en penetraciones longobardas a través de Coira. Una donación ducal a la *cella* de Galo en la zona de Cannstatt en el año 708 podría caer todavía dentro del gran contexto de la misión, que entonces llegaba seguramente a su fin. En la conversión de los alamanes no parecen haber desempeñado gran papel la abadía de Reichenau, fundada en 724, ni el círculo de san Pirminio, aunque sí participaron en la consolidación y profundizamiento del cristianismo [55]. Las posesiones de la abadía de Reichenau y del monasterio de St. Gallen, cuyo ascenso comenzó bajo el abad Otmar (719/720 - 759/760), marcan más tarde los límites septentrionales de la diócesis de Constanza.

53. Añádase: TH. MAYER, *Beiträge zur Gesch. von St. Trudpert*, Friburgo 1937; H. BÜTTNER, *Franken und Alemannen in Breisgau und Ortenau*, ZGObrh NF 52 (1938) 323-359; id., *Christentum und fränkischer Staat in Alemannien und Raetien während des 8. Jh.*, ZSKG 43 (1949) 1-16.

54. Sobre las cruces de oro batido, cf. últimamente J. WERNER, *Fernhandel und Naturalwirtschaft im östlichen Merowingerreich nach archäologischen und numismatischen Zeugnissen*, «Settimane di studio .»: VIII. *Moneta e scambi nell' alto medioevo*, Espoleto 1961, p. 577: «Por su gran cantidad parecen ser imitaciones indígenas, que sobre la base de las comunicaciones por los Alpes indican la extensión al sur de Alemania de una usanza funeraria longobarda.» O. v. HESSEN, *Die Goldblattkreuze aus der Zone nördlich der Alpen*, en *Problemi della civiltà e dell'economia langobarda* (Escritos en memoria de G.P. Bognetti), Milán 1964, p. 199-226.

55. Sobre san Pirminio cf. últimamente H. LÖWE, *Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit*, «Settimane di studio...»: XIV. *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Espoleto 1967, p. 217-261, A.E. ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (tesis), Münster 1969; id., *Pirmin und Bonifatius. Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel*, «Vorträge und Forschungen» 2((1974) 251-304.

Por el tiempo en que fue fundada la diócesis de Constanza en el ámbito renano meridional, aparece también por primera vez un obispo en Augst (Basilea): Ragnacario, antes monje de Luxeuil y discípulo del sucesor de Columbano, Eustasio (610-629). Podría haber participado en la fundación de la filial de Luxeuil de Moutier-Grandval en el Jura, que el abad Waldeberto (629-670) sometió al monje luxeuiliano Germán de Tréveris, juntamente con las *cellae* quizá ya algo más antiguas de St.-Ursanne y Vermes. La nueva fundación de la diócesis de Basilea no tuvo por cierto larga vida, puesto que, en conexión con la expansión hacia el sur de los duques alsacianos, fue incorporada al obispado de Estrasburgo. De Estrasburgo parecen haber partido en fecha temprana influjos hacia el alto Rin. Estrasburgo y Coira aparecen como estaciones en la vida de Fridolino, que a fines del siglo VI o en el siglo VII llegó del Poitou al Rin y fundó la *cella* de Säckingen. En Turgovia da testimonio del influjo de Estrasburgo la fiesta del patrocinio de Arbogasto en Oberwinterthur. La diócesis alsaciana parece haber adquirido todavía en el siglo VII posesiones en Solothurn y en el lago de Thun. Existen, pues, indicios de que Estrasburgo participó, juntamente con Lausana, Coira y Luxeuil en la reorganización y misión eclesiástica en la zona marginal borgoñona-alamana-reciana.

También los nuevos comienzos del obispado de Augsburgo se remontan al siglo VII [56]. La reorganización parece haber comenzado en St. Afra, donde se había conservado una comunidad cristiana. En la abadía, que celebraba la memoria de Dagoberto I, se han descubierto recientemente suntuosos sepulcros de hacia el año 700 o anteriores, entre ellos quizá también tumbas de obispos más antiguos. Se ignoran los nombres de los exponentes de la

56. Sobre Baviera en general: R. BAUERREISS (cf. resumen bibliográfico). Sobre Augsburgo, Kempten y Füssen: F. ZOEPFL, *Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter*, Augsburgo 1956; E. KLEBEL, *Zur Gesch. der christlichen Mission im schwäbischen Stammesgebiet* «Zschr. für württ. Landesgesch.» 17 (1958) 145-218; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 334-336 359-364 406 434; H. BÜTTNER, *Konstanzer Diözesangrenzen* 265-268; id., *Frühmittelalterliche Bistümer* 7 9 26; W. HÜBENER, *Zum römischen und frühmittelalterlichen Augsburg*, «Jb. des RG Zentralmuseums Mainz» 5 (1958) 154-238; J. WERNER, *Studien zu Abodiacum-Epfach*, «Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgesch.» 7 (1964; aquí principalmente K. SCHMID, *Bischof Wikterp in Epfach. Eine Studie über Bischof und Bischofssitz im 8. Jh.*); K. REINDEL, *Die Bistumsorganisation im Alpen-Donau-Raum in der Spätantike und im Frühmittelalter*, MIÖG 72 (1964) 277-310.

misión junto al Lech. Influjos venidos de Italia pudieron hacerse notar ya en el tardío siglo VI. Que más tarde y por parte franca hubiera actuado también Amando en Augsburgo, es una conjetura no muy fundada. Sólo en el siglo VIII se hace algo de luz. Como centros eclesiásticos aparecen, junto a Augsburgo, Neuburg en el Staffelsee, Epfach junto al Lech y las estaciones de Füssen y Kempten en el Allgäu, fundadas con la ayuda de los monjes de St. Gallen, Magno y Teodoro. Si Magno hubiese misionado realmente en el Allgäu, se habría conservado aquí el paganismo durante un período extraordinariamente largo, hasta los años 40 del siglo VIII. Más bien hay que pensar en la estructuración organizativa de la diócesis, tanto más cuanto que precisamente en aquel tiempo los reyes-mayordomos habían marcado sólidamente las fronteras del Iller entre Augsburgo y Constanza.

En la transición del siglo VII al VIII parece haber pertenecido Augsburgo a la zona de soberanía de los duques de Baviera, que abarcaba la antigua provincia de la Recia II y parte de la Nórica. Como en la capital de Recia, Augsburgo, probablemente también en el gran campamento legionario de Ratisbona se conservó un núcleo de población cristiano romano, que se reunía en torno a la basílica de san Jorge allí existente [57]. La continuidad del culto de san Florián sugiere una situación semejante en Lorch, y también en Passau pudo haber persistido una comunidad cristiana romana [58]. Grupos mayores de romanos libres y acomodados vivían, como se puede demostrar, alrededor de Salzburgo-Reichenhall, cuyo centro eclesial parece haber sido San Pedro de Salzburgo.

57. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 319 332 337 380 nota 171: J. SYDOW, *Untersuchungen über die frühen Kirchenbauten in Regensburg*, RivAC 31 (1955) 75-96; E. KLEBEL, *Regensburg*, «Vorträge und Forschungen», dirigido por TH. MAYER, IV, Lindau-Constanza 1958, p. 87-104; M. PIENDL, *Probleme der frühen Baugeschichte von St. Emmeram in Regensburg*, ZBLG 28 (1965) 32-46; H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliche Bistümer 9 und 14*.

58. R. NOLL, *Frühes Christentum in Oesterreich von den Anfängen bis um 600*, Viena 1954. Sobre Lorch y san Florián: F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 330ss y 435. «Settimane di studio. .»: XIV. *La conversione al cristianesimo*, Espoleto 1967, p. 539-540 (MOR sobre el culto de san Florián en la Austria longobarda: Friul, Vicenza, Treviso, Verona); F. LOTTER, *Lauriacum-Lorch zwischen Antike und Mittelalter*, «Mitt. des oberösterreichischen Landesarchivs» 11 (1974) 31-49. Sobre Linz: H. KOLLER, *Der Donauraum zwischen Linz und Wien. Kulturkontinuität und Kulturverlust des Romanentums nördlich der Alpen*, «Hist. Jb. der Stadt Linz» (1960) 1-53. Acerca de Passau: M. HEUWIESER, *Gesch. des Bistums Passau*, I, Passau 1939. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 325 329ss 413; id. *Salzburg zwischen Antike und MA*, «Frühma. St.» 5 (1974).

Aquí se puede comprobar incluso en el campo, en Bischofshofen, la continuidad de un culto cristiano temprano (san Maximiliano) [59]. En el Tirol septentrional se hallaron los inmigrantes bayuvaros con la estirpe de los breones, en la que apenas si habían llegado a imponerse influjos cristianos.

Los cristianos recio-nóricos del ducado bávaro estaban ligados por tradición con Aquilea y esta vinculación siguió influyendo hasta principios del siglo VII [60]. Sin embargo, la irradiación aquileana

59. F. PRINZ, *Frühes Monchtum* 338 395-404 423ss.

60. La reciente investigación sobre las relaciones cristianas de Baviera con el sur y sudeste parte de E. KLEBEL, *Zur Gesch. des Christentums in Bayern vor Bonifatius: St. Bonifatius, Gedenkgabe zum 1200. Todestag*, Fulda 1954, p. 288-411; el mismo Klebel, en su artículo citado en la nota 56, ofreció nuevos datos complementarios tocante a Augsburgo. Klebel investigó las relaciones basándose en las advocaciones de patrocinio, en la arqueología, la liturgia y la lengua eclesiástica. A su parecer, las advocaciones de patrocinio ofrecen poco material, mientras que los edificios cristianos primitivos, así como la liturgia y la lengua de la Iglesia manifiestan claras relaciones con Oriente. Klebel pensaba aquí en influjos godoarrianos y —como I. ZIBERMAYR, *Noricum, Bayern und Oesterreich* (1956) en antiguas conexiones con Sirmio. Klebel no concede mucha importancia al influjo procedente de los Alpes romanos, que estaban ligados a la provincia de Aquilea y, como éste, profesaban el cisma de los Tres Capítulos. La investigación más reciente, que Prinz resume en diversos pasajes de su libro, pone en cambio mucho énfasis en las relaciones con Italia, especialmente con Aquilea.

Prinz admite una continuidad románica más o menos marcada no sólo en la región de Salzburgo, sino también en Ratisbona y en Passau. Cree descubrir cierto contraste entre estos grupos cristianorrománicos de la observancia de Aquilea y los clérigos y monjes merovingios, que llegaron al país junto con la dominación franca (F. PRINZ, loc. cit., 354 383 nota 181). La conversión de los bávaros que habían inmigrado a Recia y a la Nórica fue en lo esencial obra de los misioneros merovingios. Según él, la integración eclesiástica de los dos grupos de población no habría llegado a su estadio definitivo «sino con la organización eclesiástica de Bonifacio».

De aquí resulta el siguiente cuadro: Entre los bayuvaros pudo haber efectivos influjos arrianos, pero no son muy tangibles (F. PRINZ, loc. cit. 337 nota 48, 358 nota 100). No se ha puesto en claro la peculiaridad de la lengua eclesiástica en el sur de Alemania (F. PRINZ, loc. cit. 345ss).

Los influjos de Milán dejaron vestigios en Augsburgo tanto en la liturgia como quizá también en el culto de san Ambrosio (F. PRINZ, loc. cit. 334; E. KLEBEL, *Mission im schwäbischen Stammesgebiet* 211). En la diócesis de Augsburgo se encuentran advocaciones patronales italianas: Valentín de Mais (cerca de Merano), Zenón de Verona, Justina de Padua, Cristina (E. KLEBEL, loc. cit.).

La temprana arquitectura cristiana de la Nórica estaba en relaciones muy estrechas con Aquilea (R. NOLL, *Frühes Christentum* 127ss). También en lo sucesivo se conservó la conexión de la arquitectura eclesiástica de Baviera con la de la Italia ya longobarda (F. PRINZ, loc. cit. 444). En Salzburgo se conservaron elementos de la liturgia aquileana (F. PRINZ, loc. cit. 326 398 401); en las cortes episcopales de Salzburgo tenía seguramente Maximiliano de Celeya un antiguo lugar de culto (E. KLEBEL, *Christentum in Bayern* 395). Había iglesias consagradas a san Zenón de Verona en las diócesis de Salzburgo (E. KLEBEL, loc. cit.), de Ratisbona (capilla: E. KLEBEL, loc. cit.) y de Freising (E. KLEBEL, loc. cit.; F. PRINZ 340 344). San Vigilio de Trento fue venerado en la diócesis de Freising y en Ratisbona (E. KLEBEL, loc. cit.). Casiano de Imola era patrono de una iglesia de Ratisbona (E. KLEBEL, loc. cit.; F. PRINZ, loc. cit. 338; J

quedó paralizada de resultas del aislamiento político y eclesiástico de la antigua metrópoli del nordeste de Italia en el siglo VII. Con ello, las aisladas comunidades cristianas romanas de Baviera perdieron el respaldo de los grandes centros eclesiásticos del *hinterland* cristiano que habían permanecido intactos. De los obispados de la provincia de Aquilea, sólo el obispado de Säben (Bresanone), región de paso y comunicación en el valle de Eisack, perteneció al dominio de los duques de Baviera. Si bien Säben probablemente actuó como transmisor de la tradición de Augsburgo, cristiana de abolengo, no pudo partir de ella ninguna iniciativa con vistas a la reorganización y misión eclesiástica de las demás regiones ocupadas por los bayuvaros. Las energías de la pequeña diócesis fueron absorbidas por la misión en el territorio de Breonen (Tirol septentrional) invadido por los bayuvaros, aunque se dejaron sentir irradiaciones en las regiones prealpinas hasta Augsburgo [61].

SYDOW, *Fragen um die Cassianskirche in Regensburg*, «Der Schlern» 29 [1955] 452-457).

El patrocinio de san Jorge pudo estar presente en Ratisbona (abadía de san Emerano) y quizá también en otras partes desde la antigüedad tardía y su tradición puede atribuirse tanto a Italia como mostrar rasgos orientales (F. PRINZ, loc. cit. 337ss 355; E. KLEBEL, *Mision in Bayern* 399). En la liturgia de Passau se pueden señalar influjos orientales (¿venidos de Sirmio?) (E. KLEBEL, *Mission in Bayern* 403ss). Se hallan adornos bizantinos en algunas sepulturas de nobles bávaros (F. PRINZ, loc. cit. 355). Cruces de oro batido se han descubierto en el Inn inferior y en el Salzach medio (J. WERNER, loc. cit. 54; H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliche Bistümer* 21).

No todos los testimonios aducidos tienen la misma fuerza y, a lo que parece, ni siquiera están siempre determinados con exactitud cronológica. La mayor parte de las advocaciones de patronos italianos — especialmente la de san Casiano y la de san Zenón, relativamente la más propagada — no parecen haber sido adoptadas antes del siglo VIII. Aquí destaca seguramente el estrato longobardo con más claridad que el cristiano antiguo del romanismo tardío, aunque este último es más perceptible en la arqueología y quizás en la liturgia. El hecho de que el santo nórico Florián aparezca como patrón de iglesias en la Austria longobarda (cf. nota 58) con mucha mayor frecuencia en la alta Baviera, y que el de santa Afra «hallara ya acogida en las primitivas formas del *Martyrologium Hieronymianum* de la alta Italia» (F. PRINZ, loc. cit. 345 nota 75), mientras que en Suabia sólo raras veces fuera patrona de iglesias, son paradojas que todavía están por explicar. De aquí no se puede concluir sin más una decadencia de la tradición cristiana romana tardía en Recia y en la Nórica, dado que la continuidad del santuario de santa Afra está atestiguada en el siglo VI por Venancio Fortunato, y la peregrinación del monje de Luxeuil Agrestio no permite la menor duda sobre la existencia, todavía a principios del siglo VII, de relaciones entre Baviera y Aquilea (H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliche Bistümer* 22). También tiene aquí su puesto el obispo Marciano, muerto en 608 y sepultado en Grado, que 40 años *peregrinatus est pro causa fidei*. Según BÜTTNER (*Frühmittelalterliche Bistümer* 21) su actividad se extendió «principalmente (a) la región de los Alpes en la zona de la vía del Brénero y a la región prealpina septentrional».

61. Säben, como residencia de tránsito del obispo de Augsburgo: R. HEUBERGER,

Las fuerzas que dieron el impulso decisivo a la misión de Baviera no vinieron del sur, sino del oeste. Ya en la época de la fundación del ducado bávaro por Teodeberto I (533-548) se establecieron algunos obispos galorromanos *(Galliarum episcopi)*, que trataron de ejercer su influjo también en la Nórica mediterránea (Carintia) [62]. Su actividad no tuvo efectos duraderos. Sin embargo, los bayuvaros, todavía paganos en su mayoría, tenían dirigentes cristianos. En efecto, los duques agilolfingos, que aparecieron en la segunda mitad del siglo VI, profesaban la fe católica. Si, como se admite en la actualidad, su zona de origen se sitúa en Borgoña [63], es posible que participaran directamente en la iniciativa de misión que partía de Eustasio de Luxeuil (610-629). De hecho parece ser que Tassilo I (592 hasta después de 610) apoyó a Eustasio y a su compañero Agilo en la fundación de una estación de misión en las cercanías de Ratisbona, de la cual nació la abadía de Weltenburg [64]. De Luxeuil salió también el monje Agrestio para misionar en Baviera, de donde se trasladó a Aquilea para más tarde adherirse a los cismáticos de los Tres Capítulos [64a].

También Amando debió de atravesar Baviera en su viaje hacia los eslavos; sin embargo, no se refiere nada de una misión del apóstol de los flamencos entre los bayuvaros. En cambio, la cristianización del pueblo debió de estar ya en plena marcha cuando Emerano (Haimchramm) llegó hacia 665 (ó 685-690) a Ratisbona, donde halló la muerte en un conflicto, difícil de esclarecer, con la familia del duque. Desgraciadamente no se conocen las etapas del camino de Emerano desde Poitiers a Ratisbona. En vista de las tempranas relaciones del monaquismo columbano con Bourges y Poitiers, es obvio conjeturar que también Emerano procedía del círculo de Luxeuil. Pudo haber seguido el camino de su com-

Raetien im Altertum und im Frühmittelalter, 1932, p. 172; H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliche Bistümer* 18-20 (bávaros desde aproximadamente el año 600) 23 28. E. KLEBEL *(Mission im schwäbischen Stammesgebiet* 186ss) ha llamado la atención sobre las antiguas posesiones de los obispos de Ratisbona, Freising y sobre todo Augsburgo en el ámbito del obispado de Säben. Que ello incluya referencias a situaciones misioneras es problema todavía no resuelto.

62. MGEp I 1 p. 20; F. PRINZ, loc. cit. 352ss.

63. E. ZÖLLNER, *Die Herkunft der Agilulfinger*, MIÖG 59 (1951) 245ss.

64. F. PRINZ, loc. cit. 356-358. Prinz data la misión bávara de Eustasio hacia el año 610, siguiendo a Barrault; BÜTTNER, en cambio, hacia 626-627 *(Frühmittelalterliche Bistümer* 22).

64*a*. Véase nota 60.

patriota (sin duda algo mayor que él) Fridolino de Säckingen, hacia el Rin, en el cual Estrasburgo pudo servir de etapa intermedia [65]. El obispo-monje Erhard (¿de Narbona?) estaba, según sus biógrafos, en relación con la casa ducal de Alsacia [66]. Acerca de Emerano no se va más allá de la conjetura. Sin embargo, la corte ducal de Ratisbona resalta como un importante punto de arranque de la misión de Baviera tanto a Eustasio como a Emerano y Erhard. También el obispo Ruperto (Hrodbert), que en 695 abandonó su diócesis de Worms, sin duda por motivos políticos, fue primeramente, a lo que parece, a Ratisbona; allí el duque Teodoro le asignó la tierra de Salzburgo como campo de actividad, con la mira puesta en la misión de los eslavos carintios [67].

El último en la serie de los «apóstoles de Baviera» fue san Corbiniano, que procedía de Melun (prov. de Sens) y poco después de 716 ejerció su actividad en Freising [68]. El ducado bávaro había sido entre tanto dividido, y así Corbiniano no pasó, en su viaje, por Ratisbona; tal vez fue presentado por Roma al duque del ducado parcial de Freising. El difunto duque Teodo había entrado en contacto con Roma en 716 con vistas a la erección de una provincia eclesiástica bávara. Esta iniciativa indica que, al menos de cara al exterior, había ya concluido la misión bávara. Desde Emerano, Ruperto y Corbiniano, hubo en las cortes ducales de Ratisbona, Salzburgo y Freising, a las que se añadió Passau, «obispos-monjes con sede fija» (Schieffer) [69]. Sin embargo, la posición de estos tres hombres de la Iglesia viene caracterizada por el hecho de que ninguno de los que más adelante serían monasterios catedralicios había sido fundado por ellos: ninguno de los tres patronos de Baviera intervinieron en el comienzo de la historia de la conversión del país.

En general, el cuadro de la misión entre los bávaros es algo más claro que el de los alamanes. El rey Teodeberto I se cuidó de que el pueblo tuviera dirigentes cristianos y envió obispos galorromanos que quizá pusieron empeño en la reorganización de las comunidades cristianas romanas allí existentes. Pero de éstas no partió ninguna irradiación misional, ya que el apoyo que podrían haber recibido del intacto *hinterland* cristiano de Aquilea se veía impedido por las fronteras políticas y finalmente desapareció del todo. La iniciativa de la misión de Baviera vino de Luxeuil, y tal vez desempeñaron algún papel las relaciones de parentesco del monje Agilo con la casa ducal de los agilolfingos. También es posible que algunos misioneros posteriores hubiesen podido tener alguna conexión con el monaquismo de Luxeuil pero sólo en un sentido lato.

Puntos de arranque para la misión de los bayuvaros ofrecieron tanto las comunidades romanas sobrevivientes como las cortes de los agilolfingos. En el siglo VII no se trata ya en modo alguno de colaboración de los merovingios [70]. Sólo a partir de Carlos Martell volvió a hacerse sentir el influjo de la autoridad central franca. La conversión de los bávaros al cristianismo se presenta, por tanto, al igual que la de los alamanes, como un proceso que, si bien sostenido por elementos francos o irofrancos, se desarrolló sin embargo en el seno mismo de estas tribus, sin presión externa reconocible.

Al tiempo que se asentaba el cristianismo entre los alamanes y los bávaros, pasaba también desde las ciudades episcopales renanas a las tierras vecinas de la orilla derecha del Rin. Dagoberto I sometió la primera Iglesia de Utrecht al obispado de

65. *Vita Haimhrammi*, MGSS rer. Mer. IV 452-526; F. PRINZ, loc. cit. 380ss, se pronuncia, con Löwe, contra Klebel y Zibermayr, a favor del viejo cómputo de Krusch, hacia 660-670. Sobre las viejas estaciones intermedias de Emerano, sólo se pueden, naturalmente, hacer conjeturas. A la vez habría que notar que según la tradición, entre los misioneros merovingios que procedían del Poitou se cuentan, aparte de Emerano, también Fridolino de Säckingen y Amando. Es conocido el papel del obispo Dido de Poitiers como principal aliado de los Pipínidas en el «golpe de Estado» de Grimoaldo en 656. Sin embargo, Prinz subraya con razón que en las fuentes no se halla el menor vestigio de un apoyo de los francos a Emerano.

66. *Vita Erhardi*, MGSS rer. Mer. VI 1-21; F. PRINZ, loc. cit. 385-387. De las tres indicaciones sobre la procedencia de la *Vita*, la que con mayores probabiildades cuenta es la que alude a la Narbonensis (Septimania). Estaciones intermedias pudieron ser Moyenmoutier y algunos monasterios alsacianos. Época de su actividad: probablemente el primer tercio del siglo VIII.

67. *Gesta Hrodberti*, MGSS rer. Mer. VI 157-162; F. PRINZ, loc. cit. 394-403. HERWIG WOLFRAM, *Der heilige Rupert und die antikarolingische Adelsopposition*, MSÖG 80 (1972) 4-34; H. BAUMANN, *Zur Textgeschichte der Vita Ruperti*, en homenaje a H. Heimpel 3 (1972) 166-196.

68. *Vita Corbiniani*, MGSS rer. Mer. VI 497-635; F. PRINZ, loc. cit. 388-394; H. LÖWE, *Corbinians Romreisen*, ZBLG 16 (1951-52) 409-420.

69. TH. SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Friburgo 1954, p. 139. Cf. sobre esto las consideraciones de F. PRINZ, loc. cit. 381-382 386 (Ratisbona) 390ss 393ss (Freising) 399 401 407 (Salzburgo) 412 (Passau) sobre los monasterios-catedrales en las sedes episcopales bávaras de la época tardía.

70. De todas formas, podría tal vez incluirse a Dagoberto I; aunque todo se reduce a conjeturas.

Colonia; según una fuente tardía, también Soest habría sido incorporada entonces al obispado de Colonia [71].

Si la orientación de los sepulcros del siglo VII en Westfalia al sur del Lippe se puede interpretar cristianamente, la misión se habría extendido ya entonces a toda la parte izquierda del Rin de la futura diócesis de Colonia [72]. Ahora bien, esta interpretación es controvertida. Las primeras iglesias de Utrecht y de Soest podrían haber servido a una guarnición franca en un medio todavía en gran parte pagano. El avance de los frisones y de los sajones acabó con estas estaciones avanzadas: en el siglo VIII había que comenzar de nuevo.

Las zonas todavía francas de las regiones que se extienden ante Colonia, Coblenza y Bonn, en la orilla derecha del Rin, debieron permanecer cristianas hasta comienzos del siglo VIII, puesto que en la época carolingia no eran ya tierra de misión. No existen testimonios escritos directos; en cuanto a restos arqueológicos, hasta ahora sólo los hay de las localidades renanas de Niederdollendorf y Leutesdorf [73].

Algo más claramente se perfila el proceso de la misión en el sector de Maguncia, Worms y Espira. También aquí los primeros testimonios proceden de localidades renanas. En Kastel y Wiesbaden persistió el cristianismo de época romana; una lápida funeraria cristiana de Goddelau en el Ried (al sur de Trebur) data del siglo V o de principios del siglo VI. Otras lápidas funerarias del siglo VII-VIII muestran un avance junto al Meno inferior, hasta el Niddagau. Una inscripción de 711-717 de Nilkheim junto a Aschaffenburg confirma que la diócesis de Maguncia había alcanzado entonces los límites del macizo de Spessart. Algunas deducciones

71. F.W. OEDIGER, *Regesten*, n. 32 35. Además, H. BÜTTNER, *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches* 457,

72. S. GOLLUB, *Zur Frage ältester christlicher Bestattungen in Westfalen*, «Westfäl. Forschungen» 11 (1958) 10-16.

73. J. DIETRICH, *Die frühe kirchliche und politische Erschliessung des unteren Lahngebiets im Spiegel der konradinischen Besitzgeschichte*, AMrhKG 5 (1953) 157-194; E. EWIG, *Das Bistum Köln im Frühmittelalter:* AHVNrh 155-156 (1954) 205-243; H. BÜTTNER, *Siegerland und Westerwald im frühen Mittelalter*, «Hess. Jb. für Landesgesch.» 5 (1955) 27; id., *Die politische Erfassung des Lahn- und Dillgebiets im Früh- und Hochmittelalter*, ibid. 8 (1958) 1-21. Las lápidas sepulcrales mencionadas pertenecen al siglo VII. La misión en las zonas situadas más el este debe situarse a comienzos del siglo VIII, la organización eclesiástica, a finales del siglo VIII y en el IX. El centro misionero de Dietkirchen junto al Lahn (Tréveris) habría sido fundado hacia 700.

permiten concluir que también la comarca de Wetterau fue ya entonces cristianizada desde Maguncia. Puestos avanzados, aunque, a diferencia de Utrecht y Soest, firmemente en manos francas, eran Büraburg (junto a Fritzlar), Amöneburg, Glauberg (junto a Büdingen) y el Kesterburg (Christenberg junto a Wetter). La iglesia de San Martín en Christenberg y la iglesia de Santa Brígida de Büraburg fueron levantadas seguramente en el primero o segundo decenio del siglo VIII [74].

Desde Worms la misión se abrió paso en el siglo VII en el territorio del Néckar inferior desde Ladenburg hasta Wimpfen, y a fines del siglo había alcanzado la región de Wingarteiba con el Bauland. A principios del siglo VIII fue erigida en el Odenwald oriental la abadía de Amorbach. Desde Espira fueron misionados a fines del siglo VII y comienzos del VIII el Kraichgau y el Neckarland medio, tarea en la que desempeñó un papel especial la abadía de Weissenburg, fundada hacia 660 [75]. Se supone que por el mismo tiempo la irradiación de Estrasburgo se extendió hacia la Ortenau y Brisgovia. Los primeros monasterios en la zona de Ortenau surgieron bajo el influjo de san Pirminio, sólo después de la conquista franca de la Alamania en la década de 740-750 [76].

74. H. BÜTTNER, *Frühes Christentum im Wetterau und Niddagau*, «Jb. für das Bistum Mainz» 1948, 138-150; id., *Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein*, AMrhKG 3 (1951) 16 18 39 (Kastel, Wiesbaden, Goddelau) 40 (Gimbach, Hochheim, Nilkheim) 38ss (Büraburg, Amöneburg, Glauburg bei Büdingen) 52 (Wetterau, Niddagau, Untermain); id., *Die Mainlande um Aschaffenburg im frühen Mittelalter*, «Aschaffenburger Jb.» 4 (1957) 109-128; id., *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches* 457ss. Sobre Kesterburg y las demás fortalezas de Hesse, cf. también W. SCHLESINGER, *Die Franken im Gebiet östlich des mittleren Rheins*, «Hess. Jb. für Landesgesch.» 15 (1965) 18ss; además K. WEIDEMANN, R. GENSEN y N. WAND en *Althessen im Frankenreich* (Nationes II), dirigido por W. SCHLESINGER (1975). Büttner data la evangelización de Wetterau, Niddagau y Untermain en la última parte del siglo VII y comienzos del VIII. La primera red eclesial, todavía de anchas mallas, de Wetterau surgió en la primera mitad del siglo VIII, en conexión con los distritos fiscales francos. Influjo irlandés más tardío alrededor de Giessen: M. GOCKEL y M. WERNER, *Die Urkunde des Beatus von Honau von 778:* W. KÜTHER, *Die Wüstung Hausen* (1971) 136-166. Cf. además los artículos de SCHLESINGER, WAND y SCHWIND en *Althessen im Frankenreich*, loc. cit.

75. H. BÜTTNER, *Amorbach und die Pirminlegende*, AMrhKG 5 (1953) 102-107; id,. *Christentum und Kirche zwischen Neckar und Main im 7. und frühen 8. Jh.: St. Bonifatius*, Fulda 1954, p. 363-387; id., *Fränkische Herrschaft und frühes Christentum im mittleren Neckargebiet*, «Veröffentlichung des Hist. Vereins Heilbronn» 22 (1957) 7-15; id., *Die Mainlande um Aschaffenburg* 111-112; id., *Das Bistum Worms und der Neckarraum während des Früh- und Hochmittelalters*, AMrhKG 10 (1958) 9-38; id., *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches* 458. Büttner recalca que la más temprana organización eclesiástica se adaptó en gran manera a los Fisci francos también junto al Rin, Neckar y Meno.

76. En cualquier caso, los comienzos de Gengenbach deben de remontarse hasta

De Worms partían viejas calzadas hacia Wurzburgo, que en el siglo VII y a comienzos del VIII era la sede de la dinastía ducal de los «Heden» en las tierras del Meno. Aquí se hicieron notar influjos cristianos después del segundo tercio del siglo VII. El irlandés Kilian, que es considerado como el apóstol del país, y sus compañeros Colman y Totnan, perdieron la vida hacia 689 en un conflicto con el entonces ya cristiano duque Gozberto. El hijo de Gozberto, el duque Heden II, que hacia el año 700 extendió su dominación también a Turingia, habría fundado, según una tradición tardía, la iglesia de María en el Marienberg. Heden II tenía realmente empeño en la estructuración eclesiástica en sus tierras. Trató de ganar a este objeto al anglosajón Wilibrordo, al que en 704 transfirió posesiones en Arnstadt, Mühlberg junto a Gotha y Grossmonra en Turingia, y en 716 su herencia de Hammelburg en la cuenca del Saale, para la fundación de un monasterio. Al parecer en los años 715-719, es decir, por la época en que el rey de los frisones, Radbord, prohibió a Wilibrordo misionar en el campo frisio, marcharon hacia Turingia algunos auxiliares anglosajones destacados por el propio Wilibrordo. Sin embargo, el monasterio de Hammelburg no llegó a ser una realidad, y parte de los bienes que se habían otorgado allí al misionero anglosajón, pasaron a la abadía de Echternach. En la marca de Hammelburg y en Schweinfurt tenía también posesiones la abadía de Weissenburg, de las que el primer testimonio aparece en la fundación del Urbar de Weissenburg después de mediados el siglo IX. Resulta dudoso, según las recientes investigaciones, que estos bienes fueran concedidos ya por Heden II a la abadía franca meridional, lo que permitiría deducir una actividad misionera en Weissenburg. La tradición de la fundación del monasterio de San Pedro en Erfurt por Weissenburg ha de rechazarse por basarse en una falsificación [77].

el 727 poco más o menos: H. JAENICHEN, *Warin, Ruthard und Scrot*, «Zschr. für württemberg. Landesgesch.» 14 (1955) 327-384. En la época del fuerte ducado alemán no creemos que se hicieran notar especialmente influjos de Alsacia.

77. H. BÜTTNER, *Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein* 43-49 (allí también influjos de Reims); id., *Christentum und Kirche zwischen Neckar und Main* 373-375; id., *Die Mainlande um Aschaffenburg* 111ss; id. *Fränkische Herrschaft* 9ss; id., *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches* 458ss; F. PRINZ, loc. cit. 234-236 238-241; J. DIENEMANN, *Der Kult des hl. Kilian im 8. und 9. Jh.*, Wurzburgo 1955. PATZE-SCHLESINGER, *Gesch. Thüringens* I 338-344; M. WERNER, *Die Gründungstradition der Erfurter Petersklosters*, «Voträge und Forschungen» 12 (1973).

En cambio, parece ser que existieron relaciones entre Heden II y Maguncia. La tradición legendaria de que Biliquilda, fundadora del monasterio femenino de Altmünster en Maguncia, que surgió hacia 700 o poco antes de esta fecha, tenía relaciones de parentesco con la casa ducal de Wurzburgo, viene confirmada por las posesiones fundacionales de que estuvo dotada la abadía en el ámbito de Wurzburgo [78]. La más antigua red de iglesias en las tierras del Meno se adaptaba estrechamente a la organización fiscal, como lo muestra los bienes o dotes de fundación concedidos por el mayordomo Carlomán al obispado fundado por san Bonifacio. Fue desarrollada probablemente después de la disolución del ducado del Meno y de Turingia bajo Carlos Martell hacia 719.

Cuando Winfrido-Bonifacio emprendió su actividad en Hesse y en Turingia más allá de las tierras incultas, había ya en estos dos territorios y también junto al Meno antiguos puntos de apoyo de la misión. Había terminado la cristianización de las tierras francas que se extendían ante la derecha del Rin, de Alamania y de Baviera. La misión de los germanos había surgido de la restauración eclesiástica, que había alcanzado sus primeros resultados junto al Rin (siglo VI), luego en la zona limítrofe borgoñona-alamana-rética (fines del siglo VI y comienzos del VII), finalmente en tierras francas de Galia septentrional (1.° y 2.° tercio del siglo VII). En realidad, sus mayores triunfos fueron debidos en gran parte al monaquismo de Luxeuil, que renovó el impulso misionero y actuó tanto en el frente franco-galo septentrional, como en el ámbito de las tribus del sur de Alemania.

Los reyes merovingios no emplearon para la misión ninguna clase de medios de coacción, pero sí promovieron directa e indirectamente la restauración eclesiástica y la misión. Así Teodorico I llevó aquitanos a la Francia austrásica para rellenar los huecos que se habían producido en el clero de la región. Teodeberto II empleó a Columbano y a sus compañeros en los lagos de Zurich y de Constanza, y Dagoberto I destinó monjes de Luxeuil a los

78. H. BÜTTNER, *Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein* 50; id., *Die Mainlande um Aschaffenburg* 113; E. EWIG, *Die ältesten Mainzer Bischofsgräber*, «Universitas 2», en homenaje a A. Stohr, 1960, p. 23; id., *Die ältesten Mainzer Patrozinien und die Frühgeschichte des Bistums Mainz: Das erste Jahrtausend. Kunst und Kultur im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*, I, Düsseldorf 1962, p. 125-127; F. PRINZ, loc. cit. 188ss.

campos francos de Galia septentrional. Los clérigos y monjes que trabajaban en la misión gozaban de la protección regia y recibían ayuda material a veces muy considerable, como lo muestra, por ejemplo, la abadía de St.-Amand. Así, las posesiones lejanas de iglesias gálicas junto al Rin se remontan sin duda también en parte a la contribución de estas iglesias a la restauración y a la misión. De esto puede deducirse, con la debida cautela, la participación de las iglesias de Reims y Châlons, de Tréveris, Metz y Verdún en la obra de reconstrucción de la región del Rin.

Consecuencia indirecta de la promoción regia fue que la misión pudiera iniciarse en los centros de soberanía de los monarcas y en ellos se iniciara efectivamente: en las cortes regias, en los castillos romanos y merovingios, y en las grandes cortes o curias fiscales, lugares en los que desde fecha temprana fueron erigidas iglesias para las necesidades de la corte, de las guarniciones francas y de la administración, y donde más eficaz era la protección por parte de los funcionarios merovingios. La decadencia del poder regio merovingio desde el segundo tercio del siglo VII no modificó por principio esta situación, dado que los duques eran cristianos y bajo muchos aspectos pudieron asumir las funciones de la monarquía para con el cristianismo y la Iglesia. Cierto que no tenían el derecho de erigir nuevas diócesis [79]. En la práctica se produjeron a veces conflictos cuando a los misioneros se les consideraba a la vez emisarios políticos de los francos o cuando defendían con intransigencia el derecho o la moral de la Iglesia frente a una todavía *christianitas rudis*. Es difícil determinar qué perjuicios causó esto en cada caso a la obra misionera.

En las ciudades residenciales de los reyes y duques y en los castillos había todavía, tanto junto al Rin como al este del Ill y al sur del Danubio, grupos cristianos romanos, que habían sobre-

79. Despues de la muerte de Dagoberto I (638) no se fundaron ya más obispados en el reino merovingno hasta san Bonifacio. En cambio, los duques alsacianos, el extender sus dominios hasta el Jura suizo, suprimieron el obispado de Basilea, que había resurgido poco antes, y reunieron esta diócesis con la de Estrasburgo. Constanza, en el período de la efectiva vacancia monárquica, se constituyó en un obispado germánico nacional, absorbiendo la totalidad de la zona de misión germánica, con lo cual vino a ser una de las mayores diócesis de la edad media. Es muy significativo que el duque Teodo de Baviera no pudiera ejecutar en su país un plan de organización eclesiástica que había proyectado en 716. Este dato tiene importancia histórica porque fue la primera vez que en un territorio de influencia franca se pensó en recurrir al papa para la fundación de obispados.

vivido a la invasión de los bárbaros. En el Rin, donde la restauración eclesiástica se inició ya en el siglo VI, ofrecieron notable apoyo en la obra de organización, tanto más cuanto que no miraban como extraños a los clérigos galoaquitanos. A lo sumo se daban eventualmente entre la población francogermana reacciones contra los auxiliares del oeste y del sur. Un tanto reservados parecen haberse mostrado los romanos de la Recia y de la Nórica frente a los *episcopi Galliarum* y sus auxiliares, quizá también frente a los monjes de Luxeuil del siglo VII, aunque Prinz parece subrayar a veces demasiado los contrastes. Finalmente hay que notar que en Ratisbona y en Salzburgo las iglesias, a las que se atribuye continuidad romana, fueron también las células germinales del nuevo episcopado. Como lo recalca el mismo Prin, los duques bávaros debieron de estar en general en buenas relaciones con la Romania autóctona. La simbiosis producida desde el principio en las regiones a la izquierda del Rin y al sur del Danubio facilitaría en conjunto la conversión de los francos, alamanes y bávaros asentados allí.

En la línea del Rin, de Colonia a Worms, debió de estar la obra de organización totalmente en manos de los obispos, sea que la organización de episcopado no se hubiese derrumbado totalmente, no obstante los huecos en las listas de obispos renanos, o que pronto volviera a reconstruirse con la ayuda del clero aquitano y del interior de las Galias. En ello tuvo sin duda importancia el hecho de que los mismos auxiliares foráneos, o bien eran clérigos, o en su calidad de monjes de viejo cuño podían ser incorporados con bastante facilidad al orden episcopal. Las iglesias más antiguas estaban sujetas por regla general al obispo o a los abades de las antiguas basílicas, los cuales dependían del obispo; en algunos casos también estaban sujetas al rey. Las iglesias propias de los señores feudales sólo participaron en la fase del desarrollo. También los monasterios de impronta luxeuiliana se fundaron sólo en esta segunda fase y se desarrollaron sobre todo en las zonas de roturación de las Ardenas (Eifel) y de los Vosgos (Hardt). Para la estructura de las diócesis sólo alcanzaron mayor importancia en el ámbito de los obispados de Maastricht-Lieja, Espira y Estrasburgo, donde tenían mayor participación en la obra de conversión propiamente dicha.

Claramente destacadas de la zona renana aparecen bajo esta perspectiva la zona de misión franca y gala septentrional y la alamana, donde las diócesis de Therouanne y de Constanza aparecen durante mucho tiempo, comparadas con las abadías de St.-Omer (Sithiu) y St. Gallen (o Reichenau) respectivamente, como los parientes pobres; también la abadía de St.-Vaast de Arras formaba un importante polo opuesto frente a la ciudad episcopal de Cambray. Una tercera zona representaba finalmente Baviera, donde las mismas iglesias episcopales se desarrollaron a partir de comienzos monásticos. Por otro lado, apenas si se puede negar que en el siglo VII la más fuerte dinámica misionera residía en territorios impregnados de monaquismo o incluso de verdadero cuño monástico.

Con esto queda dicho implícitamente que la propagación del cristianismo no puede entenderse sólo como un proceso de política y organización (eclesiásticas), aunque los procesos organizativos son los que más saltan a la vista. De los motivos de la conversión, del espíritu y de los métodos de la misión, que iban encaminados a aquélla por lo menos en parte, dan desgraciadamente las fuentes una idea muy insuficiente [80]. En primer término estaban las pruebas de poder del Dios de los cristianos y de sus heraldos. Los «procedimientos simples y violentos», como la destrucción de lugares y objetos de culto paganos, no obedecían en general a mero fanatismo, sino que trataban de poner ante los ojos la impotencia de los dioses. En el aspecto positivo de la actividad misionera se hallaban los milagros de los santos. También hacían gran efecto las «proezas ascéticas» no sólo de los monjes de san Columbano, sino también de los ermitaños más antiguos, como un Wulfilaich. A auténtico espíritu cristiano respondían las obras de misericordia, entre ellas la liberación de los prisioneros. La instrucción espiritual estuvo a lo que parece muy marcada por Cesario de Arles.

En la conversión ocupaban a no dudarlo el primer plano la fe (profesión) y el culto, aunque en el ámbito cristiano no se puede establecer entre estos elementos y la ética y la moral una separación tan radical como la que pretende establecer Kuhn [81]. En realidad, en el lenguaje de los padres la *pietas* estaba referida muy marcadamente a la *clementia* y a la *misericordia*. En el reino franco de los merovingios no faltan emocionantes testimonios de auténtico amor del prójimo y de los enemigos. La Iglesia siguió considerando como su quehacer especial la protección de los desvalidos y oprimidos, de los menores y de los forasteros. Pero en conjunto dominaba una inteligencia formal de la religión cristiana, que conducía a recalcar excesivamente el culto y el rito en comparación con los valores éticos. Nada hay quizá más característico de este formalismo religioso que el perdón que los merovingios otorgaban a los ahijados sin excepción, en las contiendas entre familias que en aquellos tiempos conducían con frecuencia al aniquilamiento total. El vínculo cultual creado por el padrinazgo era inviolable, más fuerte que todos los lazos de la sangre. A este mismo capítulo pertenece la escrupulosa observancia del derecho de asilo eclesiástico, que sólo con artimañas se conseguía eludir.

Por otro lado, no podemos tampoco pasar por alto los vivos impulsos religiosos de esta misma piedad. En la rigurosa observancia de las prescripciones cultuales y rituales se manifestaba auténtico temor de Dios, aunque no faltaran tampoco casos en que se tratara de ganar a Dios por la mano. Para expiar los delitos cometidos estaban las gentes dispuestas a grandes asperezas físicas y a grandes sacrificios materiales. Numerosas peregrinaciones, fundaciones de iglesias y donaciones dan testimonio de esta disposición. La profusión, a veces derroche, en la decoración de los altares, de los sepulcros de los santos y de las iglesias es buena expresión de la religiosidad de aquel tiempo.

Para personas de esta mentalidad los santos debían ser más protectores que modelos [82]. Una transformación de esta índole estaba ya en marcha desde fines del siglo IV: es decir, desde que el culto de las reliquias comenzó a encubrir poco a poco el culto de los santos de los primeros tiempos, entendido más bien en

80. Cf. sobre esto F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger*, Praga 1965; id., *Sozialgesch. Aspekte;* especialmente G. TESSIER, *Conversion de Clovis* 183-187 (véase el resumen bibliográfico del capítulo).

81. H. KUHN, *Das Fortleben germanischen Heidentums nach der Christianisierung*, «Settimane di studio .»: XIV. *La conversione al cristianesimo* 743-757.

82. Sobre lo que sigue: E. EWIG, *Die Kathedralpatrozinien im römischen und fränkischen Gallien*, HJ 79 (1960) 1-61; id., *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, ZKG 71 (1960) 215-251; id., *Le culte de St. Martin à l'époque franque*, RHEF (1962) 1-32.

sentido simbólico teológico. Ciertas concepciones germánicas aceleraron este proceso. Entre los santos más antiguos venerados en las Galias se contaban María, los apóstoles o príncipes de los apóstoles, los mártires ambrosianos, el protomártir Esteban, Mauricio (Galias), Vicente (España) y Lorenzo (Roma), así como los grandes santos galos Hilario de Poitiers, Martín de Tours, Germán de Auxerre y Lupo de Troyes. A principios del siglo VI el apóstol Pedro era considerado como fundamento de la Iglesia católica y símbolo de su unidad. Pero Pedro estaba sepultado en Roma. Directamente impresionaban a Clodoveo, Martín e Hilario, que en la guerra de los godos le fueron propicios, y cuyos santuarios había arrebatado él mismo a los visigodos. Fueron los patronos de los merovingios, de su reino y de su Iglesia. A éstos se añadieron en el siglo VI y VII los santos de las ciudades regias: Remigio de Reims, Medardo de Soissons, Dionisio de París, finalmente también, según parece, Gereón de Colonia. Influjo decisivo tenía la presencia de los sagrados restos en la ciudad regia, en la regia basílica sepulcral o también en una de las grandes ciudades episcopales de la «Francia». En Neustroburgundia, poco después de mediados del siglo VII, las basílicas que tenían reliquias de grandes santos — *ubi ipse sanctus corpore requiescit* — recibieron de la reina Balthilda privilegios especiales con inmunidad propia. La individualización del culto de los santos tuvo también repercusiones en el culto de María, aunque éste no estaba ligado a reliquias. María, que en la primitiva cristiandad había sido tenida por símbolo de la Iglesia, vino a ser en el siglo VII la patrona de numerosos monasterios femeninos de nueva fundación. El culto de san Pedro y san Pablo se mantuvo vivo en el episcopado en el siglo VI; en el siglo VII se fue extendiendo a círculos más amplios, no en último término gracias a monjes de Luxeuil.

La mentalidad de la sociedad de la primitiva edad media hizo que el derecho canónico, que tenía mayor afinidad con el rito, se destacara antes y con más frecuencia que la moral. A lo largo del siglo VI los reyes fueron incorporando poco a poco a sus Capitulares también estatutos eclesiásticos. Habría que citar, por ejemplo, la ya mencionada prohibición del culto de los ídolos y de banquetes sacrificiales dictada por Childeberto I (hacia 533),

la obligación del ayuno impuesta por Guntrán, el precepto de santificar el domingo, establecido por este mismo (588) y por Childeberto II (596), la prohibición de matrimonios entre parientes por Childeberto II, del matrimonio de monjas por Clotario II (614), así como disposiciones sobre el derecho de asilo. La *lex salica* redactada bajo Clodoveo reflejaba en muy poca medida el espíritu cristiano. No así la *lex ribuaria*, redactada en la primera mitad del siglo VII. En ella encontramos por primera vez el principio jurídico tantas veces citado posteriormente «*Ecclesia vivit lege romana*», con lo que se expresa el reconocimiento de un ámbito jurídico eclesiástico propio. La *lex ribuaria* fue recibida también en la legislación de Clotario II y de Dagoberto I, en concreto en lo relativo a las disposiciones según las cuales los libertos no regios quedaban sometidos en numerosos aspectos al patronato eclesiástico. Todavía más marcado es el influjo eclesiástico en la *lex alamannorum* y en la *lex baiuvariorum*, cuyas versiones tradicionales se remontan a los decenios segundo y cuarto del siglo VIII. Gran parte de las disposiciones regias (rescate de la sangre de clérigos, santificación del domingo, matrimonios entre parientes, derecho de asilo, patronato eclesiástico para libertos) fueron acogidas en estos derechos[83]. En ellos se distingue el obispo del resto del clero por un especial rescate de la sangre, el juramento queda en parte cristianizado, la excomunión se añade a la pena secular en casos de crímenes especialmente graves (parricidio). Es difícil reconocer el influjo cristiano en el espíritu de las normas jurídicas de los derechos tribales[84]. El pensamiento jurídico cristiano se manifiesta en general sólo en un ambiente que es ya formalmente cristiano, es decir, después de terminada la conversión en sentido estricto. En esta última fase se insistió también más enérgicamente en la abolición de usanzas paganas, que se hace notar con mayor claridad a fines del siglo VII y comienzos del VIII, por ejemplo, en la modificación de los ritos sepulcrales:

83. Acerca del derecho matrimonial eclesiástico surgió todavía más de un conflicto entre los misioneros del siglo VII y de comienzos del VIII (Kilian, Corbiniano) y los duques ya convertidos de la derecha del Rin.

84. J. IMBERT, *L'influence du christianisme sur la législation des peuples francs et germains*, «Settimane di studio..»: XIV. *Le conversione al cristianesimo* 365-396; G. VISMARA, *Cristianesimo e legislazione germaniche. Leggi langobarde alamanne e bavare*, ibd. 397-467.

en el abandono de la costumbre de dones funerarios y de los entierros en sepulcros en fila, o en el traslado de los cementerios a las iglesias parroquiales.

La cristianización del Estado y de la sociedad, que procedió paralelamente a la misión, no dio sus primeros pasos claros y precisos hasta la monarquía[85]. Clodoveo había debido ya en su bautismo renunciar al origen divino de su estirpe, *sola nobilitate contentus*, como decía Avito de Viena. Con esto no se perdieron las concepciones germánicas de una especial salvación del rey. Tampoco cambiaron las antiguas formas de exaltación y entronización del monarca. La transformación se inició en la concepción del cargo del soberano: aquí se puede percibir un constante influjo del sentido ético cristiano. Ya san Remigio de Reims había inculcado a Clodoveo la protección de los inermes y oprimidos, de las viudas y de los huérfanos, transfiriendo así sencillamente al rey deberes episcopales. San Remigio inicia la serie de los obispos que exhortaban a los reyes a practicar la *iustitia* en el sentido de la *aequitas*, la *pietas* en el sentido del temor personal de Dios, así como la solicitud por la Iglesia y por los necesitados de protección. En la liturgia del siglo VII ocupaba el rey el lugar del emperador, el nombre franco, en lugar del nombre romano. Como especial quehacer del soberano aparecía aquí la salvaguardia de la paz externa, en particular frente a los paganos. En el siglo VII se presentaba al rey como vicario o lugarteniente de Dios en el gobierno del mundo, se le atribuía incluso la función de conferir el cargo episcopal. Clotario II es el primer rey de los francos a quien se compara con David. A comienzos del siglo VIII se había designado a Dagoberto retrospectivamente como Salomón, rey de paz.

Con esto se deja oír ya un nuevo tono. Numerosos indicios muestran que en el período, digamos de 585 a 638, se alcanzó un nuevo grado en la cristianización del Estado y de la sociedad: se esfumaron los límites entre concilios nacionales y asambleas de grandes, ingresaron germanos en mayor número en el episcopado, el monaquismo de Luxeuil irradió sobre la monarquía y la aristocracia de Francia, las disposiciones eclesiásticas se incorporaron

85. E. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, «Vorträge und Forschungen», dirigido por TH. MAYER III, Lindau-Constanza 1956, p. 19-24.

poco a poco al derecho regio y tribal. El proceso en cuanto tal no llegó a su punto culminante, pero desapareció el poder ordenador de la realeza, de resultas de la irremediable decadencia de la dinastía merovingia, que desde 680 era ya clara y patente. Hasta la llegada de los carolingios no se vuelven a recoger y reanudar los hilos.

XXXV. LOS GERMANOS ORIENTALES Y EL CATOLICISMO. SUEVOS Y VISIGODOS EN HISPANIA. LA IGLESIA DE LA HISPANIA GODA

Para la bibliografía referente a los vándalos y a los ostrogodos, véanse las notas 1 y 3. Aquí sólo mencionaremos lo referente a los visigodos y a los suevos.

FUENTES: Introducciones al estudio de las fuentes: B. SÁNCHEZ ALONSO, *Fuentes de la historia española e hispano-americana*, 2 tomos (Madrid ^{3}1952); id., *Historia de la historiografía española* I (Madrid ^{2}1947); R. GROSSE, *Las fuentes de la época visigoda y bizantina: Fontes Hispaniae antiquae* IX (Barcelona 1927); M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (Salamanca 1958-59). Obras que abarcan todas las fuentes sobre historia de España: H. FLÓREZ, *España sagrada*, 52 tomos (Madrid 1747-1918); MG *Auct. ant.* XI (crónicas hispánicas de los s. V al VII, entre ellas las de Idario, Juan de Biclara, Isidoro), VI (historia de Martín de Dumio), XIV (historia y cartas de Eugenio II de Toledo); MGSS *rer. Mer.* V *(Historia Wambae regis* de Julián de Toledo); MGLLI *(Lex Visigothorum);* MGEpIII *(Epistolae Visigothicae);* MANSI VII-XII y PL 84 (concilios hispánicos); J.N. GARVIN, *The Vitae ss. patrum Emeritensium. Text and translation with an introduction and commentary. The Catholic Univ. of America. Studies in medieval and renaissance latin language and litterature 19* (Washington 1946), también: *Acta Sanctorum.* Noviembre I. Las obras de los padres de la Iglesia hispánicos se hallan en PL 37 (Valerio del Bierzo), 80 (Braulio de Zaragoza, Tajón de Zaragoza), 81-84 (Isidoro de Sevilla, según la edición de Arévalo), 87 (Fructuoso de Braga), 96 (Hildefonso y Julián de Toledo). Entre las ediciones nuevas citemos: J. MADOZ, *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza, edición crítica.* Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles I (Madrid 1941); CLAUDE W. BARLOW, *Martini ep. Bracarensis opera omnia. Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 12 (New Haven 1950); *Isidor, Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. por W.M. LINDSAY, 2 t. (Oxford 1911). Inscripciones J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona ^{2}1969); id., *Características hispanas de las inscripciones visigodas:* «Arbor» 1 (1944) 185-199.

BIBLIOGRAFÍA: Manuales y aportaciones a la historia del reino visigodo: R. MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España* III. *España visigoda* (Madrid 1940); E.A. THOMPSON, *Los godos en España* (Madrid 1971); R. D'ABADAL Y DE VINYALS, *A propos du legs visigothique en Espagne: Settimane di studio...* V. *Caratteri del secolo VII in Occidente* II (Espoleto 1958) 541-585; id., *Del reino de Tolosa al reino de Toledo* (Madrid 1960); P. GOUBERT, *Byzance et l'Espagne visigothique:* «Études byzantines» 2 (1944) 5-78; id., *Influences byzantines sur l'Espagne visigothique:* RÉB 4 (1946) 111-133; H. MESSMER, *Hispania-Idee und Gotenmythos* (Zurich 1960); C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Otra vez Guadalete y Covadonga:* «Cuadernos de Historia de España» 1/2 (1944) 11-114; id., *Dónde y cuándo murió Don Rodrigo, último rey de los Godos:* ibid. 3 (1945) 5-105; K.F. STROHEKER, *Eurich König der Westgoten* (Stuttgart 1937); id., *Germanentum und Spätantike* (Zurich - Stuttgart 1965): esta obra trata los siguientes temas principales: *Die geschichtliche Stellung der ostgermanischen Staaten am Mittelmeer; Leowigild; Spanische Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit; Das spanische Westgotenreich und Byzanz;* D. CLAUDE, *Geschichte der Westgoten* (1970); id., *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich: Vorträge und Forschungen,* «Sonderband» 8 (1971).

Derecho e instituciones: K. ZEUMER, *Gesch. der westgotischen Gesetzgebung:* NA 23 (1898) 419-516, 24 (1899) 39-122, así como 571-630, 26 (1901) 91-149; TH. MELICHER, *Der Kampf zwischen Gesetzes- und Gewohnheitsrecht im Westgotenreich* (Weimar 1930); F.S. LEAR, *The Public Law in the Visigothic Code:* «Speculum» 26 (1951) 1-23; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Pervivencia y crisis de la tradición jurídica romana en la España goda:* «Settimane di studio...» IX. *Il passaggio dall'Antichità al Medio Evo in Occidente* (Espoleto 1962) 128-199 (con bibliografía y otras obras de García Gallo y Alvaro d'Ors); id., *El gobierno de las ciudades en España del siglo V al X:* «Settimane di studio...» VI. *La città nell'alto medio evo* (Espoleto 1959) 359-391; J.M. LACARRA, *Panorama de la historia urbana en la península ibérica desde el siglo V al X:* ibid., 319-358; J. ORLANDIS, *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda:* «Estudios visigóticos» 3 (Roma - Madrid 1962); C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El aula regia y las asambleas políticas de los godos:* «Cuadernos de Historia de España» 5 (1946) 5-110; id., *El senatus visigodo:* ibid., 6 (1946) 5-97; P.D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom* (Cambridge 1972).

Arqueología e historia del arte: H. ZEIß, *Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich* (1934); W. REINHART, *La tradición visigoda en el nacimiento de Castilla: Estudios dedicados a Menéndez Pidal* I (Madrid 1950) 535-554; J. WERNER, *Die archäologischen Zeugnisse der Goten in Südrußland, Ungarn, Italien und Spanien: Settimane di studio...* III. *I Goti in Occidente* (Espoleto 1956) 127-130; P. PALOL DE SALELLAS, *Esencia del arte hispánico visigodo; romanismo y germanismo:* ibid., 65-126. Id., *Arte paleocristiano en España* (Barcelona 1970).

Historia de la Iglesia: P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* 3 tomos (Ratisbona 1862-79, reimpr. Graz 1956); Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España,* 2 tomos (Madrid 1929-36); P. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du 6e au 12e siècle* (Lisboa-París 1947); K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche* (Berlín 1967); J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963); J. ORLANDIS, *El cristianismo en la España visigoda:* «Estudios visigóticos» 1 (Roma-Madrid 1956) 1-14; id., *La Iglesia visigoda y los problemas de la sucesión al trono: Settimane di studio...* VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma* I (Espoleto 1960) 333-351; J. LACARRA, *La iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma:* ibid., 353-384; H. VON SCHUBERT, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs* (Munich-Berlín 1912); K.A. ZIEGLER, *Church and State in Visigothic Spain* (Washington 1930); H.H. ANTON, *Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien:* HJ 92 (1972) 257-281.

Conversión de los godos y vestigios paganos: E.A. THOMPSON, *The Conversion of the Visigoths to Catholicism:* «Nottingham Medieval Studies» 4 (1960) 4-35; J.N. HILLGARTH, *La conversión de los visigodos, notas críticas:* «Analecta sacra Tarraconensia» 34 (1961) 21-46; J. FONTAINE, *Conversion et culture chez les Visigoths d'Espagne: Settimane di studio...* XIV. *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medio Evo* (Espoleto 1967) 87-147; S. MAC KENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom* (Washington 1938).

Cura de almas: E. GÖLLER, *Das spanisch-westgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jh.:* RQ 37 (1929) 245-313; J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España visigoda* (Roma 1955).

Patrimonio de la Iglesia: G. MARTÍNEZ DÍEZ, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda* (Comillas 1959).

Liturgia (ediciones y bibliografía): H. GILSON, *The Mozarabic Psalter* (H. Bradshaw Society 30, Londres 1905) (himnario); DOM FÉROTIN, *Liber ordinum:* «Monumenta ecclesiae liturgica» 5 (París 1904) (ritual); *Liber Commicus,* ed. por los padres de Silos: «Analecta Maredsolana» I (1893) (epístolas y evangelios); *Antiphonarium Mozarabicum,* ed. por los padres de Silos (León 1928); DOM FÉROTIN, *Liber sacramentorum:* «Monumenta ecclesiae liturgica» 6 (1912) (sacramentario); G. PRADO, *Manual de liturgia hispanovisigótica o mozárabe* (Madrid 1927); J. PÉREZ DE URBEL, *Origen de los himnos mozárabes* (Burdeos 1926); C. ROJO Y G. PRADO, *El canto mozárabe* (Barcelona 1929).

Derecho canónico: P. FOURNIER - G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident* I (París 1931); G. MARTÍNEZ DÍEZ, *La colección canónica hispana* I (Madrid-Barcelona 1966).

Monacato: I. HERWEGEN, *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga* (Stuttgart 1907); J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la edad media* (Madrid 1934); A. MUNDÒ, *Il monachesimo nella peninsula ibérica*

fino al secolo VII: Settimane di studio... IV. *Il monachesimo nell'alto Medio Evo e la formazione della civiltà occidentale* (Espoleto 1957) 73-108.

Cultura: E. BAGUÉ, *Historia de la cultura española* (Barcelona 1953); M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica del siglo VII: Settimane di studio...* V. *Caratteri del secolo VII in Occidente* II (Espoleto 1958) 818-844; id., *Anecdota visigótica* (Salamanca 1959).

Isidoro de Sevilla: J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique* (París 1959) (varios estudios monográficos con bibliografía referentes a Isidoro y España en tiempo de Isidoro); CH.H. BEESON, *Isidor-Studien. Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters* IV, 2 (Munich 1913); J.L. ROMERO, *San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda:* «Cuadernos de Historia de España» 8 (1947) 5-71; A. BORST, *Das Bild der Gesch. in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla:* DA 22 (1966) 1-62; J. MADOZ, *El primado romano en España en el cielo isidoriano:* RET 2 (1942) 229-255; id., *El concilio de Calcedonia en S. Isidoro de Sevilla:* ibid. 12 (1952) 189-204; P. SÉJOURNÉ, *Le dernier père de l'Église. St. Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique* (París 1929); G. LE BRAS, *Sur la part d'Isidore de Séville et des Espagnols dans l'histoire des collections canoniques:* RevSR 10 (1930) 218-257; *Miscellanea Isidoriana* (Roma 1936); en ella P. SÉJOURNÉ, *St. Isidore et la liturgie visigothique* 221-251 así como A.E. ANSPACH, *Das Fortleben Isidors im 7. bis 9. Jh.* 323-356; J. FONTAINE, *La diffusion de l'œuvre d'Isidore de Séville dans les scriptoria helvétiques du haut moyen âge:* «Schweizerische Zeschr. für Gesch.» 12 (1962) 305-327; J.N. HILLGARTH, *The East, Visigothic Spain, and the Irish:* «Studia Patristica» 4 (Berlín 1961) 422-456; id., *Visigothic Spain and Early christian Ireland: Proceedings of the Royal Irish Academy* 62 Section C Nr. 6 (Dublín 1962) 167-194.

Otras monografías: F. GÖRRES, *Leander Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Baetica:* ZWTh 29 (1886) 36-50; id., *Mausona Bischof von Mérida und Metropolit der Kirchenprovinz Lusitanien:* ibid. 28 (1885) 326-332; *Juan de Biclara, obispo de Gerona, su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios* por J. CAMPOS (Madrid 1960); J. MADOZ, *Martín de Braga; el XIV centenario de su llegada a la península ibérica:* EE 25 (1951) 219-242; C.H. LYNCH, *St. Braulio Bishof of Saragossa 631-561. His life and writings* (Washington 1938); SISTER ATHANASIUS BRAEGELMANN, *The Life and Writings of St. Ildefons of Toledo: The Catholic Univ. of America,* «Studies in Medieval History» 4 (Washington 1942); F.X. MURPHY, *Julian of Toledo and the Condemnation of Monotheletism in Spain: Mélanges J. de Gellinck* (Gembloux 1951) 361-373.

Un siglo escaso — desde la extinción de la dinastía teodosiana (455) hasta el comienzo de las guerras de restauración de Justiniano (533) — estuvo el Occidente bajo el signo de los germanos

del este, especialmente de los godos. En la disolución del imperio de Occidente desempeñaron los vándalos — bajo Genserico (428-477), que sin duda fue el primer monarca que fundó un *regnum* soberano (439-442) — un papel importante, pero efímero. Los godos, contrariamente a los vándalos, fueron integrándose poco a poco en el imperio, aunque por su condición de arrianos se mantenían separados de los romanos. Sus reyes recogieron la herencia de los grandes jefes de ejércitos que desde la muerte de Teodosio I habían regido el *regnum Hesperium.* En ello se dan la mano visigodos y ostrogodos. Los visigodos, tras su marcha desde los Balcanes en 418, se habían establecido en el sudoeste de las Galias (Aquitania II, provincia de Burdeos) y habían fundado allí el reino de Toulouse, que se extendía por el sur de las Galias y el norte de Hispania. Los ostrogodos penetraron en Italia en 489. Del visigodo Eurico (466-484), el gran rey de las Galias y de Hispania, pasó la hegemonía al ostrogodo Teodorico (488/493-526), patricio imperial y gran rey de Italia.

El reino de los vándalos, cuyos reyes desde Genserico hasta Trasamundo promovieron una activa arrianización, asumió una posición especial en política y en la historia de la Iglesia. Los vándalos llevaron a cabo una verdadera persecución de los católicos, que si bien no produjo la ruina de la Iglesia afrorromana, menoscabó no poco la importancia y el significado de la Iglesia africana dentro de la cristiandad universal[1]. En los dos reinos godos y en los reinos de los suevos en Hispania y de los borgoñones en las Galias, ambos influenciados por los godos, la Iglesia católica no tuvo que arrostrar pruebas de semejante dureza. Estos reinos poseían una estructura dualista, basada en la tardía distinción romana entre los militares y los civiles, que hacía posible una coexistencia pacífica en su conjunto y a veces incluso amistosa de los germanos arrianos (militares) y los romanos católicos (civiles).

Aunque esta estructura constituía un obstáculo para la simbiosis germanorromana, los godos fueron más accesibles a la

1. cf. también el cap. XXXVIII. Aquí remitiremos una vez más solamente a las dos obras fundamentales para la historia de los vándalos: L. SCHMIDT, *Gesch. der Vandalen,* Munich 1942 y especialmente CH. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique,* París 1950.

cultura grecorromana que los francos. En efecto, el más fuerte vínculo comunitario no era la cultura, sino la fe.

Mientras los germanos arrianos vivieron como federados dentro del imperio, carecieron de problemas sus relaciones con la Iglesia católica, puesto que ésta, como institución del imperio, caía fuera de su jurisdicción [2]. Así pues, si bien podían producirse abusos y pillajes, no se llegaba a conflictos de verdadera trascendencia. Sólo surgió un grave enfrentamiento cuando Eurico desligó del imperio el reino visigótico, rompiendo así la vinculación de la Iglesia católica de su zona de soberanía respecto de Roma y de la Iglesia del imperio, y prohibiendo la nueva provisión de obispados vacantes en su reino. Estas medidas restrictivas paralizaron la vida eclesiástica y, como era natural, se consideraban como una persecución, pero brotaban de una nueva situación y en definitiva sólo tenían un trasfondo político, no precisamente religioso y eclesiástico.

El hijo y sucesor de Eurico, Alarico II, reemplazó tal situación por una política positiva de integración. La *Lex romana visigotorum* publicada bajo su reinado en 506, designada también como *Breviario* de Alarico, contenía las disposiciones fundamentales del derecho imperial que regían la vida de la Iglesia en el imperio y fueron entonces sancionadas como derecho imperial godo para los romanos. El sínodo de Agde, que se reunió aquel mismo año bajo la presidencia del obispo Cesáreo de Arles, inauguró cinco años antes de los sínodos galofrancos de Orleáns y 11 años antes de los galoborgoñones de Yenne (Epao), la serie de los «concilios nacionales» de la primitiva edad media, que en adelante se reunirían sobre la base de un *regnum* por disposición, o por lo menos con la autorización del respectivo rey germánico. Las condiciones de la Iglesia en el reino visigodo se normalizaron, aunque los romanos católicos hubieron de pagarlo al precio de un reconocimiento de la soberanía eclesiástica del rey arriano, todavía no definida en los detalles.

La solución de Alarico no tuvo eficacia en un principio en el ámbito godo, puesto que la guerra de los francos de 507 a 511

2. Sobre las exposiciones relativas a Eurico y Alarico II cf. K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen* 27ss (nuevo enfoque, con justificada corrección de las ideas vigentes hasta ahora.

amenazaba los fundamentos mismos de la existencia de los visigodos. El reino de Toulouse se desplomó y pasaron a manos de los francos las zonas básicas de la Aquitania occidental, incluida la capital. El gran rey de los ostrogodos, Teodorico, salvó de la ruina al pueblo hermano visigodo, pero incluyó la Provenza en el ámbito de inmediato dominio ostrogodo y reivindicó al mismo tiempo el gobierno en beneficio de su nieto visigodo Amalarico, hijo de Alarico II. La capital visigoda, bajo protección ostrogoda, fue trasladada en un principio a Narbona.

Teodorico no era sólo rey de los ostrogodos, sino además, en calidad de patricio, regente de Italia por encargo del emperador. Así pues, su postura frente a la Iglesia romana, como también frente a la Iglesia católica de Occidente en general, no se puede aprehender en categorías de iglesia nacional. Aun cuando este monarca ejerció sobre la Iglesia romana una influencia mucho mayor de lo que se había creído hasta ahora, su orientación política promovió de hecho la autonomía eclesiástica de Roma con respecto al emperador bizantino [3].

En el conjunto del dominio de los godos fueron consolidadas de nuevo las relaciones de las Iglesias hispano-galas con Roma, como lo muestra el encargo especial del papa Hormisdas al obispo de Elche (provincia bética) y las colaciones pontificias de vicariatos en 514 a Arles (para las Galias e Hispania) y en 521 a Sevilla (para la Bética y Lusitania). En la Hispania dominada por los godos reasumió la Iglesia su actividad sinodal de viejo estilo: en la forma de concilios provinciales, no de concilios nacionales [4].

De esta manera el gobierno de Teodorico el Grande en los reinos godos de Occidente significó en el fondo para la Iglesia

3. Cf. los posteriores capítulos de la Sección segunda redactados por BAU. Fundamental para las opiniones más difundidas: G. PFEILSCHIFTER, *Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche*, Münster 1896. Correcciones aisladas en W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse*, Munich 1947. Nuevo modo de ver, aunque no desarrollado todavía a fondo: G.O. PICOTTI, *Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico*, «Settimane di studio...»: III. *I Goti in Occidente*, Espoleto 1956, p. 173-326; cf. también el resumen bibliográfico de HAENDLER, *Literaturübersicht* 13, 3. Aunque Teodorico hubiese intervenido en los asuntos eclesiásticos mucho más de lo que hasta ahora se creía, habría todavía una notable diferencia entre la dominación ostrogoda y la romano-bizantina oriental.

4. Sobre la repercusión del régimen de Teodorico en las condiciones eclesiásticas del reino visigodo, cf. K. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 68ss.

la vuelta a las condiciones de la época romana tardía. Ni siquiera tras la muerte de Teodorico cambió esta situación en el ámbito visigodo. En efecto, cuando la política de restauración de Justiniano se extendió a Italia, en el reino visigodo subsistía todavía el «intermedio ostrogodo» entre los reyes Teudis (531-548) y Teudiselo (548-549). Teudis pudo resistir a renovados ataques francos en 531 y 541. Se mantuvo la soberanía goda en la Narbonensis I (Septimania sin Toulouse) y en Hispania. En Hispania pudieron los godos ir estableciéndose poco a poco y con firmeza también más allá de la Tarraconensis y la Carthaginiensis, hasta llegar a la Baetica (provincia de Sevilla).

El futuro de los visigodos no estuvo tan amenazado por peligros exteriores como por disensiones internas, ya que Teudis y Teudiselo no lograron crear una nueva legitimidad dinástica. Las luchas por el poder de las grandes facciones de la nobleza amenazaban con un caos total al final del «intermedio ostrogodo». Contra el rey Agila, entronizado hacia el 549, se rebeló Atanagildo, que solicitó el apoyo del emperador. Atanagildo logró imponerse contra Agila, pero tuvo que resignarse a que los bizantinos, que en 552 habían desembarcado en el sur de Hispania, ocuparan partes de la Baetica y de la Carthaginiensis y las organizaran como provincia imperial. No obstante, el gobierno de Atanagildo (551/554-567) significó un nuevo comienzo en la historia de los visigodos. Bajo este soberano, la ciudad de Toledo, al borde meridional del territorio de asentamiento de los visigodos en Hispania (Castilla-León), que había sido ya residencia regia, se destacó más claramente como capital. Sin embargo, quien realmente fundó de nuevo el reino visigodo hispánico de Toledo fue el sucesor de Atanagildo, Leovigildo (568/572-586).

Además del reino visigodo existía en Hispania otro reino germánico, el de los suevos, que sólo abarcaba la provincia de Gallaecia (Braga) y partes del norte de Lusitania[5]. Los suevos se habían hecho arrianos en el siglo V bajo influencia visigoda, pero en lo sucesivo apenas si se tienen noticias de la historia de su reino en el último tercio del siglo V y en la primera mitad del VI.

5. Sobre la historia de los suevos de Hispania, últimamente K. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 120ss y 247ss (allí también fuentes y bibliografías). La exposición de Schäferdiek conserva también su valor frente a TOMPSON *(Goths in Spain)*.

El «único documento auténtico» de este período, un escrito del papa Vigilio al metropolitano de Braga, del año 538, da a entender que la Iglesia católica bajo dominio suevo no tropezó con impedimentos de importancia, pero se enfrentó no sólo con el arrianismo suevo, sino también con el priscilianismo, que por entonces había alcanzado gran difusión en vastos círculos de la provincia. De fuentes posteriores se desprende que ni siquiera se había extinguido el paganismo en la población rural de Galicia.

En la historia de la Iglesia en el reino suevo se produjo un viraje cuando el rey Cararico, hacia 550-555, impresionado por los milagros operados en el sepulcro de san Martín de Tours, pasó al catolicismo, y hacia el mismo tiempo el monje panónico Martín, venido a Hispania, erigió el nuevo centro de misión en Dumio, cerca de Braga. Martín de Dumio, que pronto vino a ser metropolita de Braga (después de 561-580), asoció con éxito a la misión de los suevos la lucha contra el priscilianismo y contra los restos de paganismo. Fundó la Iglesia nacional del reino de los suevos. Con razón se le celebró ya en su tiempo como apóstol de los suevos, aun cuando a la hora de su muerte no se hubiese extinguido todavía totalmente el arrianismo.

La obra de conversión de Martín de Dumio no irradió inmediatamente sobre los visigodos. Pero la estructura dualista de Estado y sociedad, que era la característica de los reinos germánicos arrianos, se había convertido ya en un anacronismo también entre los visigodos. La romanización cultural de los godos se había iniciado ya en el reino de Toulouse. Se celebraron matrimonios entre los grandes de ambos grupos raciales, aunque estaban prohibidos por la ley. El mismo rey Teudis había tomado como esposa a una dama de la aristocracia senatorial hispanorromana. Si bien los godos y los romanos se regían por derechos diferentes, Teudis promulgó ya leyes que tenían vigor para los dos grupos raciales. Aristócratas y militares godos, sobre todo en las regiones meridionales del imperio, entraron en estrecho contacto con grandes señores hispanorromanos, que políticamente se reconocían súbditos del reino de los godos[6]. Los contactos eclesiástico-cultu-

6. A estos círculos pertenecía la familia de Leandro e Isidoro de Sevilla, cuyo padre Severiano abandonó su ciudad natal de Cartagena cuando ésta fue ocupada por los imperiales, y se trasladó a la zona que se había mantenido goda.

rales con el África latina parecen haber promovido a mediados del siglo la teología católica de controversia en las provincias del sur, desencadenando también con ello un impulso misionero que produjo efecto en la clase alta hispanogoda [7]. Godos distinguidos abrazaron el catolicismo y hasta entraron a formar parte de la jerarquía [8]. Con ello se les planteaban nuevos problemas a los reyes.

En el primer decenio del reinado de Leovigildo tuvo este monarca que reforzar el reino y el poder contra enemigos internos y externos. Sojuzgó a la levantisca aristocracia del norte de Hispania y logró éxitos contra los suevos y los bizantinos. En 573 aseguró ya el futuro de la dinastía, elevando a sus dos hijos Hermenegildo y Recaredo — ateniéndose sin duda a un modelo imperial — al rango de *consortes regni*. Dio nuevo prestigio a la realeza, asumiendo insignias imperiales y acuñando moneda propia. Emprendió, al parecer entre 578 y 580, la reestructuración interna del reino. Anuló la prohibición de matrimonios godos y romanos, que en la práctica era infringida ya frecuentemente. Leovigildo dio además el paso decisivo hacia la unificación del derecho; hizo revisar el derecho godo de Eurico y elevó el *Codex revisus* a la categoría de derecho del reino [9].

La *imitatio imperii*, que era el santo y seña del gobierno de Leovigildo, contribuyó al renombre de los godos, cuyo reino amplió el rey, y cuyo derecho se convirtió además en la base de la unidad hispanogoda. Con ocasión de esta obra se planteó también el problema de la unidad religiosa y eclesiástica del reino de Toledo, que, al parecer, fue desencadenado por una tragedia en el seno de la familia regia.

En 579 elevó Leovigildo a su hijo mayor Hermenegildo al

7. J. FONTAINE, *Conversion et culture* 96ss; cf. también E.A. THOMPSON, *Los godos en España* (Madrid 1971), pp 37-38 de la ed. original inglesa.

8. Son conocidos por sus nombres Massona de Mérida y Juan de Biclara, ambos procedentes de la Lusitania goda.

9. Así STROHEKER *(Leowigild)* y, siguiendo sus huellas, SCHÄFERDIEK. Diversamente THOMPSON *(Goths in Spain)* y SÁNCHEZ-ALBORNOZ *(Pervivencia y crisis)*, que se atienen a la idea tradicional, según la cual la unidad jurídica sólo fue lograda por Chindasvinto y Recesvinto. Según Thompson, Recaredo inició el proceso que condujo a la mencionada unidad del derecho.

La discusión se complica con la tesis contrapuesta de GARCÍA GALLO, reasumida en forma algo variada por ÁLVARO D'ORS, según la cual ya el *Codex Euricianus* y el *Breviarium Alaricianum* habrían sido derechos territoriales. Cf. a este respecto K. SCHÄFERDIEK, loc. cit., 15 nota 35 y C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Pervivencia y crisis* 137ss; últimamente D. CLAUDE, *Gentile und territoriale Staatsideen* 29.

rango de regente de la zona goda de la Bética, con residencia en Sevilla. Hermenegildo tenía por esposa a la princesa franca Ingunda, la cual, a pesar de su tierna edad, en la corte de Toledo había mantenido firme la fe católica de los francos contra las masivas presiones de su propia abuela, la reina Gosvinda [10]. Ahora bien, en Sevilla se halló Hermenegildo también bajo el influjo del metropolitano Leandro, de resultas de lo cual pasó al catolicismo. El joven príncipe suscitó con ello un conflicto con el padre, que se había imaginado de muy diversa manera la solución de la cuestión religiosa [11]. Se produjo la ruptura. Hermenegildo buscó ayuda entre los bizantinos y los suevos, pero no le fue posible resistir a su padre. Leovigildo conquistó en 584 Sevilla y Córdoba, donde hizo prisionero a su hijo. No fue posible hacer que Hermenegildo se retractase. Fue asesinado en Tarragona en pascua del año 585. El causante de la muerte quedó impune.

Leovigildo, siguiendo la línea política que había adoptado, trató también de realizar la unidad de la Iglesia sobre la base de la «religión goda», aunque con algunas adaptaciones a los modos de ver católicos. El rey convocó un concilio arriano del reino en Toledo, que facilitó el paso de católicos al arrianismo con la supresión del rebautizo que hasta entonces se había practicado en los casos de conversión, lo que constituía muy grave escándalo para los católicos. Leovigildo, además, adoptando cultos de santos hispanos y declarando que reconocía la consubstancialidad de Cristo con el Padre, trató de borrar las diferencias entre el arrianismo y la ortodoxia, aunque tal declaración no debe entenderse como fórmula oficial de conciliación. El rey, para lograr su intento, no escatimó recompensas, ni tampoco medios de coacción externa, como el destierro y la confiscación de bienes.

10. Ingunda era la hija del rey austrasiano Sigiberto I y de su esposa Brunequilda, por parte de su madre Brunequilda, Ingunda era nieta del rey visigodo Atanagildo y de su esposa Gosvinda, con la que Leovigildo casó en segundas nupcias después de la muerte de Atanagildo. Gosvinda era madrastra de Hermenegildo y de Recaredo, que procedían del primer matrimonio de Leovigildo.

11. Algún papel pudieron haber desempeñado las intrigas de la abuela Gosvinda, pero difícilmente serían la causa única del conflicto. Que las reformas de Leovigildo obedecían a un mismo principio es un hecho que se desprende del paralelismo entre su proceder en la realización de la unidad de derecho y la de la fe. En ambos casos el derecho y la fe de los godos sentaban las bases de la política unitaria, aun cuando el rey estuviera dispuesto a integrar algunos elementos romanos aislados. Si Leovigildo comenzó en 578 su reforma del derecho, en 579-580 habría tenido también ya ciertas ideas sobre su política eclesiástica.

Como es natural, los más expuestos a la presión del rey eran los godos que habían abrazado la fe católica y habían asumido cargos de dirección en la Iglesia católica, como el metropolita Masona de Mérida y el abad Juan de Biclara. También entre los suevos, cuyo reino conquistó en 585, llevó Leovigildo adelante una reacción arriana. Sin embargo, las medidas de violencia no se vieron en modo alguno limitadas a los germanos católicos. El objetivo de la política religiosa eclesiástica era también y en primer lugar la *transductio romanorum ad haeresim arianam* [12].

Leovigildo no logró esta meta, pese a éxitos pasajeros. Su hijo y sucesor, Recaredo (586-601), abrazó la religión católica diez meses después de asumir el gobierno (587), con lo cual preparó también el paso del pueblo visigodo al catolicismo, que en 589 se proclamó solemnemente en el tercer concilio de Toledo, primer concilio nacional de la Iglesia goda en Hispania. Recaredo apareció aquí como soberano, en la línea del emperador Constantino y de Marciano: *renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia, necnon et Marcianum christianissimum imperatorem, cuius instantia Chalchedonensis synodi decreta firmata sunt* [13]. Así, también los obispos congregados lo aclamaron a la manera imperial y con una alusión actual como apóstol de los godos: *Cui a Deo aeternum meritum nisi vero catholico Reccaredo regi?... Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium* [14].

El rey facilitó el paso de los godos al catolicismo al lograr que el clero arriano e incluso los obispos fuesen incorporados al clero católico. A pesar de esto hubo todavía, naturalmente, resistencias. Conspiraciones de grupos arrianos en Lusitania, en la corte

12. Conc. Tolet. III: PL 84, 347. Este preciso testimonio fontal habla claramente contra la hipótesis de Thompson, según la cual la unión eclesiástica de Leovigildo se restringía únicamente a círculos germánicos (godos y suevos).

13. «Renovando en nuestros tiempos al antiguo y venerado príncipe Constantino Magno, que con su presencia ilustró el santo sínodo de Nicea, así como al cristianísimo emperador Marciano, gracias a cuyo perseverante empeño fueron fijados los decretos de Calcedonia» (Conc. Tolet. III: PL 84, 345).

14. «¿Sobre quién recae eterno merecimiento acerca de Dios, si no es sobre el rey verdaderamente católico Recaredo?... Merezca verdadera recompensa apostólica él, que desempeñó un oficio apostólico» (ibid.). Cf. E. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken*, «Vorträge und Forschungen» 3, *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Lindau-Constanza 1956, p. 29ss.

y en Septimania fueron sofocadas en los años 587-589. No consta si más tarde se produjo una reacción arriana [15]. Sin embargo, se ha señalado que de los 8 obispos arrianos que en 589 firmaron las actas de Toledo, 4 pertenecían al ámbito suevo (Viseu, Porto, Tuy, Lugo) y de los cuatro obispos arrianos del ámbito godo (Valencia, Tortosa, Barcelona, Palencia) sólo uno (el de Palencia) tenía su sede en el núcleo de asentamiento visigodo [16]. Según esto, parece ser que una parte del clero godo arriano, precisamente en las tierras típicamente godas, vivían todavía al margen en 589 y sólo serían ganados en una etapa posterior. Pero tampoco aquí hubo seria resistencia. Los godos de la meseta castellana abandonaron sus usanzas funerarias a comienzos del siglo VII, y también aquí desaparecieron con el arrianismo los últimos restos de paganismo [17]. En la literatura hispana de comienzos del siglo VII no desempeñaba ya papel alguno la controversia arriana. El episcopado se fue reclutando desde el año 633 entre los círculos de la aristocracia goda [18].

Ninguna fuente informa sobre los motivos de la conversión de Recaredo. Así, el historiador no puede proyectar luz sobre el corazón del rey y de sus godos, sino que tiene que limitarse a remitir a las circunstancias concomitantes y a las personas: a la tragedia familiar en la casa real, que parece haber afectado profundamente a Recaredo, mediador entre el padre y el hijo [19], a la formación teológica sin duda superior del episcopado católico, a la imponente personalidad de Leandro de Sevilla y de otros prelados. Por lo demás, en Recaredo, como en Clodoveo, habría

15. El reinado del rey Viterico (603-610) habría estado bajo este signo según la *communis opinio*. Contrariamente S.A. THOMPSON, *Goths in Spain* 157ss.

16. J. FONTAINE, *Conversion et culture* 123ss; K. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 215ss. A K. Schäferdiek debemos la localización del obispo Murila en Palencia.

17. De usanzas paganas se habla todavía en época posterior (Toledo XII de 681, Decreto de Egica de 693), aunque no aparece clara la referencia geográfica. Usanzas paganas pudieron conservarse en la meseta habitada por los godos también en conexión con el derecho godo consuetudinario. La cuestión de si se conservó incluso en el medioevo hispano un derecho germánico consuetudinario es todavía controvertida. Últimamente ha defendido la tesis afirmativa SÁNCHEZ ALBORNOZ *(Pervivencia y crisis)*.

18. S.A. THOMSON, *Goths in Spain* 289-292.

19. Según GREGORIO DE TOURS *(Hist. fr.* V 38), Recaredo había salido garante cerca de su hermano de que no sería «humillado» si se entregaba a su padre. El forzar a Hermenegildo a volver al arrianismo, que finalmente condujo a la muerte violenta de éste, fue una violación de esta promesa. Recaredo, a lo que parece, se sintió muy afectado por ello e hizo ajusticiar al homicida de su hermano inmediatamente después de ascender al trono.

motivos religiosos y políticos unidos inseparablemente, puesto que la conversión fue al mismo tiempo el paso decisivo para la unificación de Hispania bajo régimen godo. En esta perspectiva Recaredo ejecutó en el terreno religioso no el testamento religioso, sino el testamento político de su padre. La obra de la unificación fue continuada después de la muerte de Recaredo por Sisebuto (612-621) y Suintila (621-631), que arrojaron de Hispania a los últimos bizantinos, por Chindasvinto (642-653) y Recesvinto (649/653-672), que plasmaron en nueva forma la *lex visigotorum* en sentido cristiano conforme al modelo de Justiniano, con lo que crearon la obra de legislación más importante de su tiempo en el Occidente latino. A la idea de la unidad serviría también la legislación antijudía de los reyes, que el episcopado en parte rechazó y en parte acogió con reservas. Estas leyes antijudías proyectaron una espesa sombra sobre el reino godo de Hispania y acabaron por agudizar la crisis política de fines del siglo VII. Sólo en el imperio bizantino tenían estas leyes un paralelo.

El rey ortodoxo de los godos podía aparecer en su *civitas regia* de Toledo como un sucesor del emperador de Occidente [20], por cierto, de un Occidente que se restringía a la península ibérica y a la tierra gala adyacente de Septimania. Toledo era la única ciudad regia de Occidente, que, como Constantinopla, vino a ser también capital eclesiástica. En ella se reunían desde 589 todos los concilios del reino hispanogodo. Como la ciudad imperial del Bósforo, Toledo fue en un principio una simple ciudad episcopal. Indicios de emancipación de la antigua metrópoli de Cartagena *(Carthago nova)* se perciben por primera vez en 531. La iglesia toledana alcanzó definitivamente el rango metropolitano en la época en que Cartagena estaba en manos de los bizantinos. Toledo, en cuanto ciudad regia, sobrepasaría con el tiempo a las otras metrópolis del reino, entre ellas incluso a Sevilla, tan rica de tradición. Ya en 646 se dispuso que los obispos vecinos hicieran cada año una visita *ad limina* en Toledo *pro reverentia principis ac regiae sedis honore vel metropolitani civitatis ipsius consolatione.* Desde 656 dirigía el metropolitano de Toledo los

20. J. FONTAINE, *Isidore de Séville* 872; EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken*, «Vorträge und Forschungen» 3, *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Lindau-Constanza* 1956, p. 27ss, J. LACARRA, *Iglesia visigoda* 358 y 376ss.

concilios del reino, que hasta entonces habían sido presididos alternativamente por los metropolitanos según los años de consagración o el prestigio. El año 681 fue conferido al metropolitano de Toledo el derecho de aprobar en todo el reino a los candidatos designados por el rey en las vacantes de obispados, y en 683 se dictó la disposición de que el rey y el metropolitano de Toledo podían, bajo pena de excomunión, citar en Toledo a todos los obispos para determinadas acciones litúrgicas o jurídicas [21].

Sin embargo, no era el metropolitano de Toledo, sino el rey, el que ocupaba la posición dominante [22]. Ya Recaredo reivindicó el derecho de provisión de los obispados, derecho que sus sucesores ejercieron a ojos vistas mucho más ampliamente que los otros reyes de la época, aun antes de que en 681 fuera fijado explícitamente y ligeramente restringido por la coparticipación del metropolitano de Toledo. Recaredo no sólo convocó, sino que dirigió el primer concilio del reino, determinó la materia de las deliberaciones y firmó las actas. En 681 se estableció la práctica de que los reyes inauguraran el concilio, propusieran en el *Tomus regius* los puntos que ellos deseaban que fuesen tratados, y luego se retiraran. Si las decisiones del concilio habían de tener vigencia en el reino, necesitaban ser sancionadas por una *lex* del rey *in confirmatione concilii.*

Desde un principio se ocuparon los obispos también de asuntos profanos, desde luego ateniéndose estrictamente al programa propuesto por el soberano en el *Tomus regius.* Ya en 589 participaron también altas personalidades seglares en las deliberaciones; la presencia de dignatarios regios fue una regla en lo sucesivo; en 653 se les confirió el derecho de participar en las discusiones y en la firma de las actas. De esta manera los concilios de Toledo vinieron a ser también al fin asambleas del reino. Plasmaron decisivamente el derecho público visigodo, dictaron disposiciones sobre la elección del rey, sobre los derechos de la corona, la alta traición y la traición a la patria, sobre el tribunal competente de los grandes. Los obispos crearon una ética de los sobe-

21 K. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 85; J. LACARRA, *Iglesia visigoda* 376-378; E.A. THOMPSON, *Los godos en España* (Madrid 1971), pp. 196 275-277 288 de la ed. original inglesa.

22. E.A. THOMPSON, id., id., nota 21 275ss; J. LACARRA, *Iglesia visigoda* 355ss 358 364-366 369ss. Sobre la evolución de los usos conciliares: H.H. ANTON, *König und Reichskonzilien* 259ss, «Objetivación del cargo y de la ética del soberano», ibid. 269ss.

ranos marcada por las virtudes de *iustitia* y *pietas* de la antigüedad tardía, objetivaron la soberanía regia como oficio regio, e introdujeron la consagración del rey para fortalecer la autoridad del soberano (primer testimonio en 672). Desde 633 participaron los obispos en la elección del rey juntamente con los *seniores gothorum*. Hacia mediados del siglo VII surgieron gremios mixtos de eclesiásticos y laicos, que debían ser consultados cuando se trataba del indulto de rebeldes o de la publicación de leyes, y que finalmente también eran competentes como tribunal en procesos políticos contra el episcopado y la nobleza. Con esto se anunciaban ya transformaciones «medievales» en el reino godo de Toledo, por otra parte tan profundamente marcado por los rasgos de la antigüedad tardía.

La Iglesia nacional de la Hispania goda estaba de suyo mucho más consolidada y centralizada que la merovingia. La *itio in partes*, característica de la entera evolución occidental en los siglos VI y VII, asomó ya en Hispania antes del paso de los godos al catolicismo, en la muerte del gran Teodorico (526), con la cual se extinguió de hecho el vicariato de las Galias y de Hispania otorgado en 514 a Cesáreo de Arles. Las colecciones de derecho canónico, que formaban la base para el desarrollo del derecho canónico en la Hispania goda, hacen descubrir claramente esta cesura [23]. Las relaciones con las Galias se adormecieron, pasando al primer plano las relaciones con África. Como en los otros países de Occidente, la política eclesiástica de Justiniano suscitó también en Hispania fuerte contradicción, pero la actitud de Hispania en la disputa de los Tres Capítulos estuvo más marcada que en otras partes por la polémica africana. La Iglesia hispana no reconoció nunca el V concilio ecuménico (conc. II de Constantinopla de 553) [24]. Las relaciones con Roma se aflojaron de resultas de la evolución histórica en general, pero también las tensiones entre el reino visigodo y el imperio influyeron perjudicialmente en las relaciones entre la Iglesia nacional goda y el papado. A ello se añadía el hecho de que el episcopado de la Hispania goda, tras el paso de los godos al catolicismo, no diera ya gran importancia al respaldo por parte de Roma.

23. K. SCHÄFERDIEK 69-75; FOURNIER - LE BRAS 67-69.
24. J. MADOZ, *Concilio de Calcedonia* 197ss.

La Iglesia hipana reconoció en 589 y 633 los escritos de los sínodos pontificios la misma autoridad que a los concilios ecuménicos [25]. Isidoro de Sevilla veía en el obispo romano al cabeza de la Iglesia universal, al que todos están obligados a obedecer independientemente de las cualidades personales del sucesor de Pedro: *...in nullo laeditur oboedientia nostra, nisi praeceperit contra fidem* [26]. Las relaciones entre Hispania y Roma se habían reforzado, tras larga pausa, bajo Gregorio Magno, que tenía amistad personal con Leandro de Sevilla y le había conferido también el *pallium*, aunque sin renovar el vicariato sevillano. Recaredo había comunicado a Gregorio, como a cabeza de todos los obispos, su conversión y la conversión de su pueblo al catolicismo, y el rey Chintila (636-639) envió un presente de navidad a San Pedro. Cierto que Recaredo no se había apresurado a establecer contactos con el papa: esta dilación puede quizá atribuirse a recelos del rey contra el obispo de Roma en cuanto súbdito del emperador. Una verdadera desavenencia se produjo cuando Honorio I en 638, en un escrito de censura, reprochó al episcopado hispano con duras palabras una excesiva condescendencia con los *perfidi* (sin duda, los judíos). Braulio de Zaragoza respondió en nombre de la Iglesia goda hispana. Reconocía la *sollicitudo* por la Iglesia universal como privilegio y quehacer del obispo de Roma, pero daba claramente a entender que holgaba la intervención de Roma por el hecho de que Dios había iluminado ya al efecto al rey Chintila. Braulio asociaba a esto no sin ironía la insinuación de que el papa no debe desempeñar a la ligera la vigilancia sobre otras Iglesias, sino sólo tras serio examen de la situación.

En lo sucesivo parecen haberse roto casi totalmente las re-

25. J. LACARRA, *Iglesia visigoda* 360ss; Lacarra ofrece la mejor panorámica sobre las relaciones hispanorromanas. Más esquemática es la exposición de THOMPSON *Los godos en España* (Madrid 1971) pp. 184ss 240ss 250 279 de la ed. original inglesa.

26. « En ningún punto viene infringida nuestra obediencia, a menos que ordene algo contrario a la fe» (*Ep.* 6, 2 y 3: PL 83, 903). Isidoro subraya el deber de obedecer al papa como a cabeza de todos los miembros del Cuerpo de Cristo también en un escrito al obispo Eugenio de Egara (*Ep.* 8, 2 y 3: PL 83, 908). Cierto que se discute la autenticidad de este pasaje; cf. a este respecto J. LACARRA, que reconoce la autenticidad (*Iglesia visigoda* 361ss y 362, nota 19), y también Y. CONGAR, que la pone en duda (*L'ecclésiologie du haut moyen-âge* [París 1968] 152, nota 81). El escrito a Eugenio de Egara no contiene en realidad ninguna aserción que no esté respaldada también por otros testimonios del período de 589 a 638.

laciones entre Roma e Hispania. Después de san Isidoro las decretales pontificias no tuvieron ya, al parecer, cabida en el derecho eclesiástico de la Hispania goda. Los papas por su parte no parecen haber recurrido al episcopado hispano para fortalecer su posición con respecto a Constantinopla en la disputa de los monoteletas. Sólo se produjo un nuevo contacto cuando el papa León II comunicó a la Iglesia goda hispana las decisiones del V concilio ecuménico (Constantinopolitano III 680-681). Julián de Toledo, bajo el cual se acabó de estructurar el primado de la Iglesia de Toledo, hizo examinar las actas en sínodos provinciales, juntamente con un *Apologeticum fidei*, que él mismo había compuesto por propia iniciativa. Las decisiones de Constantinopla fueron recibidas por la Iglesia hispana. Sin embargo, Julián reaccionó con extraordinaria violencia a una crítica formulada sólo oralmente por el papa Benedicto II contra su *Apologeticum* e hizo que su respuesta, redactada en forma provocativa, fuera leída y aprobada en 688 en el concilio XV de Toledo. No se llegó a una ruptura, puesto que en Roma, donde entretanto había fallecido el papa, no volvió a tocarse el asunto. El agudizamiento de la situación fue en gran parte obra de Julián, pero el apoyo que éste halló en el episcopado del reino de los godos, da a entender con toda claridad cierto distanciamiento entre Hispania y Roma. No es fácil decir hasta qué punto se extendió esta actitud distante. No parece que se hubiera perdido del todo la vieja concepción de que la Iglesia Petri es el centro y sostén de la cristiandad. En efecto, cuando los musulmanes conquistaron el reino godo, el primado de Toledo Sindered huyó a Roma, donde en 721 suscribía las actas de un sínodo[27].

La estructura interna de la Iglesia goda en Hispania estaba caracterizada por una evolución, en general sin grandes alteraciones, sobre una base cristiana antigua. La inmunidad eclesiástica, el derecho de asilo, la jurisdicción eclesiástica y la sumisión del clero a los tribunales eclesiásticos tenía aquí más acusados los rasgos de la antigüedad tardía que en otras partes. La independencia económica de las Iglesias parroquiales y de

27. S.A. THOMPSON, *Goths in Spain* 250. Lacarra pasó por alto este hecho, que no es irrelevante para el enjuiciamiento de la postura de la Iglesia goda frente a Roma a fines de la época visigoda.

los monasterios seguía la corriente del tiempo. El derecho de iglesias propias se propagó también en la península ibérica y se extendió a los monasterios, y si bien se aflojaron las bases de la organización episcopal de la Iglesia antigua no quedaron totalmente extinguidas. Con el paso de los godos al catolicismo, la liturgia se vio enriquecida con la adopción del Credo en la misa por disposición de Recaredo *iuxta orientalium partium morem*. Su configuración característica tuvo lugar en el siglo VII bajo el influjo de grandes obispos y abades, que desplegaron una importante actividad literaria, con lo cual reforzaron también la conciencia de su identidad de la Iglesia goda hispana. En el *Pactum* de san Fructuoso de Braga parece haber influido el pensamiento godo en las relaciones entre el abad y los monjes.

Un indicio temprano de la vinculación a la patria era el orgullo por los santos del país, que desde el siglo IV se añadieron a la Virgen María y a los apóstoles. Prudencio (348-405) celebraba ya a los mártires de Mérida, Córdoba, Tarragona, Barcelona, Gerona, Zaragoza, Alcalá y Calahorra[28]. A san Vicente de Zaragoza, que como protomártir hispano, junto con el romano Lorenzo y el galo Mauricio, gozaba de veneración general aun fuera del reino de los godos, a Eulalia de Mérida, a Justo y Pastor de Alcalá, a Félix de Gerona y muchos otros se añadió más tarde Leocadia, santa de la ciudad regia de Toledo[29]. También se introdujeron cultos foráneos, especialmente el de san Martín de Tours, del patrón y apóstol de los suevos, Martín de Braga[30].

La Hispania romana tardía no abundaba en doctores de la Iglesia, en obispos y en abades, pero la Hispania visigoda dejó luego atrás a los otros países que le habían llevado la delantera. Tras las agitaciones de la invasión de los bárbaros refloreció en el siglo VI nueva vida, estimulada en muchas formas por la afluencia de extranjeros, en particular orientales y africanos. Mérida tuvo en la primera mitad del siglo VI tres metropolitas orientales. La restauración de Justiniano reforzó en el sur de Lusitania, en la Bética y en la región de Cartagena el influjo

28. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas ²1933, p. 364-365.

29. La iglesia de santa Leocadia de Toledo fue edificada por el rey Sisebuto (612-621): E. A. THOMPSON, *Los godos en España* (Madrid 1971) pp. 162ss de la ed. orig. ingl.

30. P. DAVID, *Études historiques* 225-242.

griego, que sobrevivió allí a la decadencia de la soberanía imperial. Hubo relaciones muy antiguas entre Hispania y África, reforzadas además por las oleadas de inmigración en el tiempo del rey de los vándalos Hunerico (477-484) y por la expansión de las tribus mauritanas hacia la provincia imperial de África (hacia 570), que empujó hacia Hispania a abades con sus conventos.

Escuelas episcopales y conventuales reemplazaron desde por los años 500 las desaparecidas escuelas de retóricos. La más antigua escuela conventual que puede documentarse aparece en Valencia. Justo de Urgel, que había salido de esta escuela, firmó las actas del II concilio de Toledo (531), en el que se dictaron disposiciones sobre la formación de los clérigos. La escuela de san Martín de Asán fue fundada en 522 por el itálico Victoriano. Hacia 560 surgió un nuevo centro intelectual en Dumio (Galicia). Poco después, el africano Donato erigió el monasterio Servitanum en la provincia de Cartagena, el godo Juan la abadía de Biclara en la Tarraconense. Hacia el año 600 existía en Zaragoza la abadía de Santa Engracia; en Toledo, la abadía Agaliense. Numerosos obispos procedían de estos monasterios. En el último cuarto del siglo VI, Leandro de Sevilla, Severo de Málaga, Eutropio de Valencia, Máximo de Zaragoza y Juan de Gerona (de Biclara) representaban la vida intelectual de España. De la escuela de san Leandro salió san Isidoro de Sevilla, el padre y doctor de la Iglesia hispana.

San Isidoro es, al lado de san Agustín y san Gregorio, uno de los grandes doctores de la edad media occidental. Nació poco después de 550 y sucedió a su hermano Leandro como metropolitano de Sevilla (599-636). Su importancia no reside precisamente en la originalidad de sus ideas, sino en su saber enciclopédico, que desplegó sobre todo en su obra capital, las *Etimologías*. La edad media sacó de aquí, entre otras cosas, el sistema de las siete artes liberales. Otros numerosos tratados se ocupan con diferentes sectores del saber, como la gramática *(Differentiae)* o la astronomía *(De natura rerum)*. Siguiendo a Jerónimo y a Rufino, escribió Isidoro una historia de la literatura cristiana *(De viris illustribus)* y una crónica del mundo que completó con una historia de los godos, vándalos y suevos. No pocos de sus escritos están dedicados a la exégesis. En los *Synonyma* aparece

Isidoro como el padre de la teología mística de la edad media. Las *Sentencias*, un manual de la doctrina cristiana que va dirigido a los seglares, inauguran la literatura medieval de «Sentencias». De la vida eclesiástica se ocupan el tratado *De ecclesiasticis officiis* y la *Regula monachorum*, y de la cuestión judía, candente en el reino de los godos, el escrito apologético *De fide catholica*.

La obra del sevillano está todavía fuertemente marcada por la antigüedad clásica, digamos por una antigüedad ya momificada. Las ciencias naturales helenísticas son conocidas para san Isidoro sólo en los rudimentos, la filosofía sólo en resúmenes a modo de manuales. Así, la gramática con sus métodos *(Differentiae, Synonyma, Etymologiae)* vino a ser para el sevillano el fundamento no sólo del *trivium*, sino también del *quadrivium* e incluso de la filosofía y la teología. Los «antiguos» no eran ya para él los clásicos, sino sus comentaristas tardíos, que eran como un filtro entre él y los grandes autores de la antigüedad. Cierto que incluso a través de este filtro supo absorber Isidoro el espíritu de los clásicos y se lo asimiló hasta tal punto que muchos lo consideran como el último gran representante de un mundo que estaba desapareciendo. La Bética fue por medio del Doctor de la Iglesia hispana el «*Conservatoire de l'érudition grammaticale antique*» (Fontaine) y en esta función tomó el relevo del África romana, en la que se basaba en lo esencial la erudición de Isidoro. También desde África llegó a manos de Isidoro un número nada desdeñable de obras griegas en traducción latina. Después de África, hay que mencionar como transmisora a Italia, aunque a mucha distancia. Pasando por Roma, que bajo Gregorio Magno mantuvo animadas relaciones con Hispania, podría haber llegado a Hispania más de un códice, entre ellos los escritos tardíos de Casiodoro —espíritu emparentado con Isidoro—, que el sevillano incorporó a su obra.

Isidoro no quería con su copiosa obra servir únicamente a la ciencia. En los *Synonyma* nos habla el místico, en la *Historia gothorum* el patriota hispano. Isidoro, en calidad de metropolitano de Sevilla, tuvo que dedicar también su atención a las grandes cuestiones de la Iglesia y del reino. El IV concilio de Toledo (633) y las definiciones de monarquía y de ley en la *lex*

visigothorum llevan el sello de su espíritu. Es probable que la *Hispana*, la mejor colección general de cánones de aquel tiempo, que a través del renacimiento carolingio fue tan importante para el desarrollo del derecho canónico de aquella época, se remonte también a Isodoro. Surgió poco después de 633, sobre la base de un epítome hispano, que a su vez se apoyaba en colecciones provenzales y tarraconenses. Así, en el origen de la *Hispana* se refleja la historia del reino visigodo desde la reorganización por Teodorico el Grande. A la *summa* isidoriana del saber divino y humano se asoció la *summa* de derecho canónico como una realización de no menor rango.

Tras la muerte del Doctor egregio se trasladaron los centros culturales de la zona mediterránea al interior de Hispania. Málaga, Sevilla, Cartagena y Valencia pasaron a segundo término. Mérida y Zaragoza reafirmaron sus puestos respectivos en la iglesia peninsular, mientras que volvió a florecer Toledo con los dos Eugenios, Ildefonso y Julián. El godo Fructuoso, que se había criado en Palencia, vino a ser en los años 640-650 el padre del monacato de Hispania. Escribió su regla para la Iglesia del Bierzo, en los Montes de León, donde después de él vivió también su biógrafo Valerio de Astorga. El rey Recesvinto nombró a Fructuoso obispo de Dumio y finalmente metropolitano de Braga. Los hombres de Iglesia de primera fila de aquel tiempo plasmaron la liturgia mozárabe. El *Liber de virginitate s. Mariae* de san Ildefonso de Toledo representó un hito en la historia del culto de María.

La importancia del desplazamiento geográfico de los centros culturales en el siglo VII salta a la vista en la investigación arqueológica, que ha constatado la existencia de una región de asentamiento visigodo al norte del Tajo, en Castilla y León, a la que se incorporó la colonia sueva de Galicia. Las tierras hispanas al norte del Tajo tuvieron todavía poca participación en el desarrollo cultural de la zona mediterránea en el siglo VI. Los godos y los suevos eran arrianos; entre los romanos de Galicia no se había extinguido todavía el priscilianismo, y en las montañas vascocántabras había todavía paganos. Mérida y Toledo eran bastiones del sur avanzados hacia el norte, que caían dentro de la zona de irradiación de Córdoba. Según el testimonio de los descubrimientos arqueológicos, los godos conservaron sus cos-

tumbres nacionales hasta el paso del siglo VI al VII. Por aquel tiempo perdió su fuerza el arte cristiano de la Bética que había sido marcado por África. Un nuevo estilo arquitectónico y artístico nació en Mérida y en Toledo, que habían echado los puentes del sur al norte. Este estilo se extendió por la zona de asentamiento godo hasta la Tarraconense y Septimania. La última época del arte hispanogodo no era ya de impronta africana, sino más bien imperial, por sus relaciones con la Italia bizantina. En él se refleja la conciencia de reino hispanogoda de la época de Recesvinto (653-672) y de sus sucesores. Sólo se han conservado de esta fase iglesias menores de la Gothia, mientras que desaparecieron las construcciones representativas de Toledo. Sin embargo, del variado esplendor de las coronas de Guarrazar y del tesoro de Torredonjimeno irradia todavía sobre nuestros días cierta luz del tiempo de los reyes y metropolitanos de Toledo, del padre de los monjes, Fructuoso de Braga, de la *Hispana* y de la *Lex visigothorum*.

XXXVI. Los longobardos en Italia

FUENTES: Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum; Vita s. Barbati:* MGSS rer. Lang. et Italicarum (1878). MGSS rer. Mer. II; *Poetae Latini,* principalmente I *(Tituli saec. VIII)* y IV *(Rhythmi aevi merovingici et carolini);* C. Troya, *Storia d'Italia del medio evo IV (Codice diplomatico longobardo)* (1852-59); L. Schiaparelli, *Codice diplomatico longobardo: Fonti per la storia d'Italia* 62-63, 2 tomos (Roma 1929-33); *Edictus Rothari,* ed. por F. Beyerle (Weimar 1947) incluye las capitulares de los reyes longobardos); Jaffé, P.F. Kehr, *Italia pontificia,* 7 tomos (1906ss); F. Schneider, *Die Epitaphien der Päpste* (MA 6, 1933); Mansi X-XII; PL 75-79 (obras de Gregorio el Grande); MG Ep. I.

BIBLIOGAFÍA: Historia de los longobardos y de la Italia longobarda: L. Schmidt, *Die Ostgermanen* (Munich ²1941); *Problemi della civiltà e dell'economia longobarda: Scritti in memoria di G.P. Bognetti* (Milán 1964); *Atti del I congresso internazionale di studi longobardi* (Espoleto 1952); C.G. Mor, *Lo Stato longobardo nel VII secolo;* G. Pocchettino, *I Longobardi nell'Italia meridionale* (Caserta 1930); G.P. Bognetti, *Chierici, A. de Capitani d'Arzago, Santa Maria di Castelseprio* (Milán 1948); id., *Milano longobardo: Storia di Milano* II (Milán 1954); O. Bertolini, *I Germani. Migrazioni e regni nell'Occidente già romano: Storia universale,* dir. por E. Pontieri III, 1 (Milán 1965); G. Fasoli, *I Longobardi in Italia* (Bolonia 1965).

Misiones entre los longobardos, historia de la Iglesia longobarda, Roma y los longobardos: Cf. las obras antes citadas de BOGNETTI, BERTOLINI y FASOLI. Además G.P. BOGNETTI, *La rinascita cattolica dell'Occidente di fronte all'arianesimo e allo scisma: Settimane di studio...* VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Espoleto 1960) 15-41; id., *La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno longobardo:* ibid. 415-454; P.M. CONTI, *Il «monasterium», sacello di fondazione privata e le missioni cattoliche nella Tuscia del secolo VIII: Studi storici, Miscellanea onore di M. Giuliani* (Parma 1965) 81-102; O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio ed ai Longobardi* (1941); id., *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e di Benevento:* RSTI 6 (1952) 1-46; id., *Riflessi politichi delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del secolo VII in Italia:* «Settimane di studio...» V. *Caratteri del secolo VII in Occidente* II (Espoleto 1958) 733-790; id., *Le chiese longobarde dopo la conversione al cattolicesimo ed i loro rapporti con il papato:* «Settimane di studio...» VII. *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* I (Espoleto 1960) 455-492. Id., *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII: Settimane di studio... XIV. La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medio Evo* (Espoleto 1967) 327-363; P.M. CONTI, *Aquileian, Eastern and Roman Missions in the Lombard Kingdom:* «Misc. Hist. eccl.» III (Lovaina 1970) 62-70.

Frutos tardíos de la invasión de los bárbaros, y también frutos tardíos del arrianismo, fueron los longobardos, que poco antes de 490, bajo el mando de los hérulos, penetraron en «Rugiland» (Austria inferior), ocuparon la región entre el Enns, el Danubio y el March y en 508 se sacudieron el yugo de los hérulos. Hacia 526 penetraron en la primera provincia panónica entre el Danubio y el Drau, abandonada hacía tiempo por los romanos, y así vinieron a ser vecinos directos de los ostrogodos. Bajo su rey Wacho (hacia 510-540), entraron en relaciones amistosas con los gépidos, asentados entre el Tisza y los Cárpatos, y con los francos, unos y otros adversarios de los ostrogodos. Un viraje se produjo en la política de los longobardos cuando tras la muerte de Wacho asumió el gobierno Audoin (hacia 540-560): en un principio como tutor del heredero al trono, Walthari, y luego como rey desde 547-548 poco más o menos. Audoin se malquistó con los francos y los gépidos y en 548 se puso del lado de Justiniano, que entonces le confió el territorio entre el Danubio y el Save, así como también la Nórica oriental interior, hasta entonces provincias ostrogodas.

Según Procopio, los longobardos habían declarado en 548 que profesaban la misma fe que el emperador [1]. Aunque ésta era una noticia tendenciosa del embajador longobardo, no parece haber sido mera invención. En efecto, a través de los francos pudo haber influjo católico, aunque éste pudo también entrecruzarse con influjo arriano de parte de los gépidos. Todavía en los primeros años del rey Alboino (hacia 560-572) estaba pendiente la decisión religiosa, como lo muestra una carta del obispo Nicecio de Tréveris a la primera esposa de Alboino, la princesa franca Clodosvinda. Sólo tras la victoria sobre los gépidos, inmediatamente antes de la marcha sobre Italia el año 568, se decidió Alboino por el arrianismo, quizá con miras a la fusión de los restos de germanos del Danubio en el seno de la nación longobarda. También debió influir en ello el deseo de ganarse a los ostrogodos que todavía quedaban en Italia. Este arrianismo adoptado tardíamente no penetró muy hondo. Partes de la población perseveraron incluso en el paganismo.

Los longobardos, contrariamente a los ostrogodos, no penetraron en Italia como federados, sino como conquistadores [2]. Alboino ocupó las provincias de Aquilea (Venecia) y Milán (Liguria), a excepción de la zona costera, e hizo luego también que una parte de sus tropas avanzase por el paso de Cisa hasta la Toscana, en dirección a Benevento. Tras su muerte y después de un breve reinado de su sucesor Clef, se produjo un interregno (574-584), en el que los longobardos fueron regidos sólo por duques [3]. Por este tiempo logró el emperador atraer a su servicio a una parte no insignificante de los *duces* longobardos. Aun después de la restauración de la monarquía en 584, el restablecimiento de la unidad política fue en un principio más programa que realidad. Una coalición franco-bizantina llevó al rey Autario (584-590) al borde del abismo. Los imperiales, que todavía poseían fuertes

1. *Bellum Gothicum* III 34.

2. Cierto que los ostrogodos ofrecieron resistencia sólo cuando los longobardos hubieron conquistado Milán y pusieron sitio a Pavía. Así pues, Mor y Fasoli, siguiendo a Bognetti, han formulado la conjetura de que los longobardos habrían ocupado Italia al norte del Po en 568-569 de acuerdo con el emperador Justino II, el cual habría tenido interés en proteger a Italia por medio de los longobardos contra los francos austrasianos. Esta conjetura no se puede verificar.

3. Mor ha planteado la pregunta de si el «interregno» no fue en realidad sólo un tiempo de regencia ejercida en nombre del hijo de Clef, Autario. Tampoco esto pasa de ser una conjetura.

cabezas de puente al norte del Po, recobraron Reggio, Parma y Piacenza, con lo cual introdujeron una peligrosa cuña entre los longobardos del norte de Italia y los grupos longobardos de la Toscana, Espoleto y Benevento. El salvador del reino fue Agilulfo (591-616), que sometió a los duques contrarios, acabó con la cuña bizantina en la Emilia occidental y conquistó, al norte del Po, Cremona, Mantua y Padua (602-603). Una nueva irrupción en las posiciones imperiales logró el rey Rotaro (636-652), que conquistó en Venecia Oderzo, en la Emilia Módena y en Liguria la entera zona costera, comprendida Génova. Los longobardos poseían ya la totalidad de la provincia de Milán, la provincia de Aquilea a excepción de Istria y de las lagunas vénetas, la mitad occidental de la Emilia (Piacenza, Parma, Reggio, Módena), la mayor parte de la Toscana (Luca-Pisa, Fiésole-Florencia, Arezzo, Siena, Volterra, Chiusi, Volsinii), el sur de la Umbría (Espoleto) con partes de la Sabina, Samnium (Benevento) y algunas zonas de la Campania (Capua). Los ducados de Espoleto y Benevento, separados del *regnum* por el exarcado de Ravena y el ducado romano, dependían sólo flojamente de la corona. Caminos especiales siguió Benevento, que todavía después de 663 se extendió más allá de la Apulia y de la Lucania.

El destino de la Iglesia en el reino de los longobardos sólo se comprende sobre el trasfondo de la historia política. Paulo Diácono refiere que contrariamente a las zonas ocupadas bajo la soberanía de Alboino, las *civitates* conquistadas bajo los duques longobardos estuvieron sujetas a duro tratamiento[4]. La investigación moderna propende a dar fe a esta aserción del historiador de los longobardos. Para llegar a un juicio justo deben también tenerse en cuenta las devastaciones de guerras anteriores, cuyos daños no se habían remediado todavía en modo alguno cuando se produjo la invasión de los longobardos. Así, por ejemplo, Venecia (nordeste de Italia) había sido especialmente afectada

4. *Per hos Langobardorum duces expoliatis ecclesiis, sacerdotibus interfectis, civitatibus subrutis populisque extinctis, exceptis his regionibus quas Alboin ceperat, Italia ex maxima parte capta et a Langobardis subiugata est (Hist. Lang.* 32). Es fundamental para la investigación reciente la obra de G.P. BOGNETTI, *Continuità*. De entre la investigación más antigua mencionaremos A. CRIVELUCCI, *Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde*, «Studi storici» 15 (1904-06); L. DUCHESNE, *Les évêchés d'Italie* , MAH 25 y 26 (1905 y 1906); *Atti del congresso internazionale di scienze storiche*, III, Roma 1903.

por la expedición de los hunos bajo Atila (452), mientras que la Italia central y meridional, así como Milán, habían sufrido duramente en la guerra goda de Justiniano.

Si bien los dos metropolitanos de Aquilea y Milán huyeron a territorio imperial en 568-569, el primero a Génova y el segundo a Grado, sus sufragáneos perseveraron en su mayor parte en las dos provincias ocupadas por los longobardos. En base al privilegio que otorgó Alboino al obispo de Treviso inmediatamente después de la ocupación de la ciudad, se puede sin duda suponer que también los demás obispos que aceptaran la nueva situación recibirían garantías jurídicas del rey. En Venecia no se registra vacancia episcopal alguna[5]. En Liguria, según se puede comprobar, sólo Como estuvo vacante hasta comienzos del siglo VII, pero el clero permaneció en la ciudad. Es desconcertante la situación en la Toscana, donde en algunas ciudades episcopales se produjeron largas sedes vacantes (en Luca, especialmente en Siena), mientras que en otras (Arezzo, Pistoya), no fue interrumpida la continuidad[6]. En Espoleto no se registran perturbaciones; en todo caso los duques de la región estuvieron federados durante algún tiempo. En cambio, se derrumbaron totalmente los obispados de la región de Benevento, en la que pensaría principalmente Pablo el Diácono cuando hablaba de las devastaciones de los duques. Los longobardos de Benevento se señalaron por una especial rudeza, y en su población había todavía elementos paganos. Fueron también tratadas con rigor las ciudades y los obispados de la zona limítrofe disputada entre los imperiales y los reyes longobardos: así en las *civitates* de la Emilia reconquistadas por Agilulfo, y en las regiones vénetas de Padua, Oderzo y Altino conquistadas tardíamente, cuyos obispos se retiraron a las lagunas vénetas. Con una mirada retrospectiva se puede constatar que hubo mayores trastornos en las regiones que estaban más sustraí-

5. De los años 590-591 están documentados en la zona longobarda 10 sufragáneos de Aquilea, a saber, Säben, Julium Carnicum, Belluno, Concordia, Trento, Asolo, Verona, Feltre, Treviso y Vicenza («Settimane di studio» VII, p. 496). Seis de ellos — Säben, Julium Carnicum, Concordia, Trento, Verona y Feltre — estuvieron representados en un sínodo de Grado en 579 (ibid. 499).

6. Siena estaba ya vacante desde fines de la guerra de los ostrogodos. Bognetti ha hecho notar que en Siena los *exercitales* longobardos vinieron sin duda a ocupar el puesto de los *cives* italorromanos. Análoga pudo haber sido la situación en Luca, donde parece que se había quedado también un grupo de ostrogodos.

das al poder real y en las que eran disputadas o fueron conquistadas tras duras luchas[7].

Los reyes longobardos tenían ante los ojos el modelo de los ostrogodos. Alboino eligió Verona como residencia real, con lo cual dio a conocer que quería empalmar con Teodorico (Teodorico de Verona). Autario fue elevado al trono en 584 en Verona y en 589 contrajo matrimonio con la hija del duque de Baviera Teodelinda, que por su madre procedía de la antigua casa real longobarda de Wacho y cuya tradición aportó a la renovada realeza longobarda. Autario adoptó el sobrenombre de Flavio que habían llevado los reyes ostrogodos y llevaban también los reyes visigodos desde Teudis y Atanagildo. Con esto se sugería un programa de gobierno que también a la población itálica prometía garantizar la seguridad jurídica. De todos modos, el rey tenía empeño en mantener rigurosamente la separación entre longobardos y romanos. En pascua de 590 dictó a los longobardos la prohibición de bautizar a sus hijos en la religión católica.

Gregorio Magno atestigua que en la época de Autario abrazaron el catolicismo algunos longobardos. La prohibición del bautismo católico hace conjeturar que las conversiones no se restringían ya a pequeños círculos. Las esperanzas de los católicos de Venecia y de Liguria pudieron dirigirse principalmente a la reina Teodelinda, que era también católica y que, como ellos, no reconoció el concilio constantinopolitano de 553. La condenación de los Tres Capítulos había conducido al cisma en las provincias de Milán y de Aquilea. El distanciamiento eclesiástico de Roma y de la Iglesia del imperio entrañaba de antemano el peligro de un distanciamiento político del imperio. Narsés lo había conjurado en un principio, a base de mostrarse circunspecto en la cuestión de los Tres Capítulos en el norte de Italia, y sin duda también con la mirada puesta en los francos que propendían al cisma y seguían apareciendo peligrosos aun después de su expulsión de la península. El emperador Mauricio (582-602) se atuvo firmemente a la política de Narsés, pero entonces tropezó con la oposición de los papas, para los cuales la unidad de la Iglesia debía naturalmente anteponerse a todo. El influjo romano se hizo notar con la mayor fuerza en el metropolitano de Milán, que se había refugiado en Génova. El obispo milanés en el exilio, Lorenzo, abandonó ocultamente su oposición en 573: su sucesor Constancio, elevado al episcopado en 593, era ortodoxo. Los sufragáneos de Milán en el reino de los longobardos no adoptaron sin embargo este giro. Aunque el metropolitano en el exilio, Diosdado, designado sucesor de Constancio el año 600 fue reconocido en Milán, la unión de la provincia estaba todavía muy distante. La diócesis de Como, que hacia 606 recibió un nuevo obispo llamado Agripino, se adhirió incluso a la provincia de Aquilea, que se había mantenido abiertamente cismática. Sólo se modificó la situación de Aquilea cuando, tras el cambio de la política religiosa imperial bajo Focas (602-610), también en Grado fue designado un metropolitano ortodoxo (607). Los sufragáneos de la Venecia longobarda no siguieron el ejemplo de los obispos de la Liguria longobarda, sino que, consumando la ruptura, eligieron un metropolitano propio que fijó su sede en Cormons. Así, la antigua provincia Venetia se dividió en una federación metropolitana longobarda de Aquilea (sede en Cormons, más tarde Cividale = Forum Julii) y en una federación metropolitana imperial de Grado.

La política prudente de Narsés y del emperador Mauricio logró diferir la separación de los cismáticos del imperio, pero al fin no pudo impedirla, como lo mostraron los acontecimientos de 607. La aproximación de los católicos cismáticos del reino de los longobardos a la monarquía longobarda apareció clara desde la escisión surgida en 593 en la provincia milanesa. Ahora bien, esta aproximación difícilmente se habría llevado a cabo con tal rapidez si la reina Teodelinda no hubiese sido a su vez católica y no hubiese hallado en su segundo esposo Agilulfo — que había casado con ella después de la muerte de Autario — plena comprensión para con la nueva política, concebida sin duda por ella, de una colaboración más estrecha con los romanos del norte de Italia. Agilulfo se mantuvo personalmente arriano, pero

7. Las luchas condujeron también al desmantelamiento (Brescello, Mantua) o incluso a la destrucción de las ciudades (Cremona, Padua), es decir, a medidas de carácter de excepción. En lugar de Padua vino a ser Monselice centro de la dominación longobarda, algunas zonas del territorio de la *civitas* pasaron a los ducados longobardos de Vicenza y de Treviso. El territorio de Oderzo fue repartido entre los ducados de Treviso, Friul y Ceneda; en la sede ducal longobarda de Ceneda fue erigido un nuevo obispado. Sólo hacia el 800 volvió a ser Padua sede episcopal (G.P. BOGNETTI, *Continuità* 445 447).

desplazó su residencia de la «regia ciudad goda», Verona, a la imperial Milán, acogió en su consejo a romanos milaneses, promovió la restauración de iglesias milanesas y finalmente en 603 hizo incluso bautizar como católico cismático a su hijo Adalvaldo, totalmente en oposición con el decreto sobre el bautismo, de su antecesor Autario. Fue padrino de Adalvaldo el abad Secundo de Nano (diócesis de Trento), confidente de la reina durante muchos años e historiador de la corte. La misión cismática iniciada entre los longobardos del *regnum* se consumó bajo el signo de santa Eufemia de Calcedonia. Este camino misional se reflejó en las consagraciones de iglesias dedicadas a los mártires del Val di Non (Nano) en los asentamientos longobardos de Occidente, y al mártir nórico san Florián, cuyo culto propagó la Iglesia de Aquilea en los castillos longobardos del este[8]. La pareja regia acertó también a interesar para sus fines al abad Columbano, huido a Italia el año 612. Le confió la iglesia de San Pedro de Bobbio como punto de apoyo de la misión en la diócesis de Tortona y trató también de ejercer influjo sobre el papa por su medio.

La primera fase del gobierno de Agilulfo coincidió con el pontificado de san Gregorio Magno, iniciador de la misión de los anglosajones, el cual, al tomar posesión del cargo, debido al decreto sobre el bautismo dictado poco antes por Autario, hubo también de enfrentarse con el problema de la conversión de los longobardos. En realidad, Gregorio veía en la eliminación del cisma de los Tres Capítulos y en la paz el rey longobardo y el emperador, los presupuestos irrenunciables para una adecuada iniciativa romana. El papa puso el mayor empeño en la realización de estos presupuestos, y en este sentido influyó sobre todo en la reina Teodelinda. Sin embargo, su intento no gozó de pleno éxito. Después de su muerte volvió la hoja la pareja regia, sugiriendo al papa Bonifacio IV una nueva revisión por Columbano de la cuestión de los Tres Capítulos.

No obstante, la política religiosa y pacífica de Gregorio pareció dar fruto cuando el lugarteniente imperial de Ravena, tras la muerte de Agilulfo, en vista de la grave amenaza que los per-

8. Sobre las advocaciones patronales de la misión cismática, cf. G.P. BOGNETTI (*Castelseprio, Milano longobarda*) y MOR («Settimane di studio» XIV 539ss).

sas suponían para el imperio, entabló por su parte relaciones amistosas con la corte longobarda[9]. Con esto se agudizó también la cuestión de la unión de las Iglesias. La reina madre y el joven rey Adalvaldo se dejaron persuadir, a lo que parece, de que el concilio de Calcedonia no había sido puesto en cuestión por el II concilio de Constantinopla, y los empeños por la liquidación del cisma condujeron en 625 a la reunión de las diócesis metropolitanas de Aquilea y de Grado. Ahora bien, parece ser que las negociaciones se habían llevado a cabo sin contar con los grandes longobardos ni con el episcopado cismático. Ambos grupos se aliaron contra la corte. Adalvaldo fue derribado en 625-626, reyes arrianos subieron de nuevo al trono, la corte fue desplazada a la nacional-longobarda Pavía, y el cisma adquirió nueva virulencia.

Sin embargo, no fue posible hacer retroceder la rueda de la historia. Ya no se trataba de una reacción arriana digna de consideración, y ello por el mero hecho de que el nuevo soberano Arivaldo fue derrocado a su vez por los católicos cismáticos. A ello se añadió que la esposa de Arivaldo, Gundeperga, hija de Agilulfo y de Teodelinda, llevó adelante en la corte la tradición católica, tendencia que continuó incluso bajo el siguiente rey Rotaro, con el que se había casado en segundas nupcias. Ahora bien, Gundeperga no pertenecía ya a la corriente cismática, sino a la ortodoxa. Todavía tuvo mayor importancia el hecho de que la abadía de Bobbio, bajo el abad Attala, después de la muerte de Columbano —incluso ya antes de 625— se hubiera situado abiertamente del lado de la ortodoxia romana, con lo cual se convirtió en el primer centro de una misión longobarda ortodoxa. Por iniciativa de su abad —y con privilegios de los papas Honorio I (de 628) y Teodoro I (de 643)— Bobbio quedó desligada de la jurisdicción del obispo diocesano de Tortona y sometida directamente a Roma. Con esto la abadía se vinculaba a la casa real, y sus empeños con respecto a Tortona fueron apoyados tanto por Arivaldo como por Rotaro y Gundeperga.

9. Después de la muerte de Agilulfo (hacia 616), también el rey visigodo Sisebuto dirigió un escrito a la corte longobarda, en el que requería al joven rey y a su madre a convertir a los lombardos al catolicismo. Todavía no se han esclarecido los motivos ocultos de esta iniciativa visigoda.

El estado de paz de hecho entre el *regnum* y el *imperium* bajo Adalvaldo y Arivaldo, que se prolongó hasta los primeros años de Rotaro (636-652), facilitó el empeño de tender un puente a través de Bobbio entre la corte longobarda y Roma. Cuando luego, en 643, pasó de nuevo Rotaro a la ofensiva contra el imperio, habían cambiado radicalmente las relaciones entre la antigua y la nueva Roma, de resultas de la disputa de los monoteletas, surgida en 640. Así se explica que la colaboración eclesiástica entre Roma y Pavía entablada a través de Bobbio, no fuera interrumpida por la guerra de Rotaro. En la Toscana fue restablecido el obispado de Siena, lo cual pudo efectuarse con activa cooperación de Roma, puesto que la Toscana pertenecía a la provincia eclesiástica romana. La misión católica fue reanimada de nuevo por clérigos y monjes huidos del este del imperio, y se extendió a los longobardos de Toscana, hasta donde no había llegado la misión cismática. Rotaro permitió también que los obispos de la Toscana longobarda participaran en el concilio de Letrán de 649, en el que luego tomaron parte también el metropolitano de Milán y su sufragáneo de Tortona. Es posible que el metropolitano de Milán, después de la conquista de Génova por Rotaro, volviese, todavía bajo el reinado de este monarca, a su antigua capital de provincia, con lo cual se habría añadido entonces a Bobbio y Siena un tercer punto de partida de la misión longobarda de observancia romana. Pero esto no puede afirmarse como hecho cierto.

Así pues, asistimos a la paradoja de que precisamente bajo los dos reyes arrianos Arivaldo y Rotaro alcanzó la misión católica ortodoxa los primeros puntos de apoyo en el reino longobardo.

La sustentadora de la continuidad dinástica en la corte había sido la reina Gundeperga. Después de la muerte de Rotaro y del breve reinado de su hijo Rodoaldo, en 653, cuando la crisis entre el emperador y el papa había llegado a su período álgido, fue elevado al trono de los longobardos un primo de la reina: Ariperto, sobrino carnal de Teodelinda. Ariperto (653-661) era católico ortodoxo. Abolió el arrianismo como religión del Estado y erigió la iglesia parroquial de San Salvador en Pavía, al lado de la más antigua de San Juan Bautista erigida por Teodelinda en Monza [10]. Pero no aprovechó las oportunidades políticas que ofrecía el conflicto entre el emperador y el papa, por lo cual no colmó las esperanzas que sin duda habían depositado en él los longobardos. Así, después de la muerte de Ariperto, el duque Grimoaldo de Benevento pudo aprovechar una disputa por la sucesión al trono, de los hijos del rey Perctarito y Godeperto, para alcanzar la corona incluso con la ayuda de un grupo arriano que sin duda apoyaba a Godeperto.

Es significativo que los longobardos arrianos del reino, de los que sin duda había partido la iniciativa del golpe de Estado, no se sintieran ya con fuerza suficiente para proclamar un rey de sus filas, sino que tuvieran que recurrir al duque de Benevento. Los longobardos de Benevento, al igual que los de Espoleto, no habían sido afectados por la misión católica del norte de Italia, y las grandes cuestiones del reino seguían siéndoles ajenas. Su arrianismo acusaba los rasgos de una fe popular, maciza, no razonada, en la que se entreveraban elementos católicos y paganos. Grimoaldo (662-671) era entusiasta del arcángel san Miguel, cuyo santuario se hallaba sobre el monte Gargano, en el ducado de Benevento. Atribuía al arcángel una victoria sobre los bizantinos y trasladó su culto a Pavía, donde lo asumieron sus sucesores católicos. San Miguel relegó a segundo término el culto más antiguo de san Juan Bautista, y vino a ser el patrón del reino y del pueblo de los longobardos, curiosamente por iniciativa de un soberano arriano, que se había aliado incluso con los árabes contra el emperador.

El gobierno de Grimoaldo fue en el fondo un anacronismo, una marcha en sentido contrario a una evolución histórica iniciada hacía mucho tiempo. Quizá el rey mismo todavía en sus últimos años trató de seguir el curso de sus predecesores. Cuando murió, volvieron a llamar los longobardos a Perctarito.

Bajo Perctarito (661/671-688) y su hijo Cuniberto (678/688-700), nombrado corregente ya en 678, maduraron finalmente las decisiones que se venían preparando hacía ya tanto tiempo. El obispo Mansueto de Milán (672-681) fue el primer metropolitano de Liguria —de la «Neustria» longobarda—, que, como

10. San Salvador no fue la primera iglesia católica regia en Pavía; la reina Gundeperga había hecho ya levantar allí una iglesia de san Juan.

se ha comprobado, residió de nuevo en la antigua capital del noroeste de Italia. El rey, el papa y el metropolitano emprendieron la reorganización de la provincia eclesiástica. Anastasio, último obispo arriano de Pavía, pasó al catolicismo. Los días del cisma en la provincia de Milán estaban contados. La unión eclesiástica se llevó a cabo a lo que parece sin fricciones, ya que el frente común formado en la cuestión de los monoteletas dejaba sin objeto la vieja disputa de los Tres Capítulos. Cuando el emperador Constantino IV cambió de opinión en la cuestión de los monoteletas y el papa Agatón convocó en 679 a las Iglesias nacionales de Occidente a una gran demostración de fe, volvió a reunirse por primera vez un sínodo provincial milanés que se puso del lado del papa. La paz de la Iglesia que sancionó el VI concilio de Constantinopla 680-681 acarreó también la primera conclusión de paz oficial entre los longobardos y el emperador. Con esta ocasión, el compromiso de lealtad con la *res publica* y con el emperador, que contraían los sufragáneos romanos en el juramento de obediencia al papa como su metropolitano, fue modificado para los sufragáneos romanos del reino longobardo en el sentido del compromiso de procurar la conservación de la paz entre la *res publica*, es decir, el *imperium*, y la *gens langobardorum*.

Las actas del sínodo de Milán fueron redactadas por el diácono Damián, que poco después de la muerte de Anastasio (convertido al catolicismo) fue designado obispo de Pavía y obispo de la misión de los longobardos. La ciudad regia de Pavía vino a estar bajo la égida romana, y en cuanto tal, por analogía con Bobbio, fue desligada de la provincia eclesiástica de Milán y sometida directamente a Roma [11]. Damián había estudiado en Grecia y probablemente era además griego, al igual que sus auxiliares, que, de acuerdo con el testimonio de sus nombres y de las advocaciones de las estaciones de misión, eran en su mayoría griegos u orientales y que, como Damián, fueron sin duda enviados también por Roma.

11. G.P. BOGNETTI, *Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia da parte del pontefice romano e la fine dell'arianesimo presso i Longobardi*, «Atti e memoria del IV congresso storico lombardo», Milán 1940. La idea de Bognetti no deja de ser discutida, pero ha sido aceptada también, con ciertas modificaciones, por Bertolini. La exposición ofrecida en el texto sigue a Bertolini.

Así, entre la última fase de la misión de los longobardos y la última fase de la misión de los anglosajones bajo Teodoro de Tarso y Adrián de Nápoles existió un «paralelismo cronológico y metódico» [12]. La oleada de inmigración de Grecia, del Oriente y de África a Italia, desencadenada por la disputa de los monoteletas y la invasión árabe, tuvo repercusiones beneficiosas para la conversión de los germanos. Entre los longobardos de Italia septentrional, el culto de Donato permite suponer también cierto influjo desde la Toscana (Arezzo) [13].

Por esta misma época hacía también progresos la misión romana oriental en el sector de Espoleto y — después de la conciliación de la casa real con los duques de Benevento — en la Italia meridional longobarda. El duque Romualdo I de Benevento (662-687) fue convertido por san Barbado. Junto a su residencia surgió una iglesia de San Pedro y se erigieron de nuevo los obispados de Benevento y Sipont. No fue Benevento, sino la «Austria» longobarda (provincia de Aquilea), baluarte principal de los cismáticos, el último respaldo de la oposición contra la monarquía católica: por cierto, de una oposición en la que el arrianismo no desempeñaba ya el menor papel y los motivos políticos pesaban por lo menos tanto como los eclesiásticos. El portavoz de los rebeldes era el duque Alahis de Trento, al que Perctarito tuvo que ceder también el ducado de Brescia. Alahis se reveló con ocasión del advenimiento del nuevo soberano en 688. La batalla se libró en el Campus Coronate, junto al Adda, y el arcángel Miguel apareció como patrón del reino. Alahis fue vencido. Coniberto hizo edificar una iglesia en el campo de batalla en honor de san Jorge, que era venerado como patrón de los ejércitos en Bizancio. Una década más tarde, un concilio longobardo de Pavía selló la vuelta de los últimos cismáticos de la provincia de Aquilea a la ortodoxia. El rey mandó las actas del sínodo al papa (698-699) para su confirmación. Se mantuvo la separación de las provincias de Aquilea y de Grado, antes consolidada por los límites políticos entre el reino y el imperio.

12. G. FASOLI, *Longobardi* 140ss.

13. G.P. BOGNETTI, *Continuità* 424. Por lo demás Bognetti no cree que el culto a Donato en los centros longobardos del norte de Italia, se remonte a los misioneros sino a ciudadanos fieles al rey procedentes de la zona de Arezzo, que se asentaron en Rímini.

A la muerte de Cuniberto había terminado ya en lo esencial el proceso que se había iniciado bajo Agilulfo y Teodelinda, a pesar de las constantes vicisitudes, no en último término políticas. Desde luego, hay que tener en cuenta que en la visión histórica retrospectiva destaca con especial vigor el trasfondo político. La escasez de las fuentes históricas apenas si permite descubrir los motivos personales de convertidores y convertidos, el esfuerzo individual y los métodos de los misioneros [14]. Al igual que en otros casos en la historia, también aquí debe evitarse la tentación de considerar los resultados tan sólo como la consecuencia de una evolución necesaria. Cierto que era grande el peso de la tradición catolicorromana y que el arrianismo tenía en el pueblo longobardo fundamentos mucho más débiles que entre los godos. En realidad los múltiples altibajos, el transcurso de la historia de la misión longobarda, que da sencillamente una sensación de caos en comparación con otros pueblos germánicos, muestra que la discusión religiosa no puede encerrarse en un esquema.

La monarquía católica longobarda sufrió una crisis dinástica que paralizó el proceso normal durante más de un decenio, de modo que sólo adquiere forma bajo el rey Luitprando (712-744). Sin embargo, ya bajo Perctarito y Cuniberto se habían fijado rasgos fundamentales. El sínodo de Pavía puede compararse *mutatis mutandis* con el concilio de Toledo de 589. Fue convocado por el rey y tenía sus sesiones, conforme al modelo imperial, en la sala del palacio regio. La unión fue jurada solemnemente en la iglesia del patrón del reino, san Miguel. Los obispos de Pavía estaban exentos desde Perctarito y Cuniberto, y en el siglo VIII parecen haber asumido un puesto intermedio entre Roma y el *regnum* [15]. El rey Luitprando fundó la capilla de la corte en la iglesia de San Salvador y edificó San Pedro *in Caelo Aureo* [16]. Como los reyes francos y visigodos, influyó en la provisión de los

14. Aparece claro que también en la historia de la conversión de los longobardos desempeñó un papel no pequeño el milagro (cf. O. BERTOLINI, *I papi* 347 nota 50), y es posible que Gregorio Magno, al redactar sus *Dialogi*, pensara en su posible efecto sobre los longobardos. Pero, naturalmente, con ello sólo se resalta un aspecto.

15. O. BERTOLINI, *Le chiese longobarde* 475ss.

16. Perctarito y su esposa habían erigido en Pavía Santa Águeda, y ante las puertas de la ciudad una basílica de Santa María en el cementerio longobardo (G. FASOLI, *Longobardi* 138).

obispados, y en sus Capitulares hizo valer principios eclesiásticos, una vez incluso invocando expresamente al papa como *caput ecclesiarum Dei et sacerdotum (in omni mundo)* [17]. Se llevaron ante su tribunal numerosas cuestiones de límites entre obispados del reino durante la reorganización eclesiástica lombarda. En las fechas tardías del reino incluso el episcopado estaba obligado al servicio de las armas [18].

De todas formas, al contrario de Toledo, Pavía no consiguió una posición primacial; tampoco pueden señalarse en la Italia longobarda, contrariamente a la Hispania goda, concilios del reino [19]. A diferencia de las Galias y de Hispania, a la plena estructuración de la Iglesia nacional en Italia se oponía la antigua organización metropolitana. En efecto, sólo dos metrópolis eclesiásticas — Milán y Aquilea (Cividale) — se hallaban dentro del reino. Los obispados longobardos de la Emilia pertenecían a Ravena, los obispados de la Toscana, de Espoleto y Benevento, a la provincia eclesiástica romana.

Los reyes godos se habían «desposado» con Hispania, como decía Isidoro de Sevilla. La conversión de los longobardos y la eliminación del cisma pareció ofrecer a los monarcas longobardos la posibilidad de tomar a Italia por «esposa». Ya Autario, según rezaba la leyenda, habría trazado con su lanza, en la playa de Reggio de Emilia, los límites del reino longobardo [20]. En la inscripción de una corona mandada construir por Agilulfo, se le designaba como *rex totius Italiae* [21]. El epitafio de Cuniberto en San Salvador de Pavía terminaba con estos versos: *Quem dominum Italia patrem atque pastorem / Inde flebile maritum iam viduata gemet* [22]. Después de la transformación del reino se fijó Luitprando como meta hacer eficaz su soberanía en Espoleto y Benevento e integrar el exarcado de Ravena con la pentápolis

17. G. FASOLI, *Lomgobardi* 156.

18. O. BERTOLINI, *Le chiese longobarde* 491 (testimonio acerca de Luca, de 754).

19. Apenas si se hallan tampoco huellas de sínodos provinciales y diocesanos en la Italia longobarda. Sólo se atestigua un sínodo de Milán bajo el rey Aistulfo, según el sínodo de Pavía de 698 (O. BERTOLINI, «Settimane di studio» VII, 1, 515.

20. PAULO DIÁCONO, *Hist. lang.* 32.

21. Se discute la autenticidad. Cf. R. ELZE, *Die eiserne Krone in Monza: Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Schriften der MG 13), que la niega, y la recensión por G.P. BOGNETTI, *Archivio storico lombardo*, serie ottava V (1954-55) 1-10, que la afirma. La coherencia de los testimonios está a favor de la autenticidad.

22. Según G.P. BOGNETTI, *Milano longobarda* 241.

en el reino de la *a Deo dilecta et catholica gens Langobardorum* [23]. Con respecto a Roma quería contentarse con una *defensio*. Pero esta concepción no halló el menor eco en la Italia imperial. Los límites entre *regnum* e *imperium* se habían fijado con demasiada fuerza en los ánimos y Roma se atuvo al status quo político, aunque precisamente entonces la disputa de las imágenes había conducido a un nuevo conflicto eclesiástico con el emperador. Con esto se hizo inevitable el enfrentamiento político entre el papa y el rey. Los papas habían acariciado largo tiempo la idea imperial romana de la edad tardía, en la que la salvación de la Iglesia universal estaba ligada de forma indisoluble a la del imperio; así, se sentían ahora cada vez más claramente protectores de la Italia imperial y hasta en cierto modo garantes de la autonomía de Espoleto y de Benevento. El compromiso jurado de actuar en pro de la paz entre el *imperium* y el *regnum*, que contraían en su consagración los longobardos sufragáneos de Roma, se fue transformando ya en 740 en la obligación de defender ante los monarcas longobardos la política papal del status quo: y esto ocurría por la misma época en que el papa hacía su primera llamada a los francos. Con esto surgía un conflicto de conciencia para los sufragáneos romanos en el reino longobardo, y no sólo para ellos, sino para todos los *viri devoti* del estado clerical o laical. Los reyes longobardos procuraron algún tiempo zanjar el conflicto sólo en el terreno político. Todavía Aistulfo respetó cuidadosamente los derechos eclesiásticos de Roma en una tensa situación política. Desiderio fue el primero que en 769 se opuso a Roma en el terreno del derecho canónico, cuando trató de sustraer a la obediencia de Grado las zonas de Istria ocupadas por los longobardos y en Ravena hizo designar como metropolitano a un seglar de su elección, sin consideración con los cánones. Cinco años más tarde se produjo el instante decisivo: el *regnum langobardorum* se ha roto en el conflicto con Roma.

23. Los epítetos están tomados del lenguaje de la cancillería imperial.

XXXVII. La conversión de los anglosajones y el nacimiento de la Iglesia anglosajona

FUENTES: MG Auct. ant. XIII, 1 (Gildas y Nennio); MGSS rer. Mer. VI (vida de Wilfrido de York); MGEp I y II. JAFFÉ I² (1885); DUCHESNE LP (París ²1907; reimpresión 1955); CH. PLUMMER, *Venerabilis Bedae opera historica*, 2 tomos (Oxford 1896; reimpresión 1966); P.F. JONES, *A Concordance to the Historia eccl. of Bede* (Cambridge/Mss. 1929); *Bedae opera de temporibus*, ed. CH.W. JONES (Cambridge/Mss. 1943); W. JAAGER, *Vita metrica s. Cuthberti* (Leipzig 1935); B. COLGRAVE, *Two Lives of St. Cuthbert* (Cambridge 1940); F.A. GASQUET, *A Life of Pope Gregory the Great* (Westminster 1904); B. THORPE, *The Anglo-Saxon Chronicle*, 2 tomos, Rolls Series (1861); J. EARL - CH. PLUMMER, *Two of the Saxon Chronicles Parallel...*, 2 tomos (Oxford 1892, 1899); A.W. HADDAN - W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland* III (Oxford 1871); F. LIEBERMANN, *Die Gesetze der Angelsachsen*, 3 tomos (Halle 1903-16; Neudr. Aalen 1960); F.L. ATTENBOROUGH, *The Laws of the Earliest English Kings* (Cambridge 1922); J.M. KEMBLE, *Codex diplomaticus aevi saxonici*, 6 tomos (Londres 1839-48); W. DE GRAY BIRCH, *Cartularium saxonicum*, 3 tomos (Londres 1885-93; reimpresión 1964).

Cronología: R.L. POOLE, *Studies in Chronology and History* (Oxford 1934).

BIBLIOGRAFÍA: F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England* (Oxford ²1950), en p. 679-699 pueden verse las fuentes; R.H. HODGKIN, *History of the Anglo-Saxons*, 2 tomos (Oxford ³1952); P. CLEMOES, *The Anglo-Saxons. Studies presented to Bruce Dickins* (Londres 1960); W. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford 1946); M. DEANESLY, *The Pre-Conquest Church in England* (Londres 1961); id., *Side-Lights on the Anglo-Saxon Church* (Londres 1962); J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England* (Cambridge 1962); *The English Church and the Papacy in the Middle-Ages*, ed C.H. LAWRENCE (Londres 1965); G. HAENDLER 28-38 E (con bibliografía); TH. SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Friburgo de Brisgovia 1964) con un capítulo sobre el origen y desarrollo de la Iglesia anglosajona hasta el s. VIII; K. SCHÄFERDIEK, *Bekehrung und Bekehrungsgeschichte III. England und Schottland:* HOOPS, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* II² (1974) 188-193.

Sobre Beda y sus fuentes: *Bede, his Life, Time and Writings*, ed. A.H. THOMPSON (Oxford 1935); S. BRECHTER,, *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors d. Gr.: Beiträge zur Geschichte des alten Monchtums und des Benediktinerordens* 21 (Münster 1941); id., *Das Apostolat des hl. Bonifatius und Gregors Missionsinstruktionen für England: St. Bonifatius, Gedenkgabe zum 1200. Todestag* (Fulda 1954) 22-33; id., *Zur Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen: Settimane di studio... XIV. La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medio Evo* (Espoleto 1967) 191-215.

Posiciones contrarias: M. DEANESLY - P. GROSJEAN, *The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St. Augustine:* JEH 10 (1959) 1-49; P. MEYVAERT, *Les Responsiones de St. Grégoire à St. Augustin de Cantorbéry:* RHE 54 (1959) 879-894; M. DEANESLY, *The Capitulare Text of the Responsiones of Pope Gregory I to St. Augustine:* JEH 12 (1961) 231-234. Más detalles: J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church. Some questions of transmission: Settimane di studio... VII. Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800,* II (Espoleto 1960) 519-548.

La era de la invasión de los bárbaros marcó para Britania una cesura mucho más profunda que para las Galias, Italia e Hispania. Las tribus germánicas de los «anglosajones» (anglos, sajones, jutos y otras fracciones raciales) ocuparon las provincias orientales más largo tiempo romanizadas, con las metrópolis de Londres y York, y aceleraron con ello el proceso de desromanización de los britanos, que fueron retirándose hacia el oeste y aislándose cada vez más respecto del continente. La lengua y cultura célticas renacieron en la población enraizada de antiguo en el país, aun cuando los britanos mantuvieron la fe cristiana, así como la lengua latina en la liturgia, e incluso durante largo tiempo siguieron considerándose miembros de la Romania [1]. En la estructura politicosocial no existen notables diferencias entre los britanos y los anglosajones. Unos y otros, como los pictos de Escocia, estaban organizados en pequeños reinos, entre los cuales a veces uno u otro asumía una posición más o menos hegemónica. Pero no se llegó a una simbiosis de ambos pueblos. Sobre todo al sur de la isla se mantuvo una actitud de mutua hostilidad, que no permitió que surgiera entre los britanos un impulso misionero.

Así pues, los primeros influjos cristianos no llegaron a los anglosajones desde las zonas britanas vecinas, sino desde las Galias. Etelberto de Kent, que como Bretwalda (dominador de Britania), asumió una postura hegemónica al sur del Humber, casó en 589 con una princesa merovingia, Berta, hija de Cariberto I de París (561-567). En el acompañamiento de Berta llegó el obispo franco Liuthardo a la corte de Canterbury. Para que la reina cumpliera sus deberes religiosos se acondicionó una basílica cementerial, dedicada entonces probablemente a san Martín de Tours [2]. Un tesoro hallado en esta iglesia hace pensar en relaciones con el Garona. A lo que parece, de resultas del matrimonio franco del rey se entablaron relaciones con la región dominada por Cariberto I entre el Loira inferior y el Garona (Nantes, Tours, Poitiers, Burdeos). Hasta qué punto se reanimaran con esto relaciones eclesiales procedentes del siglo V entre las Galias y Britania, está por resolver. En todo caso, la Iglesia merovingia pudo apenas desarrollar una actividad misionera de importancia allende el canal a fines del siglo VI, pues estaba todavía completamente absorbida por la restauración de la Iglesia en el interior del reino.

La verdadera iniciativa de la misión de los anglosajones partió de san Gregorio Magno. El universal encargo misionero de Cristo no se había olvidado totalmente en la Iglesia romana. San León Magno lo había enfocado todavía en conexión con una misión providencial del imperio romano: *disposito namque divinitus operi congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio, et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis* [3]. San Gregorio Magno se hallaba en esta tradición, pero vivía en un mundo cambiado. Bajo el influjo de san Agustín remodeló la idea bíblica escatológica de la misión universal a los paganos y con ello avanzó de la «afirmación fundamental de un encargo misionero universal de la Iglesia» al «planeamiento y organización de una empresa misionera fuera de los límites del imperio romano» [4].

1. Testimonios en este sentido tomados de los escritos de san Patricio están citados en J. RYAN, *The Early Irish Church and the See of Peter,* «Settimane di studio...»: VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800,* II, Espoleto 1960, p. 551. Con la mayor claridad: *Ecclesia Scottorum, immo Romanorum, ut Christiani ita ut Romani sitis.* La idea latente en este dicho tiene estrecha afinidad con la concepción de san León Magno citada después.

2. BEDA fecha en época romana la advocación de san Martín de Canterbury. WALLACE - HADRILL propende a aceptar este testimonio *(Rome and the Early English Church* 529). Cf., sin embargo, M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 35 48.

3. Pues la obra decretada por Dios implicaba que con la confederación de muchos reinos en un solo imperio se hiciera pronto accesible la predicación general a los pueblos que estaban bajo el régimen de una sola ciudad» *(Sermo 82 in natali apostolorum Petri et Pauli:* PL 54, 423).

4. W.H. FRITZE, *Universalis gentium confessio* 113. Fritze se opone con razón a la idea sostenida principalmente en la investigación inglesa, de que la obra misionera de Gregorio se debe entender en función de los presupuestos romanos imperiales (cf., por ejemplo, M. DEANESLY, *Pre-Conquest England* 45, y J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England* 69). Que, sin embargo, no se había extinguido todavía en

Si bien se comprende en cierto modo la profunda razón espiritual de la iniciativa del gran papa, tan importante para el futuro de Occidente, no aparecen claras las circunstancias próximas por las que el interés de Gregorio se dirigió precisamente a los anglosajones. A la pregunta de por qué Britania, que desde hacía siglo y medio había quedado al margen de la *Ecumene* romana, volvía a entrar ahora en el ángulo visual de Roma, respondió en forma vigorosa y penetrante la conocida leyenda northúmbrica transmitida por la también northúmbrica *Vita Gregorii* y por Beda, aunque simplificando a la vez los problemas. La belleza externa de algunos esclavos anglosajones llamó la atención de Gregorio en una visita que hizo al foro romano y le habría hecho comprender que los anglos estaban llamados a ser coherederos de los ángeles[5]. La emotiva narración se basa probablemente en el hecho de que Gregorio diera el año 595 el encargo de rescatar esclavos anglosajones en las Galias — sin duda en Marsella — para educarlos en la fe cristiana con vistas a una futura actividad misionera en su patria, aunque no se excluye que llegaran esclavos anglosajones al mercado romano. La narración tiene valor como testimonio de representaciones northúmbricas acerca de los comienzos de la misión, pero como relato de un hecho histórico se presta a reparos críticos.

La historia narrada por Beda habría ocurrido en tiempos del papa Benedicto I (575-579). Una primera referencia a Britania se halla en los *Moralia* de Gregorio, que fueron redactados entre

Gregorio el pensamiento en el sentido de una Iglesia imperial, difícilmente se podrá negar, aun reconociendo su realización específica: la renovación de la idea misionera bíblica «teónoma». El papa no ignoraba que la Britania ocupada por los anglosajones había pertenecido una vez al imperio, y su plan de organización eclesiástica se basaba en disposiciones romanas más antiguas. La íntima adhesión de Gregorio al imperio resulta también de otros testimonios, y la restauración de la soberanía imperial en Occidente caía, por lo menos para los contemporáneos, dentro del ámbito de lo posible (J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Eearly English Church* 522). Así pues, me parece que la distancia entre san León Magno y Gregorio no es tan grande como supone Fritze.

5. « . *Rursus ergo interrogavit, quod esset vocabulum gentis illius. Responsum est, quod* Angli *vocaretur. At ille: "Bene", inquit, "nam et* anglicam *habent* faciem, *et tales angelorum in caelis decet esse coheredes. Quod habet nomen ista provincia de qua isti sunt adlati?" Responsum est, quod* Deiri *vocarentur idem porvinciales. At ille: "Bene", inquit, "Deiri; de ira eruti et ad misericordiam Christi vocati. Rex provinciae illius, quomodo appellatur?" Responsum est, quod* Aelli *diceretur. At ille adludens ad nomen ait: "Alleluya, laudem Dei Creatoris illis in partibus oportet cantari!" (Hist. eccle.* II 1).

585 y 595. Es controvertida la cuestión de si Gregorio había concebido el plan misionero hacia 585 y ya entonces — 5 años antes del comienzo de su pontificado — había querido realizarlo personalmente. Con todo, la misión se preparaba ya desde hacía tiempo, como lo muestra el encargo del rescate de esclavos anglosajones de 10 de septiembre de 595. El reclutamiento de los primeros misioneros acarreó dificultades, pues parece ser que el clero secular romano no se mostraba muy dispuesto. Por fin, Gregorio envió, en la primavera de 596, al preboste Agustín con un grupo de monjes del monasterio de San Andrés, que él mismo había fundado en el Monte Celio. Los misioneros romanos desembarcaron en la primavera de 597 en la isla de Thanet perteneciente al reino de Kent.

Por supuesto, Gregorio no eligió al azar el punto de Kent para el arranque de la misión. Habría sido informado, por lo menos a grandes rasgos, sobre las posibilidades de actividad misionera en la corte de Canterbury. Sin embargo, el viaje a una lejana tierra de paganos parecía por lo menos a los interesados una aventura un tanto peligrosa: ya poco después de la partida habrían preferido regresar. Gregorio no cedió, pero entregó a sus enviados cartas de recomendación para el vicario pontificio de Arles, para los obispos de Aix (-en-Provence), de Vienne y Autún, para el abad de Lérins, para la reina franca Brunequilda y sus nietos Teodorico II de la Borgoña franca (Chalon-s.-Saône) y Teodeberto II de Auster (Metz). Ante la reina motivaba así el papa su embajada misional: había oído que los anglos querían ser cristianos, pero ningún obispo de los aledaños se ocupaba de ellos. De aquí se podría colegir una iniciativa venida de Kent. Pero a esto se opone el recelo con que, según Beda, la casa real de Kent acogió a los misioneros. *The Christian Franks in Kent seem not to have over-busied themselves in 30 years in preparing the king for St. Augustine* (Los francos cristianos de Kent no parecen haberse fatigado demasiado durante 30 años en preparar al rey para la venida de san Agustín)[6].

Sin embargo, pronto fueron dominadas las primeras dificultades, y la obra misionera se desarrolló felizmente. Llegó ayuda del

6. J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 527.

reino merovingio con el obispo Siagrio de Autún, que contaba con el apoyo de la reina Brunequilda. En julio de 598 pudo Gregorio informar al patriarca de Alejandría de grandes éxitos, que habían sido redondeados con la conversión del rey Etelberto (bautizado probablemente en pascua del año 601). Agustín, que había sido consagrado obispo en Francia, fundó, con la ayuda del rey, la catedral de Canterbury (iglesia de Cristo) y junto a la basílica de San Martín un monasterio masculino cuya iglesia (St. Austin) albergaría también los sepulcros de los obispos y de la casa real. La iglesia episcopal fue puesta, conforme al modelo de la catedral romana de Letrán, bajo la advocación del Salvador, y la iglesia conventual bajo la del príncipe de los apóstoles.

La Iglesia anglosajona en ciernes debía ser, por voluntad de Gregorio, independiente de la Iglesia gala y del vicario pontificio de Arles, pero debía estar unida a las Iglesias celto-britanas de la isla. Agustín debía preparar la fundación de dos provincias eclesiásticas con sus metrópolis en Londres y York respectivamente, cada una de las cuales comprendería 12 obispados, que habían de ser completados después de su muerte. Como cabeza de todas las Iglesias de Britania, recibió en 601 el *pallium*, con el encargo de fijar su sede en Londres.

El plan de organización de Gregorio se basa en la división romana un tanto antigua de Britania; probablemente no se conocía ya en Roma la organización diocleciana más reciente, según la cual esta región estaba dividida en cinco provincias. Sin embargo, el esquema organizativo no correspondía a las condiciones políticas del temprano siglo VI ni al estado de la misión; Londres pertenecía al reino de Essex, cuyo soberano estaba subordinado al Bretwalda de Canterbury y además el año 601 era todavía pagano. En tales circunstancias era imposible que Agustín se trasladara a la antigua metrópoli britanorromana, y la unión de las iglesias anglosajonas con las britanas fracasó tanto por la diversidad de las usanzas eclesiásticas como por el contraste nacional de los pueblos y la actitud dominadora de Agustín.

La predicación de la fe sólo podía desarrollarse sobre la base de las condiciones existentes, y así la misión sólo irradió en un principio a los reinos que estaban íntimamente relacionados con Kent: a Essex y Eastanglia (Norfolk y Suffolk). Agustín y sus

compañeros se afincaron más firmemente en Essex, donde reinaba un sobrino del rey Etelberto. En Kent se fundó en 604 un segundo obispado en Rochester (catedral de San Andrés), en Essex el obispado de Londres (San Pablo junto al Foro romano). Como en Kent, tampoco aquí se hizo presión para abrazar el cristianismo: *Didicerat enim (rex) a doctoribus auctoribusque suae salutis servitium Christi voluntarium, non coacticium esse debere*[7]. Gregorio había dado a los misioneros la instrucción de no destruir los templos paganos, sino convertirlos en iglesias y dar sentido cristiano a las fiestas paganas: *ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant. Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia et is, qui summum locum ascendere nititur, gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur*[8].

La misión de Agustín, que tenía puesta la mira en la conversión individual, no excluía, naturalmente, que la conversión de príncipes prestigiosos acarreara también la conversión global de séquitos y clientelas, y en este punto no pueden descartarse algunas presiones ocasionales. Sin embargo, a la muerte de san Agustín (entre 604 y 609) todavía no se habían convertido al cristianismo ni siquiera todos los miembros de las casas reales de Kent y de Essex. Así, a la muerte del rey Etelberto (616) y de su sobrino sajón oriental se produjo una reacción pagana, que si bien en Kent sólo significó un retroceso pasajero, en Essex y Eastanglia destruyó los primeros gérmenes del cristianismo[9]. En cambio, una década más tarde se abrieron mayores perspectivas a la mi-

7. «En efecto, el rey había aprendido de sus maestros, de los que recibió la salvación, que el servicio de Cristo debía ser voluntario, no forzado» (*Hist. eccl.* I 26).

8. «... Para que pudiendo disfrutar todavía de algunas alegrías exteriores, más fácilmente acepten los goces interiores. En efecto, es a todas luces imposible privar de golpe de todo a corazones duros, como también quien quiere ascender al lugar más alto se eleva gradualmente y paso a paso, no a saltos» (*Hist. eccl.* I 30). La magnanimidad con que Gregorio tiene en cuenta las condiciones de la misión incluso en asuntos de disciplina eclesiástica y de derecho matrimonial, resulta de sus *Responsa* transmitidos por BEDA (*Ep.* XI 56*a*), que según modernos investigadores ingleses y belgas son auténticos, excepto unas pocas interpolaciones (sobre la controversia con S. Brechter cf. la bibliografía de este capítulo).

9. Aparecen concepciones del cristianismo muy diferentes entre sí en los ejemplos de dos reyes de Eastanglia y de Essex. Raedvaldo de Eastanglia tenía en su fano pagano un altar cristiano y otro pagano (*Hist. eccl.* II, 15). practicando por tanto un sincretismo religioso. Sigiberto de Essex fue muerto a golpes porque practicaba el amor a los enemigos (*Hist. eccl.* III 22): había comprendido el mandamiento fundamental de la ética cristiana y lo había hecho suyo en forma poco usual en su tiempo.

sión en el norte de Inglaterra. El rey Aedwin de Deira (Yorkshire), que reinaba también sobre Bernicia (Northumbria) y los Lindissi (Lindsey) y alcanzó la hegemonía en el ámbito anglosajón, casó en 625 con una hija de Etelberto de Kent. Con la reina fue al norte de Inglaterra Paulino, uno de los misioneros de Kent, que fue consagrado obispo. Aedwin entró en conflicto con los sajones occidentales y en 626 hizo prever su conversión si lograba la victoria. Después del feliz desenlace de la lucha planteó al Witenagemot, es decir, a la gran asamblea de su reino, la cuestión de si había que abrazar el cristianismo. La asamblea optó por la conversión colectiva. El rey se bautizó en pascua de 627.

El relato de Beda sobre la discusión en el Witenagemot es un importante monumento de la historia de la misión de los germanos, aun cuando no puede ser tenido por testimonio contemporáneo en sentido estricto. Muestra que no sólo la victoria, sino también la pregunta por el sentido y la meta de la vida humana desempeñaron aquí su papel. «*Talis*, inquiens (unus optimatum), *mihi videtur, rex, vita hominum praesens in terris, ad comparationem eius, quod nobis incertum est, temporis: quale cum te residente ad caenam cum ducibus ac ministris tuis tempore brumali, accenso quidem foco in medio, et calido effecto caenaculo, furentibus autem foris per omnia turbinibus hiemalium pluviarum vel nivium, adveniens unus passerum domum citissime pervolaverit; qui per unum ostium ingrediens, mox per aliud exierit. Ipso quidem tempore, quo intus est, hiemis tempestate non tangitur, sed tamen parvissimo spatio serenitatis ad momentum excurso, mox de hieme in hiemem regrediens, tuis oculis elabitur. Ita haec hominum vita ad modicum apparet; quid autem sequatur, penitus ignoramus. Unde si haec nova doctrina certius aliquid attulit, merito esse sequenda videtur*» [10].

10. «La vida presente del hombre en la tierra, ¡oh rey!, decía uno de los grandes, me parece ser en comparación con el tiempo que es incierto para nosotros, como cuando un gorrión atraviesa volando tu casa, donde tú en invierno estás sentado a la mesa con tus duques y tus servidores alrededor del fuego en una habitación caldeada, mientras fuera braman por todas partes los temporales de lluvia y de nieve. El gorrión entra volando por un portal y en seguida vuelve a salir por otro. Mientras está dentro no le afecta la furia del invierno. Pero en un abrir y cerrar de ojos ha pasado volando los exiguos momentos de alegre despreocupación y ya desaparece de tus ojos, volviendo del invierno al invierno. Así parece la vida del hombre un breve instante; pero lo que pueda seguir, no lo sabemos. Si, pues, esta nueva doctrina aporta algo más de certeza, con razón habría que seguirla» (*Hist. eccl.* II, 13).

La segunda provincia eclesiástica de York proyectada por Gregorio pareció ser ya una realidad tras la conversión, decidida públicamente, de los anglos al norte del Humber. Paulino estableció su sede en York, donde poco después del bautismo del rey Aedwin se había comenzado a construir una catedral de piedra que había de reemplazar una iglesia de madera erigida antes de la conversión del rey y consagrada a san Pedro. Los papas Bonifacio V (619-625) y Honorio I (625-638) mantuvieron también relaciones con la misión de Northumbria. La unión entre Roma y los *ultimi habitatores mundi* se consolidó, y Honorio logró incluso en aquellos años que el sur de Irlanda aceptara el cómputo pascual romano (629-632) [11]. Pero la escasa estabilidad política de Britania provocó un grave retroceso. El rey Aedwin cayó en 632 junto a Hartfield en lucha contra Penda de Mercia y contra el rey britano Caedwalla de Gwynedd. La misión northúmbrica se derrumbó. Cuando Honorio I envió el *pallium* para Paulino de York, se hallaba éste con la reina y sus hijos en fuga hacia Kent. Penda, soberano del reino inglés medio de Mercia («marca fronteriza» de los anglos contra los britanos), fue hasta su muerte (654) la «figura central de la historia anglosajona» [12]. Era pagano y pagano murió.

Paulino acabó su vida como obispo de Rochester (635-644). Canterbury y Rochester, los dos obispados de Kent, habían resistido a la tempestad, y la primacía de Canterbury en el ámbito de la misión romana fue sancionada en 624 con el envío del *pallium* por el papa Bonifacio V. Pero la esfera de misión de Canterbury se contrajo notablemente en lo sucesivo. Roma estaba lejos y ofrecía poca ayuda. El apoyo romano fue reemplazado con la aprobación del papa por el apoyo de la Iglesia del reino merovingio en las Galias, que había ofrecido ya refugio a los fugitivos de la primera reacción pagana, los obispos Melito de Londres y Justo de Rochester [13].

11. J. RYAN, *The Early Irish Church and the See of Peter* 568-569.

12. STENTON 39. Según DEANESLY, parece que Penda era Bretwalda o que por lo menos ejerció de hecho una hegemonía análoga (*Pre-Conquest Church* 81). Otra opinión tiene Stenton, que se atiene firmemente al testimonio de Beda sobre la hegemonía de Oswaldo de Northumbria.

13. Las opiniones propuestas aquí se basan principalmente en J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 535-536

Al sur del Humber había en tiempo de Penda de Mercia (632-654) sólo dos reinos que podían designarse como cristianos: Kent y Eastanglia. Junto a éstos hay que mencionar también al reino de Wessex, en el que por entonces comenzaba a abrirse paso la nueva doctrina [14]. Algunos influjos cristianos habían llegado a Eastanglia primeramente desde Kent (Canterbury) y luego desde Deira (York). Ahora bien, la nueva doctrina sólo se afirmó bajo el rey Sigeberto (630-635), que había sido bautizado en las Galias y que, al asumir el gobierno, había introducido al obispo francoborgoñón, Félix. Éste procedía sin duda del círculo del monaquismo de Luxeuil; sus relaciones apuntan principalmente a Meaux y al monasterio de Faremoutiers, que no tardó en convertirse en centro de atracción para princesas y damas de la nobleza anglosajona. El obispo francoborgoñón, cuya actividad misionera fue autorizada por Canterbury, fundó el obispado de Dunwich al sur del reino eastánglico (Suffolk). En el norte del país (Norfolk) echó raíces todavía bajo Sigeberto la misión irlandesa por medio del abad Furseus (Cnobheresburg junto a Yarmouth). Los dos grupos misioneros eastánglicos se hallaban a lo que parece en relaciones amistosas. Estaban unidos en la obra común, y la diversidad de las observancias se vio cuando menos suavizada por el influjo irlandés sobre el círculo de Luxeuil [15].

Independientemente de Canterbury actuó desde por los años de 633 el galo (?) Birino en Wessex, reino que hasta entonces no había sido incorporado todavía a la misión. Birino había recibido del papa Honorio I el permiso de predicar a los paganos y había sido consagrado obispo por el metropolitano milanés en el exilio, Asterio. En 636 bautizó al rey sajón occidental Cynegils y estableció su sede en Dorchester, entonces centro del reino. Su sucesor fue el franco Agilberto (hacia 650-660), que pertenecía al grupo de los fundadores del monasterio de Jouarre (diócesis de Meaux), había estudiado en el sur de Irlanda y había sido consagrado obispo misionero en el reino merovingio. Agilberto cayó en desgracia en 660 por no tener suficiente dominio de la lengua sajona [16]. Su sucesor Wini, consagrado igualmente en las Galias, trasladó en 663 la sede episcopal a la nueva residencia principal de Winchester, pero no pudo mantenerse largo tiempo. Le siguió Hlothere (Clotario), sobrino de Agilberto, por deseo del rey sajón occidental y con la aprobación del arzobispo de Canterbury [17], cuya primacía fue por tanto reconocida también en Wessex. Cierto que ni en Eastanglia ni en Wessex sería dirigida la misión por el metropolitano de Canterbury. Diosdado (654-663), primer anglosajón en la sede arzobispal, restringía de hecho su actividad a Kent.

El gran viraje de la misión provino del norte. Los anglos al norte del Humber, después de la derrota de Hartfield, fueron unidos de nuevo por los hermanos Oswaldo (633-641) y Oswiu (641-670) de la casa real de Bernicia. Oswaldo cayó en 641 en lucha contra Penda de Mercia, pero Oswiu pudo en 654, en la batalla de Winwood, quebrantar el predominio de Mercia y restablecer la hegemonía northúmbrica.

Durante el reinado de Aedwin de Deira (616-632) habían vivido los dos hermanos en el exilio entre los irlandeses y pictos de Caledonia y allí se habían hecho cristianos de la observancia

14. M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 81.

15. La *más primitiva Iglesia fue fundada, por iniciativa de Canterbury, por un* obispo borgoñón, Félix. No hay necesidad de encarecer sus afinidades galas; éstas apuntan a Faremoutiers, Chelles, Lagny, Péronne y muy posiblemente a Luxeuil (J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 530). Las explicaciones del historiador inglés requieren un comentario. Faremoutiers y Chelles eran monasterios merovingios femeninos, en los que el elemento anglosajón estaba fuertemente representado. Chelles, en cuanto monasterio femenino, fue fundado por la reina Balthilda sólo después de la muerte del obispo Félix († 647). Por consiguiente, relaciones inmediatas sólo pudieron existir entre Félix y Faremoutiers. Lagny (diócesis de Meaux) fue fundado por Furseus después de su traslado al reino franco (no antes de 640, probablemente en 644-645) con la ayuda del mayordomo neustroborgoñón Esquinoaldo. Éste trasladó los restos de Furseus († 650) a Péronne, donde fundó un monasterio, cuya dirección confió a Foillan, hermano de Furseus, trasladado en 650 al reino merovingio (P. GROSJEAN, *Notes d'hagiographie celtique* 38, AnBoll 75 [1957] 392ss). Así pues, insistimos en que sólo pudo haber relaciones directas entre Lagny y el obispo Félix. Los indicios remiten, por tanto, a relaciones bastantes estrechas con la diócesis de Meaux. Sobre los dos grupos de misión eastánglicos cf. también M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 76 81ss.

16. Agilberto sólo volvió al reino merovingio después del sínodo northúmbrico de Whitby (664), fue nombrado obispo de París hacia 667 y murió entre 680 y 691. Fue sepultado en Jouarre; su sarcófago se ha conservado. La abadía de Jouarre fue fundada por Ado, hermano del gran obispo Audoin de Ruán y pronto fue transformada en un monasterio doble (antes de 650, quizá ya antes de 642). La primera abadesa Teodequilda era hermana de Agilberto. Las monjas procedían, a lo que parece, de Faremoutiers, distante sólo 20 kms. Jouarre mismo proporcionó las primeras monjas para el monasterio real de Chelles y para la casa-monasterio de Ebroin, Notre Dame de Soissons. Santa Osanna, sepultada en Jouarre, parece haber sido hermana del rey northúmbrico Osred (705-716). Cf. J. GUÉROT, *Les origines et le premier siècle de l'abbaye: L'abbaye royale Notre-Dame de Jouarre*, París 1961, p. 1-67.

17. J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 530.

irlandesa. Oswaldo hizo venir en 634 de Jona al irlandés Aidan, que con la ayuda del rey fundó el monasterio de Lindisfarne, donde fue obispo abad. A Aidan siguió Finnan (651-661) y Colman (661-664). Después de la victoria de Oswiu en el año 654, bautizó Finnan al hijo de Penda, Peada, que casó con una hija de Oswiu, y al rey Sigberto de Essex, «amigo» del soberano de Northumbria. El irlandés Diuma fue enviado como obispo misionero a Mercia, y poco después partía para Essex su compañero anglosajón Cedd.

Así, en el segundo tercio del siglo VII fue creciendo constantemente el influjo irlandés en Inglaterra. Por otro lado, se dejaban sentir influencias continentales romanas a través del Wessex y Kent también en la Northumbria de impronta irlandesa. Los círculos misioneros se entrecruzaban en amplios sectores del mundo anglosajón, sin que faltasen las consiguientes fricciones. El centro de la controversia estaba marcado por la fecha de pascua (y por tanto también por las de los días de ayuno), lo que acarreaba notables dificultades en el círculo de la íntima vida cotidiana. En la corte de Northumbria celebraba el rey Oswiu la pascua según el calendario irlandés; la reina, educada en Kent, la celebraba conforme al calendario romano. Los inconvenientes que de ello resultaban reclamaban imperiosamente una solución, y así el rey convocó un sínodo en Whitby el año 664.

En los comienzos kénticos de la misión, el contraste entre la eclesialidad romana continental y la céltica insular, recrudecido por la enemistad entre britanos y anglosajones, había adoptado a veces formas muy agudas. En la Iglesia irlandesa se habían impuesto influjos romanos; los irlandeses del sur habían recibido ya en la generación anterior el cómputo pascual romano. Los hombres de Iglesia irlandeses no ponían en tela de juicio la apostolicidad de la fe como base de la unidad de la Iglesia, peregrinaban a las Galias y a Roma e inducían también a ello a sus discípulos [18]. Así, apenas si podía ser dudosa la decisión de Whitby. El obispo franco Agilberto de Wessex y su discípulo anglosajón,

18. M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 83. WALLACE-HADRILL ve en la «vinculación emocional con el culto de san Pedro, y así con los sucesores de san Pedro» el lazo de unión que mantuvo la cohesión entre las Iglesias anglosajonas de cuño tan diferente, ya antes del envío de Teodoro de Canterbury (*Rome and the Early English Church* 531).

el abad Wilfrido de Ripon, sostenían el punto de vista romano contra Colman de Lindisfarne. Cuando Wilfrido invocó la autoridad de Pedro citando el pasaje de Mateo 16, 18, intervino el rey: «*"Verene, Colmane, haec illi Petro dicta sunt a Domino?" Qui ait: "Vere, rex." Ait ille: "Habetis", inquit, "vos proferre aliquid tantae potestatis vestro Columbano datum?" At ille ait: "Nihil." Rursum rex: "Sic utrique vestrum", inquit, "in hoc sine ulla controversia consentiunt, quod haec principaliter Petro dicta, et ei claves regni caelorum sint data a Domino?" Responderunt: "Etiam" utrique. At ille ita conclusit: "Et ego vobis dico, quia hic est ostiarius ille, cui ego contradicere nolo; sed, in quantum novi vel valeo, huius cupio in omnibus oboedire statutis; ne forte, me adveniente ad fores regni caelorum, non sit qui reserat, averso illo, qui claves tenere probatur"*» [19]. Así quedó zanjada la discusión en favor del grupo romano. Colman abandonó Northumbria con un grupo de intransigentes, mientras que otros irlandeses se quedaron. El gran arzobispado de Lindisfarne fue dividido en los obispados de Ripon y de York.

No menos importante que el sínodo de Whitby fue el cambio de pontificado, que tuvo lugar poco después en Canterbury. Cuando el candidato anglosajón previsto por los reyes de Kent y Northumbria murió, después de su llegada a Roma, el papa Vitaliano, tras cuidadosa elección, designó al griego Teodoro de Tarso. Teodoro llegó en 669 a Kent, acompañado por el abad napolitano Adriano, que era africano de nacimiento. Durante su largo pontificado (669-690), Teodoro, que fue reconocido como primer obispo de Canterbury en toda la Iglesia inglesa, dio forma a esta Iglesia. Fueron reorganizados siete obispados, entre ellos

19. «"Colman, ¿dijo verdaderamente el Señor esto a ese Pedro?" Él respondió: "Así es, ¡oh rey!" Luego preguntó el rey: "¿Tenéis vosotros algo de tal fuerza que alegar en favor de vuestro Columbano?" Aquél respondió: "Nada." Entonces dijo el rey: "Así pues, ¿estáis ambos de acuerdo sin discusión en que esto fue dicho en primera línea a Pedro y que a él fueron entregadas por el Señor las llaves del reino de los cielos?" Ambos respondieron: "Sí." Entonces zanjó así el rey (la discusión): "Y yo os digo: Éste es el portero, al que no quiero contradecir; más bien deseo obedecer en todo sus disposiciones según mi saber y poder: no sea que si me presento ante la puerta del cielo, no haya nadie para abrirme por haberse apartado de mí el que, según consta, posee las llaves"» (*Hist. eccl.* III 25). Sobre la imagen, hace ya mucho tiempo tradicional, del portero del cielo, cf. K. HALLINGER, *Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich: St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag*, Fulda 1954, p. 320-361.

dos en Kent (Canterbury y Rochester), uno en cada uno de los reinos de Northumbria (York), Eastanglia (Dunwich), Mercia (Lichfield), Essex (Londres) y Wessex (Winchester). Fueron erigidas nuevas diócesis en los reinos relativamente grandes de Northumbria (Lindisfarne, Hexham) y Mercia (Lindsey, Worcester, Hereford). Después de la conversión de los sajones del sur por Wilfrido (680-685), surgió el obispado de Selsey en Sussex. Tras la muerte de Teodoro, el número de los obispados anglosajones sólo registró unas pocas nuevas fundaciones en Northumbria (Whithorn), Eastanglia (Elmham), Mercia (Leicester, Dorchester) y Wessex (Sherborne).

Bajo la guía del arzobispo de Canterbury vino a formar Inglaterra una unidad eclesiástica mucho antes de que constituyera una unidad política. La Iglesia inglesa se reunía en sínodos provinciales que al mismo tiempo eran «sínodos nacionales». Dado que los concilios, debido a la multiformidad política, no podían ser datados por los años del rey, el episcopado echó mano de un cómputo basado en la encarnación, que partiendo de Inglaterra no tardó en emprender su marcha triunfal por Occidente. Fue definida la fecha de la pascua, se fijó la *stabilitas loci* para los monjes, el clero y el episcopado. Sin embargo, Teodoro de Tarso asumió también elementos fundamentales de la práctica de la penitencia irlandesa, prescribiendo por primera vez y con validez general la confesión anual. Un penitencial que se basaba en instrucciones de Teodoro y fue muy difundido bajo su nombre, «contribuyó a que el afinado e individual sistema penitencial de la confesión auricular, con penitencias graduadas incluso para faltas ocultas, viniera a ser patrimonio de la Iglesia universal» [20]. Por otro lado, el influjo romano irradió desde Inglaterra sobre los celtas de las Islas Británicas. En los años 704 y 716 también los irlandeses septentrionales de Bangor y los pictos adoptaron el calendario pascual romano. Sólo los celtas de Gales retuvieron hasta 768 el viejo uso de Columbano [21].

Inglaterra permaneció durante dos generaciones bajo la dirección eclesiástica de Canterbury. Luego, en 735, al recibir el *pallium* el obispo de York, Northumbria se desligó de la provincia eclesiástica inglesa global. Esta partición respondía no sólo al plan del papa Gregorio, sino también a la evolución especial del reino anglosajón del norte. Así se mantuvo en lo sucesivo. La provincia eclesiástica de Lichfield (788-803) formada en el siglo VIII por los reyes soberanos de la Mercia meridional, no tenía consistencia. Tampoco tuvo resultado una tentativa del rey de Mercia de trasladar de Canterbury a Londres la metrópoli eclesiástica del sur de Inglaterra, aunque en este caso se podía invocar la autoridad de san Gregorio Magno. Tenía ya demasiada fuerza la tradición de la sede de san Agustín y de Teodoro de Tarso.

(Viri de gente Anglorum), qui maxime familiariores apostolicae sedi semper existunt [22], dice todavía de los anglosajones una fuente del siglo IX. Por su origen y por su carácter de Iglesia medieval temprana de misión, la Iglesia de Inglaterra era «más romana» que la de los francos, godos y longobardos, que con sus raíces se remontaban a la antigüedad y poseían un legado más rico. El culto de san Pedro estaba fuertemente anclado en todas las Iglesias romano-germánicas [23], pero en Inglaterra alcanzó especial intensidad. «San Pedro fue lo que se dice el santo nacional, a él se consagraron gran número de monasterios y de iglesias... La señal más llamativa y notoria de esta devoción es la corriente de peregrinos anglosajones *ad limina* de los apóstoles... más de uno terminó sus días en Roma: así los dos reyes... Caedwalla († 689) e Ine de Wessex († 726)» [24]. La Iglesia anglosajona se reunió por deseo del papa en Hartfield a fin de ponerse del lado de Roma en la disputa de los monoteletas. La vinculación con Roma adoptó también formas jurídicas en Inglaterra. Aquí, el derecho metropolitano fue ya asociado por primera vez por el papa Gregorio a la recepción del *pallium*, banda de lana blanca que antiguamente conferían los papas a sus vicarios. Con el *pallium* recibía el me-

20. TH. SCHIEFFER, loc. cit. 76: El arzobispo Teodoro no tenía prejuicios contra los irlandeses. Elevó al rango de obispos a tres alumnos de las escuelas irlandesas (M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 102; sobre su personalidad, ibid. 104-107).

21. M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 89ss.

22. «Los hombres del pueblo de los anglos, que en todo tiempo han sido especialmente allegados a la Sede Apostólica» (*Gesta abb. Fontanellensium* 14, ed. LÖWENFELD, p. 42) Sobre esto J.M. WALLACE-HADRILL, loc. cit. 520ss.

23. E. EWIG, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, ZKG 71 (1960) 215-251. El culto de Pedro tenía fuera de Inglaterra viejas raíces cristianas. Simbolizaba al mismo tiempo la sucesión apostólica del episcopado y la vinculación de los obispos con Roma.

24. TH. SCHIEFFER, loc. cit. 75.

tropolitano participación en los derechos del papa juntamente con el título de «arzobispo», que en los primeros tiempos designaba una posición superior a la del metropolitano. Como en el reino de los longobardos, en el que el papa tenía participación en la misión longobarda y en la reorganización de la provincia eclesiástica de Milán, en Inglaterra se llegó también a la exención de los monasterios, que no dependían de la autoridad del obispo local y estaban sujetos directamente a Roma [25]. Cierto que estos privilegios de exención, que sólo se otorgaban en pocos casos especiales por iniciativa de los fundadores, no significaban una tentativa de intervenir desde Roma en los asuntos de la Iglesia inglesa. En efecto, la Iglesia inglesa era, no menos que la franca, la goda o la longobarda, una «Iglesia nacional», aunque ligada más fuertemente a Roma. La competencia del rey y del arzobispo, del Witenagemot (asamblea de los grandes) y del sínodo se extendía «a quehaceres tan importantes como la erección de obispados, ...el nombramiento del obispo por el rey no era considerado un caso extraordinario, ...su consentimiento en la elección se tenía por algo obvio, la expulsión del obispo de su Iglesia por el rey no se miraba como algo inaudito. La soberanía del rey se documentaba en una legislación que garantizaba a la Iglesia la protección del Estado, pero también disponía de una autoridad disciplinaria sobre los clérigos y los laicos... Los obispos y los abades provenían de familias de príncipes o de nobles, que se aplicaban con ardor a la fundación de iglesias y monasterios, pero de los que retenían la propiedad, conforme a las usanzas de la iglesia propia» [26].

Las fases de la cristianización de la vida anglosajona se pueden seguir claramente. El primer anglosajón en la sede de Canterbury fue Frithona (654-663), que adoptó el nombre cristiano de Diosdado. En los años cuarenta y cincuenta del siglo VII nos hallamos con los primeros anglosajones entre los obispos de Rochester (Kent), Eastanglia y Wessex. Si prescindimos de Canterbury, desde los años setenta estaban ocupadas por nativos todas las sedes episcopales de Inglaterra. Earconberto de Kent (640-644) fue el primer rey anglosajón que ordenó la destrucción

25. W. LEVISON, loc. cit. 25ss.
26. TH. SCHIEFFER, loc. cit. 73.

de santuarios paganos en su reino. Ya el rey Etelberto de Kent estableció penas por atentados contra Dios, contra el clero y las iglesias; él fue también quien hizo redactar el más antiguo derecho tribal anglosajón. Pero de un influjo cristiano bastante fuerte dan testimonio por primera vez los derechos tribales que dictaron Ine de Wessex y Wihtred de Kent en 694 y 695 respectivamente. Las normas de cancillería, llevadas por la Iglesia a Inglaterra, se inician claramente bajo el pontificado de Teodoro de Canterbury. La Iglesia anglosajona había estado desde muy antiguo unida estrechamente con el monaquismo, tanto del procedente de Irlanda como del de Roma y de las Galias.

Pero los grandes padres del monacato anglosajón —Cutberto de Lindisfarne, Wilfredo de York, Benedicto Biscop, Aldelmo de Malmesbury— pertenecían a la generación de Teodoro o eran contemporáneos más jóvenes del arzobispo de Canterbury. Cutberto († 687) reunió en una regla las costumbres irlandesas de su monasterio. Con la romanización de la Iglesia inglesa se introdujo la *Regla de san Benito*, que Wilfrido de York y Benedicto Biscop († 690) pusieron en vigor en grandes sectores del país. Las abadías benedictinas fueron centros de cultura en mucho mayor grado que los monasterios irlandeses, sobrecargados por la pastoral. Sin embargo, no hay que sobreestimar el cuño benedictino del monaquismo anglosajón. San Agustín y sus compañeros no eran «benedictinos», y si bien hasta entrado el siglo VIII se puede hablar de una dominante benedictina en el monaquismo de los anglosajones, no es un monaquismo de impronta únicamente benedictina [27]. Un elemento típico del temprano monaquismo anglosajón fueron los monasterios dobles, que habían surgido en el reino merovingio, pero que florecieron de forma especial en Inglaterra [28]. En la temprana época anglosajona no parece haber habido monasterios exclusivamente femeninos. Entre las grandes abadesas que rigieron monasterios de hombres y de mujeres descolló Hilde de Whitby († 680), emparentada con el rey Oswio de Northumbria.

Las escuelas anglosajonas salen por primera vez a la luz de la historia con el arzobispo Teodoro y el abad Adriano de Can-

27. K. HALLINGER, *Papst Gregor d. Gr. und der hl. Benedikt*, SA 265.
28. ST. HILPISCH, *Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation*, «Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 15», Münster 1928. W. LEVISON, loc. cit. 22ss.

terbury (669-707/710). Una ventaja especial de la escuela de Canterbury era el estudio del derecho romano y el cultivo del griego, cosa muy singular en aquella época. Sin embargo, el esplendor de la escuela de la catedral del sur de Inglaterra palideció en el siglo VIII. El centro de formación anglosajón se desplazó a Northumbria: primero a los monasterios de Wearmouth (de San Pedro) y Jarrow (San Pablo) fundados por Benedicto Biscop en 674 y 681-682 respectivamente, y luego de allí, bajo el arzobispo Egberto (734-735/766) a la iglesia catedral de York. Sin embargo, aparte de las grandes escuelas de Canterbury, Wearmouth-Jarrow y York, había también algunos otros centros culturales, de los que todavía sabemos poco, entre ellos el de Lichfield (Mercia).

La fundación o renovación de la escuela de Canterbury bajo Teodoro y Adriano señaló el comienzo del «renacimiento» anglosajón, que estuvo representado principalmente por Aldelmo de Malmesbury (hacia 640-709) y Beda el Venerable (672-735) y que con Alcuino, condujo al «renacimiento» carolingio. La importancia del sajón occidental Aldelmo, que había pasado por la escuela de Canterbury, residía en el campo de la gramática, de la métrica y de la instrucción religiosa. Pero mayor significación tuvo el northumbrio Beda, que en su cátedra de Jarrow cultivó no sólo la exégesis bíblica, la gramática y la métrica, sino también la cronología y la historiografía. «Las repercusiones de su obra cronológica... alcanzan hasta nuestros días, pues Beda vertió aquí el cálculo romano-alejandrino de las fiestas en la forma canónica para la edad media y preparó el triunfo definitivo de este ciclo pascual, normativo todavía para nosotros. Más aún, bajo dos aspectos tendió el puente... al siglo VI romano, aclimatando también en la historiografía el cómputo del tiempo a partir del nacimiento de Cristo. Y precisamente como historiador goza Beda de renombre imperecedero, puesto que su obra maestra, la... *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, representaba ya un punto culminante de la historiografía medieval» [29].

29. TH. SCHIEFFER, loc. cit. 79. En realidad, investigaciones recientes han subrayado la participación de la Iglesia de Canterbury. Si la *Historia ecclesiastica* se desarrolló más allá del marco estrecho del norte de Inglaterra para convertirse en una historia general de la Iglesia de Inglaterra, se debe al abad Albino de St. Austin (Pedro y Pablo), y ello por dos razones: por el estímulo que dio a Beda y por el material documental que le proporcionó por medio del sacerdote londinense Nothelm

Los fundamentos de la cultura cristiano-anglosajona eran romanos; estaban marcados por la colección de derecho canónico de Dionisio el Exiguo, el ciclo pascual romano, el *Ordo cantandi* romano, la *Regula Benedicti*. Benedicto Biscop viajó a Roma no menos de seis veces y aportó de allí «una cantidad innumerable de libros de todas clases» [30]. Pero también compró muchos libros en Vienne (Francia) y fue dos años monje en Lérins. Su amigo Wilfredo de York recibió impresiones decisivas de vida cristiana en Lyón. Lyón y las ciudades vecinas poseían en la edad media bibliotecas bien dotadas, en las que estaba representada también la literatura hispana, especialmente san Isidoro de Sevilla. Beda estaba familiarizado con Isidoro y la literatura gala de los siglos IV-VI; gran parte de las obras que tuvo a su disposición llegarían directamente del reino de los francos [31].

La influencia irlandesa es tan clara en la cultura anglosajona, que con frecuencia se habla sin más de cultura insular sin especial distinción entre ambos elementos. El criterio común, que salta a la vista, es la escritura irlandesa, que en Inglaterra tuvo vigencia general y distinguía a lo «insular» de lo «continental». Pero hay que pensar también en el derecho penitencial irlandés, al que ya hemos aludido. Es controvertido el origen de la ilustración insular de los códices, que surgió quizás del transplante de las técnicas «bárbaras» de los orfebres a las miniaturas de los manuscritos y que no pueden ya como antes atribuirse a los monjes irlandeses de los siglos VI-VII. De hecho, argumentos de peso abogan en favor de la tesis de que este arte altamente desarrollado surgió en Northumbria hacia el año 700 [32]. Es curioso

(M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 42ss). Las relaciones de los monasterios northúmbricos de Wearmouth y Jarrow con Canterbury se remontaban a Benedicto Biscop. que durante dos años rigió la abadía de St. Austin.

30. BEDA, *Historia abbatum* 6, ed. PLUMMER 369.

31. J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 527ss.

32. A.W. CLAPHAM, *Notes on the Origins of Hiberno-Saxon Art*, «Antiquity» 8 (1934) 43-57; F. MASSAI, *Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise*, Bruselas 1974; F. HENRY, *Les débuts de la miniature irlandaise*, «Gazette des Beaux Arts» 1950, 5-34; F. MASSAI, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, «Settimane di studio»: IV. *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Espoleto 1957, p. 139-163. Según M. DEANESLY, el arte abstracto hiberno-sajón de las cruces y manuscritos llegó de Jona a Lindisfarne, pasando por el Solway Firth. La decoración northúmbrica de los códices miniados combinaba tradiciones célticas y clásicas (relación, no filiación respecto al arte irlandés del *Book of Durrow* y del *Book of Kells)* y desarrolló un propio estilo figurativo *(Pre-Conquest Church* 183-187).

notar que el influjo literario de la verde Erín se mostró hacia el año 700 sobre todo en el sur de Inglaterra: por medio de Aldelmo, que, habiéndose educado en la abadía sajona occidental de Malmesbury, asumió el estilo oscuro de los irlandeses, caracterizado por la aliteración y un vocabulario rebuscado.

Mientras que en los países románicos era el latín tan parecido a las lenguas vernáculas que todavía se entendía en amplios círculos, en Irlanda y en Inglaterra surgió desde fechas tempranas el problema de la lengua del pueblo. En Irlanda, la cristianización había sacado ya a la luz una literatura en la lengua popular, fenómeno que observamos también en Inglaterra. La *lex kentica* de Etelberto es el único derecho tribal consignado en lengua germánica. El Widsid y la epopeya de Beowulf — monumentos de la edad heroica de los paganos — habrían sido fijados por escrito en el siglo VIII. Pero también los nuevos contenidos cristianos pugnaban por expresarse en la lengua del pueblo: Beda habla del mozo de cuadra Caedmon, que recibió en sueños el encargo de Dios de cantar sus alabanzas. Caedmon entró en el monasterio de Whitby y obedeció el encargo, *ita ut, quicquid ex divinis litteris per interpretes disceret, hoc ipse post pusillum verbis poeticis maxima suavitate et compunctione compositis, in sua, i.e. Anglorum lingua proferret* [33]. Inició así una poesía religiosa, cuyas obras principales pertenecen a los siglos VIII y IX.

Los comienzos de la cultura anglosajona cristiana coinciden con la conclusión de la misión en Inglaterra, cuyos últimos actos fueron la conversión de Sussex (680-685) y de la isla Wight. Pocos años después se extendió la misión, con Wilibrordo, a la tierra firme. La misión anglosajona en el continente pertenece sin embargo a la historia franca. En efecto, la patria de un santo es — como diríamos, adaptando unas bellas palabras de Delehaye [34] — no el país en que nació, sino el lugar que regó con su sangre y donde reposan sus restos.

33. «. de modo que lo que aprendía de la Sagrada Escritura por medio de intérpretes, en breve plazo lo profería en palabras poéticas del mejor timbre y del más profundo sentimiento en su propia lengua, es decir, en la lengua de los anglos» (*Hist. eccl.* IV 22).

34. «*La patrie du martyr n'est pas la contrée qui lui a donné le jour, mais l'endroit de la terre qu'il a arrosé de son sang et où reposent ses restes* (H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas ²1933, p. 40).

Sección segunda

VIDA INTRAECLESIAL HASTA LAS POSTRIMERÍAS DEL SIGLO SÉPTIMO

por Karl Baus (cap. XXXVIII, XXXIX y XLII)
Profesor de la Universidad de Bonn-Schmeiz

y Hermann Josef Vogt (cap. XL, XLI, XLIII y XLIV)
Profesor de la Universidad de Tubinga

XXXVIII. EL CRISTIANISMO NORTEAFRICANO DESDE EL COMIENZO DE LA DOMINACIÓN VÁNDALA HASTA LA INVASIÓN ISLÁMICA [1]

FUENTES: *Victor Vitensis, Historia persecutionis Africanae provinciae,* rec. M. PETSCHENIG: CSEL 7 (Viena 1881); *Quodvultdeus Carthag., Sermones:* CIP n. 401-412; PL Suppl. 3 261-298; *Fulgentius Ruspensis, Opera,* ed. J. FRAIPONT: CChr 91-91 A (Turnhout 1968); *Ferrandus diac., Epistulae:* PL 67, 887-950; *Breviatio canonum:* ibid. 949-962; *Vita s. Fulgentii,* ed. G.-G. LAPEYRE (París 1929); *Facundus Hermian., Opera:* PL 67; *Victor Tunnunensis, Chronicon,* ed. TH. MOMMSEN: MGAuct. ant. 11, 2 (Berlín 1894); *Procopius, Bellum Vandalicum,* ed. J. HAURY (Leipzig 1905); ed. O. VEH (Munich 1971); *Concilia Africae.* A. 345-525 ed. prep. por C. MUNIER: CChr 149 (Turnhout 1974).

BIBLIOGRAFÍA: A. AUDOLLENT, *Afrique:* DACL 1, 810-861; J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique. Déclin et extinction* (Argel 1915); J. FERRON - G.-G. LAPEYRE, *Carthage chrétienne:* DHGE 11 (1948) 1149-1159; A. BERTHIER y otros autores, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale* (París 1951. L. SCHMIDT, *Geschichte der Vandalen* (Munich ²1942); CH. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique* (París 1955); P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (París ⁴1964); H.-J. DIESNER, *Das Vandalenreich* (Stuttgart 1966). G.-G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe* (París 1929); H.-J. DIESNER, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker* (Stuttgart 1966). CH. DIEHL, *L'Afrique byzantine 533-709* (París 1896; reimpresión Nueva York 1964); CH.-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord* I (París ²1968). M. DALL'ARCHE, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale* (Roma 1967).

1. Dado que el cristianismo norteafricano de 430 a 700 recorrió un camino muy diferente del resto de la cristiandad latina, creemos indicado ofrecer aquí una exposición compendiada de este proceso.

Cuando se acercaba a su término la vida de san Agustín, parecía ofrecerse a la Iglesia norteafricana la perspectiva de un tranquilo desarrollo ulterior. La mayoría de la población de las provincias romanas, sobre todo en las ciudades, profesaba el cristianismo, mientras que la restante minoría pagana, comprendidos también los miembros de la clase alta intelectual y de los propietarios, podía, mediante una discreta labor misionera, ser ganada para el cristianismo, al igual que las tribus paganas desplegadas al otro lado de la larga frontera meridional del ámbito romanizado, poco atendidas hasta entonces debido a que casi todas las fuerzas cristianas se hallaban enfrascadas en el conflicto entre católicos y donatistas. Si bien la confesión donatista seguía existiendo como antes, había sido relegada a la defensiva con medidas del gobierno y sobre todo con el trabajo teológico de san Agustín. También aquí podía esperarse una evolución positiva si se seguía el programa agustiniano, que tenía como objetivo la interna reconciliación de ambas confesiones. Sin embargo, todo esto dependía decisivamente de una consolidación de las condiciones políticas en la parte occidental del imperio, que de resultas de la invasión de los bárbaros se hallaba en una situación muy precaria.

La Iglesia norteafricana bajo la dominación vándala

La situación, todavía relativamente tranquila, del África septentrional, cambió de golpe cuando, en mayo de 429, las tribus arrianas vándalas, que entonces comprendían unos 80 000 hombres, guiados por su rey Genserico (428-477) pasaron de la costa meridional española a Tánger y emprendieron su marcha a través de las provincias romanas [2]. Con ello comenzó para la Iglesia norteafricana un período de más de un siglo de opresión y persecución por los nuevos dominadores, que le infligió graves daños materiales y todavía más profundos daños morales. Esta persecución, que sin duda alcanzó de la misma forma a católicos y a donatistas, conoció dos fases de mayor y menor intensidad y tenía también centros de gravedad circunscritos a lugares determinados; pero en modo alguno se puede dudar de su existencia

2. Victor Vit., *Historia persecutionis Africanae provinciae* 1, 2. Sobre la prehistoria de los vándalos cf. las obras de L. Schmidt y Ch. Courtois (bibl.).

en conjunto ni se puede minimizar su brutalidad fundamental. Los testimonios de las diversas fuentes, entre ellos de testigos oculares, son demasiado concordes para poderse poner en tela de juicio, y en parte están confirmados por las investigaciones arqueológicas [3].

La primera ola de persecución, extraordinariamente dura, va del comienzo de la invasión hasta la definitiva consolidación del poder vándalo (429-442). Dado que los vándalos iban precedidos de una fama de especial intolerancia frente al clero católico, muchos obispos y presbíteros pensaron en la fuga, pero el anciano Agustín intervino inmediatamente con una consigna nada ambigua y recalcó con decisión que el clero tenía el deber de mantenerse firme dondequiera que hubiese siquiera un resto de las comunidades, que precisamente entonces, en tan apurada situación, tenían necesidad de sus sacerdotes [4].

Las primeras noticias sobre el comportamiento de los conquistadores que llegaban a las provincias orientales eran terribles: iglesias incendiadas, monasterios destruidos, cementerios profanados, casas particulares saqueadas y los cadáveres de los abatidos o de los torturados a muerte eran las huellas de su paso [5]. Las calzadas estaban abarrotadas de fugitivos, y el obispo Capréolo de Cartago no podía siquiera reunir a los obispos en un sínodo para designar los delegados para el concilio de Éfeso [6]. Sólo pocas ciudades, como Cirta, Hipona y Cartago, que además estaban atestadas de fugitivos, pudieron sostenerse algún tiempo. Un primer acuerdo con Ravena, que reconocía a los vándalos como *foederati* (435), fue aprovechado por Genserico para la preparación de nuevas campañas, sin que por eso remitiese la persecución de los clérigos. En las provincias de Byzacena fueron torturados a muerte los obispos de Vita y Usurita, otros tres, entre ellos Posidio de Calama, fueron desterrados, tres hispanos distinguidos que estaban al servicio de los vándalos y se negaron a abrazar el arrianismo, fueron ajusticiados [7].

3. La tentativa de Ch. Courtois, *Victor de Vita et son oeuvre* (Argel 1954), de poner en gran parte en tela de juicio el valor de testimonio de la *Historia persecutionis* de Victor ha sido rebatida con razón.

4. Agustín, *Ep. 228 ad Honoratum*, incluida por Posidio en su *Vita s. Aug.*, c. 30.

5. Victor Vit., *Hist.* 1, 3-4; Posidio, *Vita s. Aug.*, c. 28.

6. Capréolo, *Ep. ad concil. Ephes.*, ACO I 2, 64 = PL Suppl. 3, 259.

Sobre la situación y el temple de los católicos sobre todo en Cartago antes de la conquista de la ciudad (439) informa una serie de sermones que con buenas razones se atribuyen al obispo Quodvultdeus [8]. La calamidad que había caído sobre la Iglesia de África septentrional es interpretada por el autor como castigo por la tibieza de muchos cristianos, que aun ahora siguen frecuentando el circo en lugar de dejarse guiar por el ejemplo de sus mártires Perpetua, Felicidad y de aquellos que ahora mismo, allá fuera, en la campiña, soportan la muerte antes que traicionar su fe. Un número a todas luces considerable de cristianos sucumbe a la presión o a los halagos de los vándalos y se pasa a la confesión arriana. Con las formulaciones más rigurosas y tajantes se pone en guardia contra las extorsiones y los sobornos [9].

Después de la caída de Cartago, el furor de los conquistadores por la larga resistencia se descargó con la mayor saña sobre los habitantes, de los cuales fueron tantos los que hallaron la muerte que sin sepultura eclesiástica hubo que enterrarlos en una fosa común. El pillaje afectó sobre todo a las propiedades eclesiásticas: las iglesias principales de la ciudad fueron entregadas al clero vándalo, otras fueron utilizadas como cuarteles. El obispo Quodvultdeus fue desterrado con parte de su clero y cargados en barcos averiados, que con todo lograron llegar hasta Nápoles [10]. También los senadores y otros miembros de la clase alta fueron primero expulsados de la ciudad y luego desterrados del país. Algunos de ellos, en su fuga, vinieron a dar en Siria, donde cuidó de ellos el obispo Teodoreto de Ciro [11]. Durante años no fue posible en las zonas ocupadas una cura de almas organizada, lo cual tuvo las inevitables consecuencias desmoralizantes. La presión cedió en parte cuando un nuevo tratado entre Genserico y el emperador Valentiniano III (442) otorgó a los vándalos, como zona de soberanía autónoma, las provincias Proconsularis, Byzacena y Tripolitana, junto con la Numidia oriental (las llamadas

7. Victor Vit., *Hist.* 1, 10; Honorato, *Ep. ad Arcadium* (PL 50, 567-570); Próspero, *Chron. ad a. 437-38.*

8. Catálogo de los 12 sermones en CIP, n. 401-412; panorámica sobre el estado de la discusión acerca del autor en P. Courcelle, *Histoire littéraire* 126 nota 7.

9. Especialmente característicos son los dos *sermones de tempore barbarico:* PL Suppl 3, 287-298 y PL 40, 698-708.

10. Victor Vit., *Hist.* 1, 6; 1, 9; 1, 16.

11. Ibid. 1, 12; 1, 15; Teodoreto de Ciro, *Ep.* 29 31 36 52-53 70.

sortes vandalorum), mientras que la Numidia occidental y las dos Mauritanias siguieron siendo imperiales. El papa León I procuró inmediatamente restablecer por lo menos en estas provincias una dirección de la Iglesia en condiciones de funcionar [12]. Tras quince años de sede vacante permitió el rey de los vándalos que también la sede de Cartago fuese provista de nuevo: le fue asignado el obispo Deogracias (454) [13].

El caos político originado en Italia por el asesinato del emperador Valentiniano III (455) fue aprovechado por Genserico, que con un rápido avance de su flota a través del Tirreno, tomó Roma con un golpe de mano e impuso a la ciudad una elevada contribución de tesoros artísticos y metales preciosos; también el papa León I tuvo que entregar vasos litúrgicos, pero a cambio logró que la ciudad se viese librada del incendio y del derramamiento de sangre. Además de la emperatriz viuda y de sus dos hijas, se llevaron los vándalos a África gran número de prisioneros de diversos rangos, cuya miseria procuró aliviar lo mejor que pudo el obispo Deogracias. Como éste muriese ya en 457, la Iglesia de Cartago volvió a estar durante 24 años huérfana de pastor [14]. Fue prohibida la provisión de toda sede episcopal que volviese a quedar vacante, por lo cual, de las 164 comunidades episcopales de la proconsular, al final sólo tres tenían todavía pastor [15]. Sólo hacia fines del reinado de Genserico pudo lograr el emperador Zenón que fuese permitido el retorno de los clérigos desterrados (475) [16].

Los primeros años de gobierno del rey Hunerico (477-484) parecieron iniciar un rumbo algo más favorable, puesto que se permitió de nuevo el culto católico y la comunidad de Cartago recibió en Eugenio un nuevo obispo (481) [17]. Con su asistencia social, alcanzó éste rápidamente un alto prestigio, aunque con ello suscitó la envidia del clero vándalo y del patriarca Kyrila, que poco a poco logró hacer cambiar de rumbo al rey. Por de

12. León I, *Ep.* 12; *Ad episc. Afr.* (PL 54, 646-656).

13. Victor Vit., *Hist.* 1, 24.

14. Ibid. 1, 25-27. Sobre la conquista de Roma y sus consecuencias, véase últimamente H.-J. Diesner, *Das Vandalenreich* 64s.

15. Victor Vit., *Hist.* 1, 28-29.

16. Ibid. 1, 51.

17. Ibid. 2, 1-5.

pronto, se prohibió frecuentar el culto católico a todos los que llevasen indumentaria vándala y por tanto también a todos los católicos que estaban al servicio de los dominadores [18]. A esto siguió una repulsiva campaña de difamación por inmoralidad contra el clero y las monjas. Entonces se planteó a todos los católicos que servían en el ejército o en la administración la opción entre la profesión de fe arriana o la pérdida de sus puestos; a esto último se añadió además la confiscación de los bienes y el destierro a Sicilia o Cerdeña [19]. Con la promulgación de un decreto (483) que desterraba a más 5000 personas, clérigos y seglares de todas las clases sociales, a la zona fronteriza de la provincia dominada por los indígenas africanos mauritanos, alcanzó la persecución de Hunerico un primer punto culminante. Victor de Vita describió, en parte como testigo ocular, la marcha de los desterrados hacia el desierto, que para muchos fue el camino a la muerte. Inscripciones descubiertas y restos de una capilla conmemorativa de sus sepulcros confirman su relato [20].

Sin duda como respuesta a reproches del emperador Zenón, convocó Hunerico a los obispos católicos a un diálogo religioso el 1.° de febrero de 484 en Cartago [21], aunque el clero vándalo, contrariamente al católico, no había mostrado hasta entonces gran interés en discusiones teológicas [22]. El obispo Eugenio había querido que se invitase también a algunos representantes católicos de regiones no africanas, principalmente de Roma, pues, según él, una discusión entre arrianos y católicos no era un asunto puramente africano. El ruego fue desestimado, y antes del comienzo de la conferencia fueron desterrados algunos obispos católicos versados en teología, o fueron maltratados al objeto de intimidarlos [23]. Lo que luego tuvo lugar en las sesiones bajo la pre-

18. Ibid. 2, 6-11.
19. Ibid. 2, 23-25.
20. Ibid. 2, 26-37. Las inscripciones en O. FIEBINGER - L. SCHMIDT, *Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen*, DAWW 60 (1917) y 70 (1939), n.° 39 y n.° 15 respectivamente, reproducción de una inscripción en P. COURCELLE, *Histoire litt.*, tabla 31, texto p. 362.
21. El decreto de convocación en VICTOR VIT., *Hist.* 2, 39.
22. Hasta 484 sólo se conoce una discusión entre Cerealis y el obispo arriano Maximino (PL 58, 757-768), mientras que por parte católica se ocuparon del tema del arrianismo una serie de escritores africanos, véase BARDENHEWER 4, 545-557.
23. VICTOR VIT., *Hist.* 2, 39-46. La lista de los participantes: *Notitia provinciarum et civitatum Africae*, CSEL 7, 117-134.

sidencia del patriarca vándalo Kyrila fue más que un diálogo religioso un violento debate entre ambas partes sobre cuestiones de procedimiento; sin embargo, los católicos pudieron al fin proponer una profesión de fe formulada sin duda por Eugenio [24].

El rey Hunerico tomó inmediatamente nota de la acusación de los miembros vándalos de la asamblea, según los cuales los católicos habrían sido los verdaderos perturbadores de la paz, y promulgó un edicto que ponía a la Iglesia católica plenamente bajo un régimen de excepción. Según esto, las anteriores leyes de los emperadores contra los herejes debían ponerse de nuevo en vigor contra todos los que dentro de un plazo determinado no se adhirieran al arrianismo: Todas las iglesias debían ser cercadas, se suspendería todo acto litúrgico, incluidos los bautizos y las ordenaciones, debían ser destruidos todos los libros litúrgicos, y los bienes de la Iglesia debían ser transferidos al clero arriano [25]. Parte de los obispos fueron atormentados de diversas maneras y acto seguido deportados a Córcega, la mayoría fueron degradados a la condición de colonos y el resto condenados a trabajos forzados en las minas [26]. También sobre el pueblo sencillo se desencadenó entonces la fase más dura de la persecución, que a veces adoptó rasgos sádicos. A ello se añadió una grave plaga de hambre, y así, bajo la doble presión, aumentó notablemente el número de los que de todas las clases sociales se pasaron al arrianismo, aunque no faltaron quienes prefirieron valerosamente la tortura y la muerte [27].

Sólo con el gobierno del rey Guntamundo (484-496) se mitigaron un tanto los horrores. Los decretos de destierro fueron en parte abrogados, el obispo Eugenio, a su regreso (487), pudo restablecer el culto en la iglesia del cementerio de un suburbio de Cartago y, finalmente, cediendo a sus ruegos, permitió Guntamundo el retorno de todos los desterrados, y en el campo volvieron a abrirse por todas partes iglesias católicas. La Iglesia africana en conjunto ofrecía un cuadro desolador, siendo los daños morales y espirituales mucho más graves que los materiales,

24. VICTOR VIT., *Hist.* 2, 56-101.
25. Texto del edicto: ibid. 3, 3-14.
26. Ibid. 3, 20-21.
27. Ibid. 3, 22-54; la plaga de hambre y sus consecuencias: 3, 55-58.

por lo cual tuvieron que pasar muchos años antes de lograrse una total regeneración. Dado que los obispos africanos sobrevivientes no pudieron por de pronto reunirse en un concilio africano general, dejaron a las instituciones de Roma la cuestión de los numerosos *lapsi*, aunque en las fuentes no se hallan indicaciones sobre el número de los arrepentidos [28].

Aun así, no se consiguió una eficaz restauración hacia dentro y hacia fuera, dado que el período de relativa tolerancia terminó después de los primeros años de gobierno del rey Trasamundo (496-523). Cuando al final del siglo la dirección eclesiástica se aprestó en la provincia Byzacena a proveer en lo posible de nuevos obispos a las comunidades huérfanas de pastor —por supuesto en contradicción con el decreto regio— un nuevo edicto envió al exilio tanto a los consagrantes como a los recién consagrados. Una vez más debió parte de los obispos huir o buscar un escondrijo, una vez más se registraron deserciones entre los católicos [29]. Entre los deportados se hallaba el nuevo obispo de la ciudad de Ruspe, Fulgencio, que gracias a su cultura teológica no tardó en convertirse en el guía del episcopado africano [30]. Con su extensa correspondencia, que en parte llevó adelante como «secretario» de los obispos exiliados en Cerdeña, con su acción como prepósito del monasterio fundado en Cagliari, con su actividad oratoria y parenética vino a ser un factor de política eclesiástica, cuya trascendencia no pudo neutralizar con el mero destierro el rey de los vándalos. Cuando Trasamundo lo hizo conducir a Cartago hacia el año 515 [31], para que se pronunciase acerca de los reparos del clero arriano contra la doctrina católica de la Trinidad, pareció él prometerse más de una disputa por escrito llevada a cabo sólo con Fulgencio, que de un diálogo religioso conforme al modelo de 484. No se conoce el nombre del redactor arriano de las *obiectiones* que el rey enviaba unas veces por escrito a Fulgencio y otras se contentaba con que le fuesen leídas. Fulgencio respondió en dos escritos que en la forma, en la deferencia verbal para con el rey, respondían a la etiqueta, pero en cuanto

28. Mansi 7, 1056-59 1171-74.

29. GREGORIO DE TOURS, *Hist. franc.* II 2. 3; Coll. Avell., n. 230-231; FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 9 13 17-18; ENNODIO, *Ep.* 2, 14.

30. Cf. los trabajos de G.-G. LAPEYRE y H.-J. DIESNER (bibl.).

31. FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 20.

al contenido sostenían sin concesiones el punto de vista católico; el segundo escrito se dirigía incluso personalmente a Trasamundo, invitándolo a abrazar la doctrina católica [32]. Dado que Fulgencio aprovechó la relativa libertad de que gozaba en Cartago para desplegar una eficaz actividad con los católicos y los arrianos, a instancias del clero vándalo tuvo que volver desterrado a Cerdeña (517). En este período se debe situar un salmo abecedario antiarriano, salido de su pluma, orientado conforme al modelo agustiniano, en el que exhorta a los católicos a mantenerse fieles a su fe [33]. Así terminó en fracaso la tentativa del rey Trasamundo de poner a la Iglesia católica de África del norte, primero con represalias, luego con procedimientos más bien de política eclesiástica, al servicio del reino de los vándalos.

Una paz duradera aportó por fin a la Iglesia católica de África septentrional la elevación al trono del rey Hilderico (523-530), que no sentía la menor hostilidad contra los católicos por el hecho de haber pasado varios decenios en Constantinopla y que en razón de sus antepasados por parte de madre —era hijo de Eudoxia y nieto de Valentiniano III— se sentía miembro de la dinastía teodosiana. Sus primeras medidas, adoptadas sin duda de acuerdo con el emperador Justino I —supresión del decreto de destierro contra los obispos, restitución de los bienes expropiados, permiso para proveer de nuevo las sedes episcopales vacantes— [34], restituyeron a la Iglesia la libertad del culto y de la predicación y le dieron la posibilidad de emprender la reorganización de una vida eclesiástica profundamente perturbada. Ya en el año 523 hicieron balance los obispos de la Byzacena en los sínodos de Junca y Sufes, dos años después el nuevo obispo de Cartago, Bonifacio, convocó un concilio general, cuya lista de participantes (sólo 60 obispos) hace notar por cierto muchas ausencias [35]. Sin embargo, la política amistosa de Hilderico para con

32. Los dos escritos de FULGENCIO: a) *Responsiones ad dicta regis Thrasamundi*, b) *Ad Thrasamundum regem vandalorum libri tres:* CChr 91, 67-185.

33. FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 21. Sobre el *Psalmus abecedarius* véase C. LAMBOT: RBén 48 (1936) 221-234, después el texto: CChr 91 A, 877-885.

34. FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 25-26; VICTOR TUNN., *Chron. ad a. 523;* ISIDORO DE SEVILLA, *Hist. Wandal.* 82. Sobre esto H.-J. DIESNER, *Die Auswirkungen der Religionspolitik Thrasamunds und Hilderichs auf Ostgoten und Byzantiner*, Berlín 1967.

35. Actas: CChr 149, 254-282; lista de los participantes ibid. 271s; sobre esto Hefele-Leclercq 2, 1055-74.

los católicos provocó una oposición más o menos creciente de los vándalos, a cuya cabeza iba Gelimer, biznieto de Genserico. Cuando luego las tropas de Hilderico sufrieron varias derrotas en la lucha contra bereberes rebeldes, Gelimer mandó encarcelar al monarca y se hizo proclamar rey de los vándalos (530).

La decadencia del poderío vándalo, que se iba acentuando cada vez más, indujo al emperador Justiniano I, no obstante algunos reparos por razón de las dificultades técnicas de la empresa, a reducir de nuevo a la plena obediencia del imperio a las provincias del norte de África por medio de una intervención militar. En medio año (septiembre de 533 - marzo de 534) logró el ejército expedicionario dirigido por Belisario y apoyado por la población indígena, quebrantar la resistencia de los vándalos. En la entrada triunfal del vencedor en Constantinopla, le acompañaba también como último rey vándalo, Gelimer [36].

El cristianismo en el África septentrional bizantina

El emperador Justiniano, que por el éxito de su empresa norteafricana se veía confirmado en su misión religiosa, prometía en la ley que reorganizaba la administración de la diócesis de África, que todos los pobladores de aquella provincia reconocerían en qué libertad podían vivir bajo su soberanía [37]. Sobre todo el clero católico podía suponer que a él se le aplicaría de forma especial el derecho a la libertad. Inmediatamente, en un sínodo general bajo el obispo Reparato de Cartago (534), en el que participaron ya 220 obispos, se iniciaron las deliberaciones sobre el saneamiento de su Iglesia tan gravemente herida. Tres problemas ocupaban el primer plano: 1) El retorno de todos los clérigos africanos que todavía residían en las demás partes del imperio, y cuya presencia resultaba ahora necesaria para la reorganización de la cura de almas en la patria; 2) el procedimiento relativo a la readmisión de los católicos que con presiones o halagos habían abrazado el arrianismo, entre los cuales se contaban numerosos clérigos; 3) la restitución a la Iglesia católica de sus derechos anteriores, que comprendía tanto la restitución de sus posesiones de antaño como la posición especial de la confesión católica.

Sobre las dos primeras cuestiones solicitó el concilio la confirmación de sus decisiones por Roma. Según ello, sólo serían acogidos aquellos clérigos «de ultramar» que pudieran exhibir por escrito un encargo especial de su obispo. Además, todo clérigo arriano que desease volver sólo sería admitido como seglar, aunque la Iglesia se cuidaría de su debido mantenimiento [38]. Para la regulación de la tercera cuestión se requería una disposición imperial, que Justiniano dictó en agosto de 535 [39]. Ordenaba la devolución de todos los edificios eclesiásticos y de todos los utensilios litúrgicos y confirmaba los derechos metropolitanos del obispo de Cartago. Extremada dureza entrañaban las medidas contenidas en el edicto relativo a los arrianos, donatistas, judíos y paganos; debían cerrar sus templos, suspender todos los actos de culto; se prohibió toda reunión: debían darse por satisfechos con poder vivir. El papa felicitó al emperador por mostrar tal celo por la propagación del reino de Dios [40].

Esta dureza habría de pagarse amargamente. Cuando poco después del retorno de Belisario a Constantinopla se rebelaron contra el nuevo régimen tribus de indígenas en el sur y oeste de las provincias centrales, el clero arriano y el donatista apoyaron cuanto pudieron a los rebeldes en su lucha, que se prolongó durante 15 años, e hizo imposible una constante y eficaz actividad de reconstrucción de la Iglesia católica. Da la sensación de que el episcopado no disponía a este objeto de un amplio programa a largo plazo, pues aunque se reunían en sínodos ocasionales, se ocupaban preferentemente, como el de la Byzacena de 541, de los derechos especiales de su provincia eclesiástica [41]. A ello se añadió una nueva dificultad con la disputa de los Tres Capítulos, en la que se comprometió notablemente el episcopado africano. Como portavoces de éste aparecieron Facundo de Hermiane y el diácono Ferrando de Cartago, los cuales dos reprobaron la teología

36. Cf. C. SAUMAGNE, *La reconquête byzantine de l'Afrique*, «Les Cahiers de Tunisie» 7 (1959) 281-297.

37. R. DEVREESSE, *L'église d'Afrique durant l'occupation byzantine*, MAH 57 (1940) 143-168. La ley de Justiniano: Cod. Just. I 27.

38. Carta del sínodo al papa Juan II y las respuestas del papa Agapito: Coll. Avell., n. 85-87.

39. *Nov.* 37.

40. Coll. Avell., n. 88.

41. Mansi 9, 111s; JUST., *Nov.* 131.

de Justiniano e invitaron a oponerle resistencia [42]. El sínodo de Cartago de 550 retiró incluso la comunión eclesiástica al papa Vigilio caso que revocase su *Iudicatum*, y protestó formalmente cerca del emperador contra la condenación de los Tres Capítulos [43]. De los presidentes de las tres provincias africanas llamados a Constantinopla, sólo el primado de Numidia accedió a los deseos del emperador, mientras que Reparato de Cartago hubo de pagar su repulsa con el destierro, donde murió en 563. Un segundo grupo de ocho obispos, que sin duda habían sido elegidos como delegados para el concilio de 553 por Primoso de Cartago, sucesor de Reparato y fiel al emperador, tampoco suscitó dificultades. Después del concilio, también Primasio de Hadrumeto se adhirió a la condenación de los Tres Capítulos, por lo cual Justinano lo recompensó con la dignidad de primado de la Byzacena. Sin embargo, a su regreso a África tropezaron estos obispos con un gélido repudio por parte de sus colegas y sólo con el apoyo de la fuerza pública pudieron quebrantar su oposición a las decisiones de 553. Entre los irreconciliables se contaba Víctor de Tunnuna, que debió llevar una vida itinerante de exiliado y finalmente fue internado en un monasterio en Constantinopla [44].

Con la subida al trono de Justino II (565-578) fue apagándose poco a poco esta disputa teológica, aunque la actitud autoritaria del emperador bizantino dejó sus huellas en el episcopado africano. En el exarca de Cartago tenía este episcopado la constante proximidad del representante del poder imperial, el cual, aunque tenía que promover la verdadera fe, al mismo tiempo entendía este encargo como control sobre la Iglesia y como derecho de intervención en sus asuntos. Así se fue propagando poco a poco una cierta resignación entre los obispos y cada vez se hacía menor el número de los que con verdadera dedicación trataban de sanear la vida religiosa. Una evolución pacífica favorable a este saneamiento fue constantemente puesta en contingencia por las luchas

42. FERRANDO, *Ep.* 6; FACUNDO DE HERMIANE, *Pro defensione trium capitulorum:* PL 67, 527-852; otros dos escritos sobre la cuestión ibid. 835-878. El papel dirigente de los obispos africanos en la disputa de los Tres Capítulos es subrayado por R.A. MARKUS, *Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period,* StChH 3 (1966) 140-149.

43. VICTOR TUNN., *Chron. ad a. 550.*

44. Ibid. *ad a.* 551ss.

permanentes contra los caudillos tribales rebeldes, como, por ejemplo, el rey Garmul, que sólo terminaron bajo el emperador Mauricio.

Contra los frecuentes abusos de una burocracia muy a menudo corrompida, buscó ayuda, más que antes, la Iglesia africana en el papa romano, pero sólo hombres como san Gregorio Magno pudieron aportar algún remedio ocasional. Su correspondencia con su legado Hilaro, con algunos obispos de plena confianza y con los altos funcionarios del Estado, revela en parte graves abusos también en el clero alto, que deben considerarse como signo de un progresivo curso negativo de los acontecimientos. Infatigablemente trató Gregorio Magno de hacer despertar a los obispos de su letargo, que se mostraba principalmente frente a los donatistas, que volvían a mostrarse muy activos en Numidia desde que el emperador Mauricio había mitigado las severas disposiciones de Justiniano. El sínodo *Unter Dominicus* de Cartago 594 decidió por lo menos velar más solícitamente que antes por la pureza de la fe, pero se vio en la necesidad de amenazar con la deposición de su cargo a obispos demasiado negligentes. Diversos sínodos de Numidia pusieron también empeño en circunscribir el peligro, pero aun así el donatismo siguió subsistiendo hasta la conquista islámica [45].

Sin embargo, un rasgo positivo en la vida de la Iglesia africana de esta época es el representado por la reanudación de la labor misionera entre las tribus paganas en las zonas marginales de las provincias. Aquí el encargo misionero de la Iglesia se daba la mano con la política bizantina de asegurar al mismo tiempo los límites del imperio mediante la cristianización de la población. Ya bajo Justiniano se habían podido ganar para el cristianismo algunas tribus bereberes al sur de la provincia de Trípoli. El año 569 registró la conversión de los garamantas en el territorio de Fezzán al sudoeste de Libia [46]. También en el sur de la Byzacena pudo introducirse el cristianismo entre las tribus de la zona del

45. Sobre la correspondencia de Gregorio con África véase P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam,* II 2, París 1965, p. 226-233; sobre el donatismo hacia 600: R.A. MARKUS, StChH 1 (1964) 118-126, el cual, sin embargo, apenas con razón, querría ver la razón de la actitud negligente de algunos obispos católicos frente a los donatistas en una tolerancia producida en el ínterim, y reconocida por ambas partes.

46. PROCOPIO, *De aedif.* 6, 4, 12; JUAN DE BICLARO, *Chron. ad a. 569.*

oasis de Jerba y en la vertiente sur de los montes de Aurès.

En el extremo oeste de la Mauritania Caesariensis vivían bajo la soberanía del rey Masuna numerosos cristianos, cuyos obispos participaban en los sínodos de Cartago. También los escritores árabes atestiguan que las tropas islámicas, en el momento de su conquista, se encontraron con numerosas tribus indígenas que profesaban el cristianismo [47]. Los exponentes de esta abundante actividad misionera no son conocidos por su nombres. En realidad, el fruto de sus fatigas no fue duradero, ya que no pudo realizarse el trabajo misionero de perseverancia que habría requerido años enteros y habría garantizado una conversión en profundidad. Bajo la presión que no tardaría en comportar la invasión islámica, la nueva fe poseía escasa capacidad de resistencia, que se agotaría rápidamente.

Las escasas fuentes relativas a la situación interna del cristianismo norteafricano en las primeras décadas del siglo VII comienzan a fluir más copiosamente cuando comienza a repercutir también aquí la disputa monoteleta. Con la oleada de cristianos orientales que hacia 640 comenzaron a refugiarse en África huyendo de los conquistadores musulmanes, llegaron también partidarios del monotelismo, cuya propaganda, sin embargo, fue en un principio fuertemente sofocada por el exarca Georgio, con el aplauso de los católicos [48]. Uno de los motivos que impulsaron a la Iglesia africana a rechazar la nueva doctrina teológica con tanta decisión como otrora la condenación de los Tres Capítulos, fue la abierta disputa ocurrida en Cartago en 645 entre Máximo el Confesor y el antiguo patriarca de Constantinopla Pirro, en la que Máximo demostró de forma magistral la inconsistencia de la teología monoteleta [49]. Los obispos informaron al papa Teodoro del repudio del monotelismo y le rogaron al mismo tiempo que indujera al patriarca Paulo de Constantinopla a adoptar la misma actitud o de lo contrario, que lo excluyese de la comunión eclesiástica. Un escrito de análogo contenido dirigieron también al emperador Constante II (641-668) y, en fin, requirieron también

47. Véase A. AUDOLLENT, *La diffusion du christianisme en Afrique au sud des territoires soumis à Rome, après le V^e siècle*, CRAI 1942, 202-216, especialmente 212s.

48. Hefele-Leclercq III, 1, 402-404.

49. Mansi 10, 709-760 y PG 91, 287-354; además Hefele-Leclercq 422-425.

directamente al patriarca a abandonar la doctrina errónea (comienzos de 646) [50]. Una delegación de obispos africanos participó también en el sínodo de Letrán de 649, en el cual el papa Martín I reprobó solemnemente el monotelismo. Junto con los obispos de los demás países occidentales, también los obispos de África se adhirieron al juicio de Roma, que el papa notificó a todas las Iglesias por medio de una encíclica [51].

La invasión islámica y el ocaso del cristianismo norteafricano

Las duraderas disputas teológicas, aparte de otras razones, habían dado lugar en la población de las provincias norteafricanas a una nueva oleada de actitud hostil frente a la soberanía bizantina. Esta situación fue explotada por el exarca Gregorio para una abierta rebelión contra el gobierno central, aunque pronto, a causa de un avance de tropas árabes en Sufetula de la Byzacena, se vio forzado a librar batalla, en la que halló la muerte (647). Este acontecimiento habría debido servir al gobierno bizantino de señal de alarma para poner inmediatamente en estado de defensa las provincias norteafricanas. Cuando los árabes, dos decenios más tarde, volvieron a penetrar en la misma provincia, pudieron sin impedimento alguno convertir a la ciudad de Kairuán en su centro religioso y militar de África del norte, lo cual significaba una constante amenaza para Cartago y el resto del África septentrional. Sólo cuando los árabes en 696, bajo Hassán, se apoderaron de Cartago, envió el emperador Leoncio una flota que en un principio pudo reconquistar la ciudad; pero ante un nuevo asalto en la primavera de 697 tuvieron que retirarse los bizantinos sin siquiera presentar batalla. En los años siguientes quebrantaron las tropas árabes la resistencia de las tribus bereberes en Numidia y Mauritania, y en 709 estaba en sus manos todo el norte de África a excepción de la cabeza de puente de Septem (Ceuta) [52].

Desgraciadamente carecemos de un relato ocular directo de mano cristiana que nos informe con detalle del comportamiento de

50. Mansi 10, 929-931 943-949; además Hefele-Leclercq 426-430 y V. GRUMEL, EO 26 (1927) 24-32.

51. Actas del sínodo: Mansi 10, 863-1183; además E. CASPAR, ZKG 51 (1932) 75-137.

52. Cf. últimamente M. DALL'ARCHE, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*, Roma 1967.

los diferentes cristianos, así como de los dirigentes eclesiásticos, en los años en que se produjo la conquista islámica y que nos dé noticias sobre la situación del cristianismo en los decenios inmediatos. Cierto que hay que contar con un notable retroceso de la población cristiana en los años de la conquista, debido en parte a la fuga de numerosos cristianos a Italia y a las Galias, y en parte a la muerte de no pocos habitantes en los duros combates por la posesión de las ciudades, que en su mayoría eran cristianas [53]. En realidad, el resto de los cristianos fue en un principio tratado según la práctica corriente de los conquistadores, es decir, les fue permitida la práctica de su religión contra el pago de un impuesto mientras que se les prohibía toda clase de propaganda religiosa. Ahora bien, hacia 720 se inició bajo el califa Omar II una presión más fuerte sobre los bereberes todavía no cristianos, al objeto de inducirlos a abrazar el islam, presión a la que sucumbió la mayoría. Cierto que la exploración arqueológica ha sacado a la luz un número considerable de inscripciones cristianas y de restos de edificios de este culto, que atestiguan la persistencia del cristianismo en diferentes lugares del África septentrional todavía mucho tiempo después de la conquista [54]. También noticias de escritores árabes e incluso cartas de la cancillería pontificia del siglo XI dan testimonio de la pervivencia por lo menos de pequeños grupos cristianos hasta esta época [55]. Pero también estos testimonios subrayan realmente en definitiva el hecho de que la cristiandad norteafricana, a diferencia de la egipcia o de la siria, bajo análogas condiciones, desapareció con relativa rapidez en cuanto comunidad organizada de cierta consideración. La pregunta reiteradamente formulada por las causas de este hecho sólo se puede contestar remitiendo a diversos factores [56]. Una causa de gran alcance fue sin duda alguna la división de la cristiandad africana en dos confesiones, la católica y la donatista, que iba mermando cada vez más su fuerza interior. Otra

53. M. DALL'ARCHE, loc. cit. 150s.

54. Véase W. SESTON, *Sur les derniers temps du christianisme en Afrique*, MAH 53 (1936) 101-124.

55. CH. COURTOIS, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XI^e siècle*, RH 195 (1945) 97-122 193-226.

56. Cf. C.J. SPEEL, *The Disappearance of Christianity from North Africa in the Wake of the Rise of Islam*, CH 29 (1960) 379-397, que subraya con especial énfasis las consecuencias de la persecución vándala.

debilitación se debió a la persecución vándala, con su persistente efecto desmoralizador, del que la Iglesia no logró ya reponerse del todo. Finalmente, la rápida apostasía de las tribus bereberes cristianizadas fue en gran parte culpa de los mismos cristianos africanos, que en el siglo IV se aplicaron muy poco y posteriormente muy tarde a una actividad misionera intensa entre esta parte de la población, por lo cual no pudieron lograr una conversión con auténticas raíces vitales. La restante cristiandad occidental y oriental se percató escasamente de todo lo trágico del ocaso de una Iglesia que había producido figuras como Tertuliano, Felicidad y Perpetua, Cipriano y Agustín. No se levantó una sola voz que diera expresión definitiva a la conmoción por esta gran pérdida.

XXXIX. EL PAPADO ENTRE BIZANCIO Y LOS REINOS GERMÁNICOS DESDE HILARIO (461-468) HASTA SERGIO I (687-701)

FUENTES: DUCHESNE LP; JAFFÉ I-II; *cartas del papa* en PL 59. 65-67. 69. 72. 80. 87. 89. 96. A THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum* I (desde Hilario hasta Hormisdas, Braunsberg 1867); *Collectio Avellana*, ed. O. GUENTHER, CSEL 35 (Viena 1895-98); 18 cartas de Félix II y 8 de Gelasio I en E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma* = AAM 1934, 10; *Gelasius, Brief gegen die Lupercalien und 18 Meßliturgien aus dem Sacramentarium Leonianum* ed. G. POMARES: SChr 65 (París 1959); *4 Vigiliusbriefe* ed. E. SCHWARTZ: SAM 1940, 2; P.M. GASSÓ - C.M. BATLLE, *Pelagii I epistulae quae supersunt* (Montserrat 1956). Obras de Gregorio el Grande en PL 75-79; el índice de cartas lo publicó P. EWALD-L.M. HARTMANN: MGEp. 1-2 (1891-99); G. CORTI, *Le lettere di Greg.* M. L. I 1-50, texto y traducción (Milán 1972); *Dialogi*, ed. U. MORICCA (Roma 1924); *Moralia in Job*, II, 1-2 public. por R. GILLET - A. DE GAUDEMARIS: SChr 32 (París 1950, nueva edición en preparación); II, 11-14 ed. A. BOGOGNANO: SChr 212 (París 1974); *Kommentar zum Hohenlied und Buch I der Könige* ed. P. VERBRAKEN: CChr L 144 (1963).

BIBLIOGRAFÍA: Véase en el cap. XV y, además: E. CASPAR, t. II: *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* (Tubinga 1933); F.X. SEPPELT, t. II: *Von Gregor d. Gr. bis zur Mitte des 11. Jh.* (Munich ²1955); V. MONACHINO, *I papi nella storia* I (Roma 1961); W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (Londres ³1970); W.H.C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge 1972). W. KISSLING, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium von Leo I. bis Gelasius I.* (Paderborn 1921); L. KNABE, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie*

bis zum Ende des Investiturstreites (Berlín 1936); P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire* (491-518) (Madison 1939); W. HAACKE, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im acacianischen Schisma* (Roma 1939), *S. Martin,* RET 1 (1941) 767-812; G. WESTENBURGER, *Der Symmachusprozeß von 501* (tesis Tubinga 1940; O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Langobardi = Storia di Roma* IX (Bolonia 1941); «Chalkedon» II, 13-192 491-562; E. PONTIERI, *Le invasioni barbariche e l'Italia del V e VI secolo* (Nápoles 1960); H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum* (Munich 1961); G. PEPE, *Il medio evo barbarico d'Italia* (Turín 1963); E. DVORNIK, *Das Papsttum und der römische Primat* (Stuttgart 1966); A. ST. MCGRADE, *Two fifth-century Conceptions of Papal Primacy:* «Studies in Medieval and Renaissance History» 7 (1970) 3-45; J. GAUDEMET, *Aspects de la primauté romaine du V^e au XV^e siècle:* Jus Can. 11 (1971) 92-134; P. CONTI, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* (Milán 1971); L. MAGI, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini, VI-VII sec.* (Lovaina 1972). F.X. DUDDEN, *Gregory the Great,* 2 tomos (Londres 1905); H. GRISAR, *San Gregorio Magno* (Roma ²1928); P. BATIFFOL, *Saint Grégoire le Grand* (París 1928); R. GILLET, *Grég. le Grand:* DSp 6 (1967) 872-910; L. WEBER, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors d. Gr.* (Friburgo de Suiza 1947, 259-268); D. HOFMANN, *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor d. Gr.* Münsterschwarzach 1968); O. GIORDANO, *L'invasione longobarda e Gregorio Magno* (Bari 1970). Gregorio el Grande y Bizancio: E.H. FISCHER: ZSKA 67 (1950) 15-144; P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam* II 2 (París 1965) 129-177.

El relativo entendimiento con el Oriente cristiano, especialmente con Bizancio, alcanzado bajo el pontificado de san León Magno, perduró bajo su sucesor Hilaro (461-468)[1], el cual, en calidad de legado en el concilio de Éfeso de 449 pudo conocer el Oriente por su propia experiencia. Pero ya durante su pontificado se insinúa un nuevo tema de futuras preocupaciones del papa, a saber, la relación con los germanos arrianos. Hilaro tuvo que reconocer como un hecho consumado el que una comunidad arriana se afincara en Roma y, con la ayuda del general germánico Ricimero, erigiera un templo propio, que vino a ser luego la iglesia de Santa Agata dei Goti[2]. Su programa, publicado al comienzo de su pontificado, según el cual pondría especial empeño en la unidad del episcopado, lo llevó a intervenir reiteradas veces en disputas de competencia entre obispos

1. Cartas, en A. THIEL, loc. cit. 126-174.
2. Véase H. GRISAR, *Geschichte Roms und der Päpste* I 88.

galos y españoles; en estos casos, prefería que las soluciones corrieran a cargo de sínodos romanos[3].

La correspondencia del papa Simplicio (468-483) llegada hasta nosotros[4] muestra que los papas comenzaban a conceder especial atención a la evolución postcalcedoniana en Oriente. Aquí, el nuevo movimiento monofisita que se había ido formando bajo los emperadores León I (457-474) y Zenón (474-491) logró que las sedes de Alejandría (Timoteo Eluro) y de Antioquía (Pedro Gnafeo) fuesen ocupadas por hombres de su corriente, los cuales gozaban del favor especial del usurpador Basilisco (475-476). Cuando éste, influenciado por ellos, condenó en su *Enkyklion* la profesión de fe de Calcedonia, como también la *Epistula dogmatica* de san León Magno, pretendiendo así reducir la cuestión cristológica al estado en que se hallaba en Éfeso en 431, y cuando unos 500 obispos asintieron al edicto, siquiera fuera bajo presión, se comprendió en Roma sobre qué base tan vacilante se apoyaba el resultado obtenido con tanto esfuerzo en Calcedonia. En una serie de cartas suplicaba el papa Simplicio al emperador Zenón, que había vuelto al poder (476), y al patriarca Acacio (473-491) que salvaguardaran el legado de Calcedonia y alejaran a las personalidades que lo ponían en peligro. La táctica dilatoria de Acacio, sobre cuya falta de voluntad de informar se quejó el papa amargamente reiteradas veces[5], dio lugar a recelos en constante aumento en Roma, tanto más cuanto que Constantinopla había nombrado patriarca de Alejandría a un partidario declarado de Timoteo Eluro, es decir, a Pedro Mongo. Este recelo y desconfianza de Roma tuvo funestas consecuenuias con respecto al edicto *(Henótico)* redactado por el patriarca Acacio y promulgado por el emperador en 482, que mediante un compromiso quería procurar la unión entre los dos partidos, evitando una franca e inequívoca adhesión a Calcedonia, pero reconociendo expresamente los anatematismos de Cirilo. El *Henótico* halló también la pronta

3. La *universalis concordia sacerdotum: ep.* 6, 2; aquí también su segundo principio: *ut in una ecclesia... una sit in omnibus observantia disciplinae.*
4. THIEL 174-214; 14 cartas también en la Coll. Avell. Sobre la evolución postcalcedoniana en Oriente, véanse los anteriores capítulos XXII-XXVI y W.H.C. FREND (bibl.). Aquí sólo nos ocupamos de ella por cuanto tiene importancia para el pontificado de la época.
5. Cf., por ejemplo, *Ep.* 17 18 20.

aprobación de los patriarcas de Alejandría y de Antioquía, que lo interpretaron en sentido monofisita. En realidad, no se tomaron en consideración las encarecidas advertencias del papa que recomendaba no pasar por alto lo fundamental.

Dado que ni el emperador ni el patriarca informaron al papa sobre el *Henótico*, Félix II, (483-492) [6] mucho más enérgico y seguro de sí mismo que Simplicio, decidió adoptar unas medidas tajantes y grávidas de consecuencias, tanto más cuanto que también el abad del monasterio de los acemetas de Constantinopla deploraba la actitud indecisa de Roma frente al renovado y fortalecido movimiento monofisita. Una delegación pontificia llevó cartas para el emperador y el patriarca, en las que se citaba a este último a un sínodo en Roma. Como acto seguido los legados pontificios en Constantinopla fueran primeramente encarcelados y luego ganados con soborno para que entrasen en comunión con Acacio y Pedro Mongo, Félix II, en un sínodo de julio de 484 hizo que el obispo de Constantinopla fuera suspendido de su oficio sacerdotal y excluido de la comunión eclesiástica con él. En diversos escritos al clero y al pueblo de Bizancio, a los monjes de la ciudad y de los contornos, pero sobre todo a Acacio y al emperador mismo, les fue comunicada la decisión del sínodo, razonada a la vez con severas formulaciones [7]. La razón principal de la condenación del patriarca era, según el enfoque romano, el hecho de haber aquél reasumido la comunión eclesiástica con Pedro Mongo, al que él mismo había una vez condenado como hereje, y cuya condenación había además solicitado de Roma. Pese a los encarecimientos de Acacio en sentido contrario, en Roma se tenía la convicción de que el patriarca alejandrino no había abandonado nunca su repudio de Calcedonia, tanto más cuanto que algunos partidarios de Pedro Mongo así lo proclamaban en Roma [8].

La decisión romana significaba pues una abierta ruptura entre Oriente y Occidente (cisma acaciano), que todavía fue ahondada con la severa instrucción, a veces incisiva, dirigida al emperador

6. Sus cartas en THIEL 222-277 y en parte en E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen*, Munich 1934.

7. FÉLIX II, *Ep.* 3-4 6-12.

8. Cf. la prolija justificación de Roma, compilada todavía sin duda bajo Félix II, entre las cartas de GELASIO: *Ep.* 1, 18.

Zenón, tocante a los límites del poder imperial con respecto a la Iglesia: «El emperador es hijo de la Iglesia, no obispo de la Iglesia. En cuestiones de fe tiene que aprender, no que enseñar... A los obispos compete por voluntad de Dios la dirección de la Iglesia, no al poder secular. Si éste es creyente, Dios quiere que se someta a la Iglesia» [9].

El papa Gelasio I (492-496)

La liberación de la Iglesia de la tutela del Estado que aquí se exige fue también la meta primera y principal de la actividad del papa Gelasio I (492-496), a quien se deben, cuando todavía era diácono, las frases que acabamos de aducir [10]. Borrar de los dípticos los nombres de Acacio y de Pedro Mongo fue en Roma la *conditio sine qua non* para el restablecimiento de la unidad; sólo así se garantizaba — o eso se creía — una adhesión inequívoca a Calcedonia. Esta actitud se mantuvo firme incluso cuando el sucesor de Acacio, Fravitas, expresó ante el papa la esperanza de que se eliminaría la escisión, y todavía incluso cuando el siguiente patriarca, Eufemio (490-495), se distanció de Pedro Mongo porque éste había exigido a Fravitas el repudio de Calcedonia, con lo cual no hacía sino reforzar la sospecha que abrigaba Roma de su convicción monofisita [11].

La respuesta de Gelasio a la comunicación de su elección enviada por Eufemio, que hacía como una campaña en favor de la paz y no escatimaba elogios al papa, es no sólo inexorable en cuanto a la materia, sino que también en la forma es una desconcertante mezcla de frío distanciamiento y de ironía [12].

El papa aprovechó ya su primer contacto con el emperador Anastasio (491-518) para hacer una exposición — más moderada en el tono y preñada de futuro en cuanto al contenido — de la

9. Ibid. 1, 10.

10. Cf. H. KOCH, *Gelasius im kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger*, SAM 1935, 6; además, con restricciones, N. ERTL, AUF 1 (1937) 56-112 y DA 2 (1938) 219s. Las cartas y tratados de Gelasio en THIEL 285-613, las cartas de la Collectio Britannica en P. EWALD, NA 5 (1880) 509-562 y en S. LÖWENFELD, *Epistulae Pontificum Romanorum ineditae*, Leipzig 1885 (reimpresión Graz 1959).

11. FÉLIX II, *Ep.* 14 y 15, el conflicto de Pedro Mongo con Eufemio lo refiere TEÓFANES, *Chron. ad a. 598*.

12. GELASIO I, *Ep.* 3.

misión y rango de los dos poderes, por los que viene regido el mundo, la *auctoritas sacrata pontificum* y la *regalis potestas* [13]. La competencia de ésta tocante al ámbito secular viene reconocida sin reservas, y es obligatoria también para los obispos, aunque está subordinada a la primera, de modo que el emperador no debe regir según su voluntad a los obispos, a los que han sido confiadas las *res divinae*, sino que él mismo depende del juicio de ellos. Entre los sujetos de la autoridad espiritual destaca a su vez el titular de aquella sede que la palabra de Cristo ha antepuesto a todas y al que la Iglesia ha reconocido en todo tiempo como su cabeza suprema. La responsabilidad impuesta a esta sede apostólica al objeto de mantener pura la fe ha hecho también necesaria —decía el papa— la separación de Acacio, ya que éste mantenía comunión con los que rechazaban la profesión de fe de Calcedonia [14].

Este modo de ver lo mantuvo Gelasio de forma inquebrantable también en sus escritos al episcopado de las provincias de Iliria y de Dardania, que estaban especialmente expuestas a la contrapropaganda griega. Al hacerlo se precave en términos resueltos contra el reproche formulado por parte griega, a saber, que en el fondo la sede romana no se preocupa por la cuestión de la fe, sino que lo único que le importa es la condenación de personas por las que se siente mortificada [15]. En realidad, la cuestión teológica ocupaba también tan intensamente al papa, que en varios tratados, algunos en verdad prolijos, dio razón de ella, como, sobre todo, en el tratado *De duabus naturis*, que va todavía más allá que san León Magno, pues revela un conocimiento bastante profundo de la teología griega y halla formulaciones más precisas, aun cuando no logra todavía determinar la exacta relación entre naturaleza y persona [16]. Es preciso reconocer que Gelasio se sentía en alto grado responsable de que

13. Gelasio I, *Ep.* 12, 2-3. Sobre la terminología, véase W. Ensslin, HJ 74 (1955) 661-668 y W. Ullmann, loc. cit. 18-20; sobre la política religiosa del emperador, véase C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio* I, Roma 1969, p. 100-137.

14. Gelasio I, *Ep.* 12.

15. Gelasio I, *Ep.* 7 18 26 27.

16. El tratado *De duabus naturis* en E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen* 85-106, además en PL Suppl 3, 763-787; sobre la importancia en la historia del dogma, véase F. Hofmann: Chalkedon II 64. También el voluminoso tratado *Adversus pelagianam haeresim* (Thiel 571-598) demuestra el interés teológico del papa.

el legado de Calcedonia fuese preservado de toda falsificación y desvalorización, y como también lo veía amenazado por el poder imperial, fijó con el mayor rigor los límites de éste con respecto a la Iglesia. Lo lamentable es que sostuviera su idea frente a Constantinopla con tal brusquedad que en lugar de ganar al adversario sólo lograba exasperarlo más.

La opinión según la cual la actitud intransigente del papa se explica por el fuerte respaldo que le daba frente a Bizancio la dominación de los godos en Italia, no halla confirmación alguna en las fuentes. Siendo todavía diácono profesó Gelasio esta política frente a Constantinopla, cuando aún no se había establecido firmemente Teodorico en Italia; más tarde, ya papa, advirtió con no menos firmeza al *comes* godo Teya que no debía inmiscuirse en asuntos de la Iglesia, tanto más cuanto que él era de otra confesión y su señor (Teodorico) había reconocido la personalidad propia de la Iglesia. Cuando en una ocasión enumeraba ejemplos de la resistencia de la Iglesia contra intromisiones y abusos por parte del Estado, hizo notar con satisfacción que había rehusado resueltamente la obediencia al príncipe germano Odoacro cuando éste le exigía cosas contrarias a la ley [17]. El que el papa se dirigiera reiteradas veces a Teodorico por motivos no políticos se comprende sin dificultad, ya que el rey de los godos había garantizado de forma expresa el respeto de la Iglesia católica y especialmente de la sede romana [18].

Si comparamos la concepción gelasiana del primado, tal como éste lo manifestaba de palabra y de hecho, se destacan dos importantes avances de Gelasio: La obligación del obispo de Roma de velar por la pureza de la doctrina viene situada con más vigor en primer plano y cumplida más estrictamente y sin compromiso; la libertad de la Iglesia frente a los más altos representantes de la autoridad del Estado se expresa en nueva forma y más a fondo, y a la vez es formulada con una precisión que fija por siglos enteros la relación recíproca de ambos poderes en un sentido que se desvía notablemente de la idea del poder imperial bizantino [18a].

En comparación con esta actividad se deja a veces pasar a

17. Véase nota 9. Carta a Teya: PL Suppl 3, 753s; sobre Odoacro: *Ep.* 26, 11.

18. Véase W. Enßlin, *Theoderich der Grosse*, Munich ²1959, p. 98-103.

18*a*. Véase A. St. McGrade (supra, bibl.).

segundo término otro sector importante en la obra global de Gelasio. Nos referimos a su extensa actividad pastoral. En las graves miserias que acarreó a la población italiana la conquista ostrogoda se interesó infatigablemente por el alivio de toda necesidad. De la madre de Teodorico, la católica Ereleuva, solicita apoyo para su petición de ayuda al rey [19]. Reiteradas veces hace presente al clero que la cuarta parte de los ingresos de una iglesia debería destinarse a los pobres; los obispos deberían con su prebenda ayudar a prisioneros y extranjeros; es deber del cargo episcopal administrar a conciencia los bienes de la Iglesia [20]. La solicitud por las viudas y los huérfanos debe ser una constante preocupación del clero [21]. No pocas veces protesta contra la violación del derecho de asilo de las iglesias, muy frecuente en aquellos tiempos tan revueltos [22]. Un presupuesto insoslayable de la misión pastoral de la Iglesia lo constituye un clero activo, celoso y probo; en una voluminosa decretal compendia Gelasio las líneas directrices para la elección de los candidatos, para su formación con vistas a su actividad pastoral, como también en relación con la construcción, ornato y consagración de las iglesias [23]. Cierto que el papa halla en su clero más cosas censurables que loables; sin embargo tiene un corazón compasivo lleno de comprensión ante sus problemas y sus apuros; se informa con interés sobre el estado de salud de un obispo enfermo, interviene con ardor en favor de un presbítero al que tras un desdichado incidente se le quiere privar de su puesto; a un funcionario que desestima los derechos de su clero, le amenaza con denunciarlo al rey [24]. Tampoco tolera el papa que los derechos del clero inferior sean menoscabados por seglares o por obispos; cuando al acercarse una elección episcopal quieren los obispos decidir entre ellos sobre el candidato, el papa insiste resueltamente en que en la elección deben participar el clero de todas las parroquias y la población entera [25].

19. GELASIO *I*, *Fragm.* 36.
20. GELASIO I, *Ep.* 14, 27; 17, 1; *Fragm.* 22-24 28 34. Su beneficencia es alabada por Dionisio el Exiguo: «.. *omnes fere pauperes ditans inops ipse moreretur*», THIEL 287.
21. *Fragm.* 31-33; *Ep.* 1 LÖWENFELD.
22. *Fragm.* 39-40.
23. GELASIO I, *Ep.* 14; el *Fragm.* 48 ofrece un sucinto espejo de obispos.
24. *Fragm.* 9; *Ep.* 9 LÖWENFELD.
25. *Fragm.* 4.

No ocupa el último puesto la actividad litúrgica dentro de la labor pastoral de Gelasio I. Puede considerársele como el redactor de la antigua letanía romana de *Kyries*, la *Deprecatio Gelasii*, que sin duda sería introducida en conexión con una transformación de la oración común de la Iglesia en la misa, que en cuanto al contenido tenía afinidad con ella [26]. A él se remontan finalmente 18 formularios de la misa, conservados en el *Sacramentarium Leonianum*. Todos ellos están en conexión con la lucha de Gelasio I contra la fiesta de primavera de las Lupercales el 15 de febrero, que en sus días atraía todavía a numerosos romanos. Contra ello se pronunció en su voluminosa «Carta abierta» [27].

Bajo el papa Anastasio II (496-498) pareció abrirse camino un cambio en las relaciones entre Roma y Bizancio, pues el papa envió una embajada a Oriente con el objeto de entregar al emperador su comunicado de elección. En una carta sumamente obsequiosa en la forma [28] expresa el papa su sentimiento por la separación que se ha producido y reconoce de forma explícita la validez de las órdenes y bautismos conferidos por Acacio, aunque se ve en la imposibilidad de confirmar la ortodoxia de éste mediante la inclusión de su nombre en los dípticos. En otro lugar expresa incluso sin ambages su satisfacción de que la Iglesia de Tesalónica haya dado su asentimiento al juicio de Gelasio I sobre Acacio [29]. Anastasio se defiende también contra el reproche de que la sede apostólica, cuyo primado sobre la Iglesia universal reivindica, al condenar el obispo de Constantinopla, no obrara guiada por la solicitud por la fe, sino por soberbia. La pronta muerte del papa impidió ulteriores diálogos.

La escisión de la comunidad romana en la cuestión de la actitud que había que adoptar frente a Bizancio dio lugar a una doble elección y consiguientemente al cismo laurenciano [30] que

26. La *Deprecatio Gelasii*, editada por B. CAPELLE, RBén 46 (1934) 135-144; además J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I 416-419 (con texto de la *Deprecatio*).
27. Todos los textos editados por G. POMARÈS, SChr 65 (París 1959) con introducción sobre la paternidad literaria de Gelasio.
28. Anastasio II, *Ep.* 1 (las 4 cartas auténticas del papa — 1 3 4 6 — en THIEL 615-637).
29. ANASTASIO II, *Ep.* 3, 1.
30. Las fuentes más importantes en E. CASPAR, *Theoderich der Grosse und das Papsttum*, KIT 162, Berlín 1931. Sobre la historia del cisma es fundamental R. CESSI, ASRomana 42 (1929) 5-229; sobre los sínodos G.P. PICOTTI, *Studi in onore di G. Volpe* II, Florencia 1958, p. 743-786, últimamente CH. PIETRI, MAH 78 (1966) 123-139.

durante años entorpeció la actividad de la Sede romana. El rey Teodorico, después de haber escuchado en Ravena a los partidos que se hostilizaban encarnizadamente, decidió por de pronto contra el presbítero probizantino Lorenzo y en favor de Símaco (498-514), por quien abogaban la fecha más temprana de su consagración y el mayor número de adeptos. En un sínodo romano (499) trató Símaco de prevenir la repetición de semejantes hechos mediante un original decreto papal[31] que asegura al respectivo papa un como derecho de designación de su sucesor y que por tanto quería excluir prácticamente la participación de la comunidad en la elección del papa. Si bien Lorenzo firmó también las decisiones sinodales y luego fue investido del obispado de Nocera, el grupo senatorial partidario de Bizancio llevó adelante su oposición contra Símaco y lo acusó ante Teodorico de graves faltas morales, de malversación de bienes de la Iglesia y de no observar la fecha de la pascua. Acto seguido ordenó Teodorico una investigación de los cargos mediante un sínodo y mientras se dilucidaba el asunto nombró un visitador para la Iglesia romana. No obstante las reiteradas advertencias por parte de Teodorico y la insistencia de la mayoría del senado, el sínodo, que estuvo reunido desde comienzos del verano hasta el final del otoño de 502, no pudo decidirse a adoptar un procedimiento judicial contra Símaco, pues se pensaba que el titular de la Sede romana no podía ser juzgado por inferiores. Por fin se llegó a una conclusión original, a saber, que en aquel caso había que remitir el juicio a Dios, mientras que Símaco debía ser tenido por inatacable *(immunis)* y podía celebrar libremente la liturgia en todas las iglesias[32].

Sin embargo, este resultado sólo sirvió para endurecer la resistencia de la oposición, que hizo volver a Roma a Lorenzo y logró posesionarse de la mayoría de las iglesias titulares de Roma, además de la residencia lateranense del papa, mientras que Símaco quedó circunscrito a la basílica de San Pedro.

Los constantes desórdenes en la ciudad fueron acompañados de violentas polémicas literarias, en las que intervinieron también Enodio, entonces todavía diácono en Milán, y Avito de

31. Conservado como *Ep.* 1 de las cartas de Símaco: Thiel 641-654.
32. La decisión del *synodus palmaris* en E. Caspar, loc. cit. 17.

Viena, y en cuyo transcurso fueron lanzadas las llamadas falsificaciones simaquianas, que tenían por objeto, en base a presuntos precedentes de la historia del papado, demostrar que la primera sede episcopal no puede ser sometida a juicio alguno *(prima sedes a nemine iudicatur)*[33]. Sólo en el otoño de 506, cuando Teodorico se vio obligado a tomar en consideración las crecientes tensiones políticas con Bizancio, optó ostentativa y definitivamente por Símaco, al que hizo devolver todas las iglesias de Roma, con lo cual puso fin al cisma, tanto más cuanto que con la temprana muerte de Lorenzo, desterrado además por Símaco, el partido contrario quedó privado de su cabeza[34].

Hasta qué punto esta victoria aumentó la seguridad de sí del papa con respecto a Constantinopla, se desprende de su respuesta a un escrito del emperador Anastasio, que considerándose traicionado por el senado romano, había insultado al papa «no elegido legítimamente» y lo había tachado de «maniqueo». Símaco le pagó con la misma moneda, acusando al emperador de favorecer toda clase de herejías y estigmatizándolo como perseguidor de los ortodoxos y detractor de la Sede romana[35]. También un escrito dirigido al episcopado de la Iliria y redactado probablemente por Enodio por encargo del papa está caracterizado por la misma implacable actitud con respecto a Constantinopla[36]. Bajo este papa siguió siendo infranqueable el abismo.

En Occidente se interesó especialmente el papa Símaco por la Iglesia de las Galias. No sólo restableció en su totalidad los antiguos derechos del vicariato de Arles, sino que además extendió su jurisdicción a otros obispados hispanos. Una distinción hasta entonces no corriente en un obispo fue la colación del palio a Cesáreo de Arles[37]. El paso al catolicismo del príncipe arriano borgoñón Segismundo de Ginebra, que acudió como pe-

33. Textos de las falsificaciones: Duchesne *LP* I cxxxiiiss; una parte también en PL Suppl 3, 1249ss. Enodio, *Libellus pro synodo;* Avito *Ep.* 34 en Caspar 32-59. Sobre la evolución preconstantiniana del principio, véase M. Koeniger, en homenaje a A. Ehrhard, Bonn 1922, p. 273-300.
34. *Fragm. Laurent.*, en Caspar 31.
35. Símaco, *Ep.* 10; no se conserva el escrito de Anastasio.
36. Símaco, *Ep.* 13.
37. La descripción de los derechos del vicariato: Símaco, *Ep.* 14 y 16. La colación del palio en la decretal *Ep.* 15, 9, cf. G. Langgärtner, *Die Gallienpolitik der Päpste im V. und VI. Jahrh.*, Bonn 1964.

BIBLIOTECA

regrino a Roma [38], primer caso de cambio de confesión de un príncipe germánico, no parece haber sido estimado en todo su alcance por el papa; tampoco se advierte una reacción romana ante el bautismo del rey de los francos, Clodoveo.

El papa Hormisdas (514-523)

También al hasta entonces colaborador íntimo y luego sucesor de Símaco, el papa Hormisdas (514-523) [39], se le planteaba como quehacer de primer orden la reconciliación con Oriente, cuyo desempeño emprendió con muchísimo mayor tacto, elasticidad y auténtico deseo de paz. Le resultaron beneficiosos para este objetivo ciertos factores en el proceso de la política interior de Oriente, como fueron el creciente descontento de la población de la capital por la política promonofisita del gobierno, y la insurrección del general Vitaliano (513-15) [40], todo lo cual forzó al emperador Anastasio, por lo menos pasajeramente, a una mayor transigencia. A dos cartas del emperador, que invitaba a Hormisdas a un sínodo en Heraclea [41], respondió éste con el envío de una delegación cuidadosamente preparada, bajo la dirección de Enodio de Pavía, en agosto de 515, la cual propuso en Constantinopla las condiciones para el restablecimiento de la paz: reconocimiento del Calcedonense y de los correspondientes escritos de León I por el emperador y por los obispos de Oriente; condenación de Nestorio, Eutiques y sus adeptos, incluido Acacio; suscripción de un *libellus (Formula Hormisdae)* y discusión ante un tribunal pontificio de los casos de los obispos depuestos o exiliados. Sobre el modo de llevar adelante las negociaciones se habían dado además detalladas instrucciones a la delegación pontificia [42]. Sin embargo, todo el intento terminó en un fracaso, pues una vez que fueron amainando las dificultades de la política interior, no se mostró el emperador dispuesto a aceptar

38. AVITO DE VIENA, *Ep.* 8 y 29 (Segismundo a Símaco).
39. La correspondencia de Hormisdas en THIEL 741-990 y, con pocas excepciones, también en la Coll. Avell. (CSEL 35).
40. Cf. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, II, París 1949, p. 177-185.
41. Coll. Avell., n. 109 y 107. Pero parece poco probable que tuviera lugar el sínodo.
42. Las condiciones romanas en el *Indiculus Hormisdae:* Coll. Avell., n. 116*a*; la *Formula Hormisdae*, ibid., n. 116*b*; la carta al emperador, n. 115.

las condiciones de Roma, sobre todo en lo referente a la condenación de Acacio [43]. La misma suerte tuvo una segunda tentativa del papa, que esta vez (517) envió a sus letrados provistos de cartas destinadas a captarse la benevolencia del patriarca, los obispos de Oriente y el clero y pueblo de la capital. El papa y el emperador mantuvieron sus posiciones de principio, Anastasio declaró en un brusco escrito que era inútil entablar nuevas negociaciones, pues él «no estaba dispuesto a recibir órdenes de Roma» [44].

Un cambio fundamental se produjo con la elevación al trono del nuevo emperador (518), pues entonces la política religiosa bizantina pasó a manos del emperador Justino (518-527), que era fiel a Calcedonia, y de su sobrino y sucesor Justiniano (527-565). Dado que ambos encarecieron inmediatamente sus buenas disposiciones para la paz y rogaron al papa que enviase una delegación o, caso que fuese posible, que se presentase él mismo en Constantinopla, entregó éste a sus legados los esquemas preparados ya para Anastasio con vistas a la conclusión de la paz, junto con cartas para Justino, para el sobrino del emperador, para el patriarca Juan y para otras altas personalidades de la capital, en las cuales se expresaba con elocuentes términos la gozosa y segura esperanza del restablecimiento de la comunión eclesiástica [45]. Ya a la partida de la delegación aceptaron algunos obispos de los Balcanes el *libellus* de Hormisdas, con lo cual reforzaron el optimismo romano [46]. Con sorprendente rapidez pudieron los legados transmitir al papa un extenso informe sobre la unión efectuada el 28 de marzo de 519, cuando el patriarca, después de haber vacilado al principio, firmó el *libellus* entre aclamaciones y gritos de júbilo del clero y del pueblo [47]. Un elevado sentimiento de gozo y de acción de gracias por la eliminación del cisma de 35 años recorre las cartas intercambiadas con esta ocasión por ambas partes, celebrando y haciendo resaltar

43. Una delegación imperial tenía el encargo de exponer al papa y al senado romano el punto de vista de Anastasio: Coll. Avell., n. 111-114 125 137.
44. Coll. Avell., n. 126-134 138. Sobre los detalles de esta segunda tentativa, véase F. HOFMANN: Chalkedon II 81-84.
45. Coll. Avell., n. 141-158.
46. Ibid., n. 213 214.
47. Informe de la delegación: Coll. Avell., n. 223, a completar con Coll. Avell., n. 167.

el papa la parte que correspondía al emperador en la realización de la unión, y exhortándolo a la vez a interesarse activamente por el restablecimiento de la unidad en Antioquía y en Alejandría [48].

No hay la menor razón para poner en duda la sinceridad del *Gloria in excelsis Deo* en el escrito de gratitud y de felicitación del papa Hormisdas al emperador Justino [49]. Aunque si se estimara el valor de lo alcanzado por la duración del éxito, atendiendo a las nuevas dificultades que no tardan en surgir, nos veríamos más bien inclinados a hablar de una victoria pírrica por parte de Roma. Sin embargo, semejante valoración no responde a los motivos fundamentalmente religiosos, por los que se dejó guiar el papado en sus empeños por garantizar el enunciado cristológico de Calcedonia. Basta preguntar qué habría sido de éste si el papado se hubiese confiado sin resistencia a los mudables intereses de la política imperial bizantina.

La resistencia contra la unión recobrada vino, como era de prever, principalmente de Egipto, desde donde el desterrado Severo de Antioquía trató de sabotearla, y del metropolitano Doroteo de Tesalónica, cuya deposición no pudo lograr el papa del emperador [50]. Una amenaza de la paz, en el fondo totalmente superflua, representó también la llamada disputa teopasquista [51], que partió de un grupo de monjes escitas. Éstos exigían el reconocimiento solemne de la fórmula «Uno de la Trinidad padeció en la carne», porque con esto, decían, se protegía eficazmente al Calcedonense contra toda interpretación nestoriana. Ni los legados pontificios en Constantinopla ni el papa Hormisdas en Roma vieron la necesidad de la fórmula, en sí correcta, y la rechazaron como inoportuna, dado que las declaraciones de León I y del concilio de 451 no tenían necesidad de tal aditamento interpretativo, que quizá habría provocado nuevas discusiones.

El papa Hormisdas, con verse tan acaparado por la cuestión de la unión, procuró mantenerse en estrecho contacto con la Iglesia de Occidente, como se echa de ver por su correspondencia

48. La entera correspondencia: Coll. Avell., n. 160-165 168-170 176; análisis de las cartas del emperador y del patriarca a Roma, en L. MAGI 29-55.
49. Coll. Avell., n. 168.
50. Coll. Avell., n. 225-227.
51. Véase A. GRILLMEIER: Chalkedon II 797-805 (bibl.).

con los obispos hispanos Juan de Elche, Salustio de Sevilla, los obispos de la provincia Bética, y con todo el resto del episcopado [52]. El papa los informaba, entre otras cosas, sobre el fin del cisma acaciano, daba directrices tocante a la disciplina del clero, exigía la celebración de sínodos anuales y confirmaba y circunscribía el ámbito del vicariato de Sevilla, guiado siempre por el empeño de mantener la conciencia de una viva unión de la Iglesia hispana con Roma, precisamente bajo la dominación de los visigodos, y de ahondarla cada vez más [53]. También su correspondencia con Avito de Viena y Cesáreo de Arles [54] quiere estimular, con las noticias sobre el estado y el progreso de las negociaciones para la unión, el interés por el destino de la Iglesia universal.

El sucesor de Hormisdas, Juan I (523-526), inicia la serie de aquellos pontificados sorprendentemente breves, cuyos titulares se vieron a la fuerza implicados en la lucha que hubo de emprender con el poder superior de Bizancio el reino ostrogodo, amenazado de muerte. Aquellos papas no estaban capacitados en parte espiritual y moralmente y en parte ni siquiera físicamente, para arrostrar las dificultades vinculadas a aquella lucha, por lo cual el papado de aquellos años hubo de sufrir una innegable merma de autoridad. Esta merma comenzó en los últimos años del reinado del rey Teodorico; en efecto, al orientarse hacia el emperador bizantino el borgoñón Segismudo y el rey de los vándalos Hilderico (523), Teodorico cayó en un aislamiento político que le hizo renunciar a su actitud hasta entonces tolerante con los católicos de Italia. Movido por sus recelos, hizo ajusticiar uno tras otro al patricio Albino, a su ministro Boecio (524) y al suegro de éste, Símaco, presidente del senado, por presunta conspiración con el imperio de Oriente o por haber apoyado a los traidores [55]. Cuando se enteró de que el emperador Justino aplicaba contra los arrianos del imperio de Oriente las leyes contra los herejes, entregaba sus iglesias a los católicos y que muchos arrianos abrazaban el catolicismo bajo presión, sugirió al papa una misión humillante: Juan I debía intervenir personalmente cerca

52. HORMISDAS, *Ep.* 24-26 88 141-143 THIEL.
53. Véase el análisis de las cartas por K. SCHAEFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten Suewen*, Berlín 1967, p. 75-81.
54. HORMISDAS, *Ep.* 9 22 150.
55. W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse*, Munich ²1959, p. 305-316.

del emperador de Oriente y exigir la revocación de tales medidas. El papa, por cierto, se negó en Ravena, todavía antes de su partida, a intervenir en favor del retorno a su confesión anterior de los arrianos convertidos al catolicismo. La humillación que se le imponía no se podía compensar con los múltiples honores que se tributaban al huésped pontificio —el emperador le otorgó la *adoratio*, que sólo competía a la majestad, e hizo que en la celebración del culto pascual (526) le fuera impuesta por él, y no por el patriarca, la corona imperial—, que además no hicieron sino reforzar las sospechas del rey, que al regreso del papa lo retuvo en Ravena por no haber cumplido su exigencia principal. Poco después moría Juan en esta ciudad [56]. Estos tratos dados al pontífice lo convirtieron en mártir a los ojos de los católicos romanos; pocas generaciones después estaba ya formada la leyenda que presentaba al rey godo arriano como tétrico perseguidor de los católicos y, como al fundador de su confesión, Arrio, lo hacía morir de una muerte horrenda descrita con todos los colores de la fantasía [57].

Teodorico, a fin de tener en la sede romana a un hombre de toda su confianza, se ingenió para que fuese elegido papa el diácono Félix III (526-530) [58], aunque la pronta muerte del rey (agosto de 526) impidió una colaboración duradera. Fue importante la intervención de Félix III en la fase final de la disputa de la gracia mediante el apoyo que dio a Cesáreo de Arles en la represión de corrientes semipelagianas, apoyo que el obispo galo aprovechó eficazmente en el sínodo de Orange [59]. Dado que también en el clero romano persistía el contraste entre grupos favorables a los godos y otros probizantinos, procuró Félix salir al paso de una posible doble elección después de su muerte, designando como su sucesor al archidiácono Bonifacio. Su intención fue apoyada por un decreto del senado, que pohibía toda agitación electoral en vida de un papa [60].

Sin embargo, después de la muerte de Félix, la mayoría del clero optó por el otrora diácono alejandrino, el probizantino Dióscoro, que murió pocas semanas después, de modo que Bonifacio II (530-532) gozó rápidamente del reconocimiento general [61]. Ahora bien, cuando él también designó su sucesor en la persona del diácono Vigilio, el clero, con el apoyo del senado, lo forzó a revocar aquella disposición no canónica [62], lo que mermó todavía más el prestigio del papa. Las posibilidades de conflicto entre Roma y Bizancio a propósito de la cuestión de la competencia jurisdiccional en los Balcanes, hacen acto de presencia en el caso del metropolitano de Larissa, que fue depuesto de su cargo por el patriarca de Constantinopla, aunque su sede pertenecía al vicariato de Tesalónica: su apelación al papa Bonifacio vino a ser materia de deliberaciones de un sínodo romano [63].

Después de una sede vacante de tres meses, durante la cual el prestigio del papado perdió nuevos puntos con la disputa por la sucesión, fue elegido por voluntad del rey godo Atalarico el presbítero Mercurio, que tomó el nombre de Juan II (533-535), primer caso de cambio de nombre por un papa [64]. Juan II se dejó ganar por el emperador Justiniano para la aceptación de la fórmula teopasquista, con la que el emperador quería reforzar su política unionista frente a los monofisitas [65]. Cierto que en este caso Justiniano había ensalzado con grandes palabras la autoridad doctrinal del obispo de Roma, pero ya aquí se echó de ver claramente que en cada caso quería ponerla al servicio de sus propios fines de política religiosa, actitud que fácilmente conduciría al papado a graves conflictos o lo pondría en indecorosa dependencia respecto del imperialismo bizantino.

56. Sobre las relaciones de Teodorico con el papa Juan I y sobre el viaje del papa a Bizancio, véase H. Löwe, HJ 72 (1953) 83-100, y P. Goubert, OrChrP 24 (1958) 339-352.

57. Véase Anonym. Vales. 16, 94-96; Procopio, *Bell. Goth.* 1, 1, 35; Gregorio I, *Dialogi* 4, 30.

58. Así, concordando, LP I 106 Duchesne y Casiodoro, *Var.* 8, 15, 1.

59. Félix III, *Ep. ad Caesar. Arell.* = Cesáreo, *Ep.* 11. El *Syllabus* de Orange confirmado por Bonifacio II: Cesáreo, *Op.* II 70-78 Morin; además, G. de Plinval: Fliche-Martin 4, 397-418.

60. *Praeceptum Felicis* y *Senatus consultum:* ACO IV, II, 96s. = PL Suppl 3, 1280s.

61. Formulario de reconocimiento de los otrora partidarios de Dióscoro: PL Suppl 3, 1282.

62. LP I 281 Duchesne.

63. Las actas del sínodo en la Coll. Thessal. 1-16 Silva-Tarouca.

64. De él se han conservado sendas cartas al emperador Justiniano (Coll. Avell., n. 84) y al senado romano (ACO IV, II, 206-210) y tres a las Galias, *Ep.* 12-14 entre las cartas de Cesáreo de Arles.

65. El escrito de Justiniano está incluido en la respuesta del papa.

Con este peligro supo todavía enfrentarse en alguna manera el papa Agapito I (535-536) [66], que como algunos años antes Juan I, también por orden de un rey godo (Teodahad), hubo de emprender el viaje a la corte imperial bizantina para inducir a Justiniano a suspender los preparativos ya muy adelantados para liberar a Italia de la dominación goda [67]. Mientras el emperador, que una vez más no escatimó las muestras de reverencia exterior, rechazó bruscamente la insinuación de Teodahad, en el ámbito de la política eclesiástica mostró una sorprendente condescendencia. Como Agapito, pese a todas las presiones, se negase a entrar en comunión con el patriarca Antimo, propicio a los monofisitas y favorito de la emperatriz Teodora, trasladado de Trebisonda a la sede de Constantinopla, Justiniano lo abandonó sin más y designó en su lugar al hasta entonces presbítero Menas, que incluso recibió la consagración del papa romano. El emperador y el patriarca se adhirieron una vez más a la fórmula de Hormisdas, y Justiniano confirmó también la sentencia de un sínodo que se pronunció contra Antimo, Severo de Antioquía y su séquito, aunque el papa Agapito, pocas semanas después del nombramiento de Menas, había muerto, tras breve enfermedad, en Constantinopla [68]. La muerte imprevista de este hombre de sólidos principios y muy accesible a la ciencia teológica [69], dio lugar a la crisis más grave del papado en el siglo VI.

Para el papa Silverio (536-537), hijo de Hormisdas, designado papa por Teodahad tan luego se tuvo noticia de la muerte de Agapito I, fueron fatales la lucha entre bizantinos y ostrogodos por la posesión de Roma y las intrigas del diácono Vigilio, que había contado con su propia elección para pontífice. Aunque el papa aconsejó a los romanos entregar la ciudad sin lucha al general bizantino Belisario, fue acusado de alta traición, depuesto da manera indigna y desterrado a Licia.

Por orden de Belisario, que sin duda obedecía las instrucciones de Teodora, fue elegido como su sucesor Vigilio (537-555). Cierto que Justiniano hizo regresar a Roma a Silverio para examinar su caso, pero Vigilio maniobró para que Belisario lo desterrara a la isla de Ponza, donde murió el mismo año 537, probablemente después de haber renunciado a su dignidad [70]. Vigilio creía haber alcanzado ya la plena satisfacción de sus deseos [71]. Sin embargo, los métodos de que se había servido para lograrla había de pagarlos con una humillación que ningún papa había sufrido hasta entonces.

El emperador Justiniano había condenado con un edicto de 543 los llamados Tres Capítulos y trató de quebrantar la oposición de Occidente contra este edicto procurando que fuese suscrito precisamente por el mismo papa de Roma, al que ordenó sin más personarse en Constantinopla a este objeto. Ya quedó descrita (cap. XXV) la tragedia de los ocho años de residencia del papa en el imperio de Oriente: por un lado, la figura del autoritario *basileus*, que contrariamente al orden anterior disponía a su capricho de la doctrina y de la fe de la Iglesia, y abusaba de forma repulsiva de la miseria espiritual de Vigilio, y por otro la no menos deprimente figura del papa, que, falto de carácter, cambiaba de parecer tras la prolongada presión del emperador, contraía con él comprometedores acuerdos secretos y, en definitiva, carecía de valor para dar el testimonio a que le obligaba su cargo. En su caso, para adoptar una postura clara y decidida habría podido invocar el amplio apoyo del episcopado occidental, pero del que sólo recibió, en cambio, una violenta protesta, que culminó en su excomunión por un sínodo episcopal africano [72]. Quebrantado de alma y cuerpo, murió Vigilio en Siracusa, en su viaje de regreso a Roma.

La hipoteca que dejaba gravó el pontificado de su sucesor Pelagio I (556-561) [73], designado por Justiniano y que, si bien como apocrisiario papal en Bizancio había en un principio requerido a su señor a resistir a las exigencias del emperador, con-

66. Cartas: PL 66, 35-47; Coll. Avell., n. 86-91; CESÁREO DE ARLES, *Ep.* 15 y 16.
67 Cf. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* II 343.
68. Coll. Avell., n. 89 y 90, cf. CASPAR II 222-228.
69. Véase H.-I. MARROU, MAH 48 (1931) 124-169.

70. Sobre la deposición de Silverio véase P. HILDEBRAND, HJ 42 (1922) 213-249, O. BERTOLINI, ASRomana 47 (1924) 325ss y E. STEIN II 386s.
71. Sus cartas y edictos: PL 69, 15-178, a completar con E. SCHWARTZ, *Vigiliusbriefe*, SAM 1940, 2, 1-15 y ACO IV, II, 138-168. Sobre el conjunto L. DUCHESNE, *L'Eglise au VI^e siècle*, París 1925, p. 151-218, P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, París 1938, p. 286-314 y SEPPELT II 270-290.
72. VICTOR TUNN., *Chron. ad. a. 550* (2, 202 MOMMSEN). También FACUNDO DE HERMIANE, *Pro defensione trium capit.* II 6, carga la responsabilidad sobre el papa.
73. CASPAR II 286-305.

tra las que se había incluso manifestado en un escrito propio [74], luego, en cambio, se había adherido a la sentencia del sínodo de 553 contra los Tres Capítulos. Con dificultad y en parte con escaso éxito pudo superar la enorme desconfianza con que tropezó por todas partes en Occidente. En la Toscana se negaron varios obispos a mencionar su nombre en la celebración eucarística, los metropolitanos de Aquilea y de Milán denunciaron la comunión eclesiástica con él, en las Galias propagaron su escrito en defensa de los Tres Capítulos y lo compararon maliciosamente con su actitud posterior. El papa subrayaba con insistencia su fidelidad a Calcedonia y a los escritos doctrinales de León I, a sus predecesores Juan II y Agapito y hasta envió una solemne profesión de fe al rey de los francos, Childeberto [75]. La oposición de la población de Roma pudo vencerla poco a poco gracias a su magnánima asistencia a los pobres, a la renovación de las iglesias despojadas en los desórdenes bélicos, a la reorganización de la administración del patrimonio pontificio y, no en último término, a sus esfuerzos en favor de las vocaciones sacerdotales.

En realidad, el cisma de Italia septentrional sólo pudo reducirse cuando su sucesor Juan III (561-574), consiguió en 572 ganarse al obispo de Milán; en cambio, la provincia eclesiástica de Aquilea siguió resistiéndose a toda unión. En su pontificado tuvo lugar la irrupción de los arrianos longobardos en Italia (568). La implacable táctica bélica lombarda restringió en gran medida la actividad de sus inmediatos sucesores Benedicto I (575-579) y Pelagio II (579-590). Las llamadas en demanda de auxilio a Constantinopla tuvieron escaso eco, ya que en Oriente lo acaparaba todo la guerra con los persas. Sin embargo, Pelagio II vio ya entonces en el reino de los francos un posible apoyo para el pontificado, pues denominó a sus reyes los auxiliares de Roma y de Italia establecidos por Dios, concepción que se vio realizada siglo y medio después. Bajo Pelagio II se produjo el primer conflicto serio con la Iglesia bizantina acerca del título de «Patriarca ecuménico», designación del obispo de Constantinopla con la que se halló el papa en las actas del sínodo del año 587 [76].

74. *In defensione trium capitulorum*, ed. R. DEVREESSE, Roma 1932; también PL Suppl 4, 1284-1369.

75. PELAGIO *I*, *Ep.* 7 (según la numeración de GASSÓ-BATLLE); también ante la comunidad romana pronunció una profesión de fe inmediatamente después de la elección: *Ep.* 11.

El papa Gregorio Magno (590-604)

En la persona del biznieto de Félix III [77], de familia senatorial, que en el servicio civil había alcanzado el grado de jefe de la administración de la ciudad de Roma y más tarde vivió como monje en el monasterio romano de San Andrés fundado por él [78], hasta su consagración como diácono en 579, ascendió al solio papal un hombre que con la peculiaridad de su personalidad religiosa y sacerdotal representó tan inconfundiblemente el cargo pontificio, que pasó a la posteridad durante largo tiempo como la figura ideal de un papa, conforme a la cual habrían de ser volorados constantemente sus sucesores.

Gregorio enfocó la relación entre el pontificado y el imperio bizantino y, por consiguiente, también las relaciones entre la Iglesia y el Estado sustancialmente en la misma forma que sus predecesores. Para él, que había vivido varios años (hasta fines de 585) en la corte bizantina como apocrisiario pontificio, era el *basileus*, aun cuando se tratase de un carácter tan cuestionable como el emperador Focas (602-610), fundamentalmente el cabeza del imperio cristiano llamado por Dios, al que incluso el papa debía abordar sólo en las formas establecidas por la etiqueta de la corte. Si Gregorio estimó necesaria frente a los longobardos una actitud diferente de la del emperador Mauricio (582-602), no fue esto indicio o resultado de una orientación radicalmente nueva de la política pontificia, sino una convicción alcanzada de resultas de la amarga situación concreta de Italia, que en definitiva estribaba en convicciones pastorales [79]. Dado que el exarca de Ravena no se hallaba en condiciones de enfrentarse en el terreno militar con los longobardos, la presión de éstos sobre

76. PELAGIO II, *Ep. ad Aunarium episc.* (MGEp III, 448), ACO IV 2, 105-132; O. BERTOLINI 225-300.

77. Véase A. FERRUA, *Gli antenati di s. Gregorio M.*, CivCatt 4 (1964) 239-246.

78. Sobre la discusión en torno al carácter «benedictino» de este monasterio, véase K. HALLINGER, SA 42 (1957) 231-319; O.M. PORCEL, *Scripta et Doc.*, Montserrat 12 (1960) 1-95 y P. VERBRAKEN, StudMon 2 (1960) 438-440.

79. Véase la carta de Gregorio a Mauricio, respetuosa en la forma, pero resuelta en cuanto a la materia: *Reg., Ep.* 5, 36.

la población y la Iglesia de Italia sólo se podía soslayar mediante un acuerdo pacífico con ellos, el cual a su vez sólo estaría garantizado si se lograba ganarlos para la confesión católica.

Fueron en primera línea motivos pastorales los que dieron lugar a la considerable correspondencia de Gregorio con los soberanos merovingios, sin cuyo consentimiento y colaboración no se podía lograr un cambio en el clero franco, sobre todo en el episcopado, muy castigado por la simonía. El papa propuso una «paz perpetua» entre francos y bizantinos [80], porque ésta era a sus ojos el presupuesto para el saneamiento de la vida religiosa sobre todo en Italia. Así pues, si bien Gregorio no perseguía la alianza con los francos, sin embargo, de hecho, mediante estos contactos con el reino merovingio contribuyó a sentar las primeras bases de una evolución, en cuyo transcurso se acabó por cambiar el protectorado bizantino por el germánico.

El rango de Gregorio en la historia del papado no se basa tampoco en una defensa especialmente marcada del primado romano o en una profundizada motivación teorética de la idea del primado. Como su predecesor, también él protestó en Constantinopla cerca de Juan el Ayunador contra el título de «Patriarca ecuménico», porque le parecía que éste ponía en litigio la precedencia de la Iglesia romana. Pero dio a su protesta más bien la forma de una discusión inoficial y señaló al patriarca el carácter antibíblico de este título, del mismo modo que rechazó para sí mismo el título de *universalis episcopus*. Cuando su reivindicación quedó sin efecto, no por ello rompió con el Oriente, sino que, remitiéndose a unas palabras de san Agustín, prefiere en sus cartas la fórmula de *servus servorum Dei*, que más tarde fue adoptada por la cancillería pontificia [81].

La verdadera grandeza de Gregorio estriba más bien en su amplia acción pastoral, que lo constituyó en uno de los pastores más importante entre los papas. Aquí hay que mencionar en primer lugar la actividad caritativa que no perdona fatigas ni sacrificios y con la que trató de remediar la agobiante miseria de la población de Italia. Sn vacilar destinó a este objeto las grandes posesiones patrimoniales de la Iglesia romana en Italia,

80. En la carta al rey Teodorico II: *Reg., Ep.* 13, 9.
81. Véase E.H. FISCHER 97-110.

Sicilia, Dalmacia y en la Provenza, que según sus más bellas palabras eran «propiedad de los pobres» [82], y cuya administración, trastornada por largos años de desórdenes bélicos, reorganizó vigorosamente con vistas a mayores rendimientos. Tomaba a los funcionarios directamente al servicio pontificio, exhortándolos sin descanso a la fidelidad y a la justicia y protegió sobre todo contra toda explotación a los pequeños arrendatarios. Su compasiva solicitud se dirigía de forma especial a los socialmente débiles, a los huérfanos, a los pobres vergonzantes, a los que la desgracia había hecho caer repentinamente en la miseria. Este aspecto de su acción granjeó a Gregorio, aparte de la agradecida adhesión del pueblo sencillo, tal prestigio en la vida pública italiana, que lo ponía muy por encima del más alto funcionario del país, el exarca de Ravena.

Gran cantidad de tiempo y de energías dedicó Gregorio a mejorar la situación del clero, que en todas partes, pero sobre todo en Francia, había descendido a muy bajo nivel. Para él escribió en su *Regula pastoralis* una expresiva semblanza del pastor, a la que puso como lema bien logrado: *ars est artium regimen animarum*. Durante siglos gozó este libro entre los consagrados a la pastoral en Occidente de tanto predicamento como el que alcanzaría la *Regla de san Benito* para el monaquismo occidental [83]. Junto al deber del examen cotidiano inculcaba al clero especialmente la responsabilidad de la recta predicación de la fe. La predicación debía practicarse durante la celebración de la Eucaristía, exponiendo sobre todo el evangelio del día. Sobre el modo de predicar de Gregorio dan una idea instructiva sus 40 homilías sobre los Evangelios que se han conservado [84]. San Gregorio renuncia a todo aditamento retórico; en su lenguaje deliberadamente llano quiere llegar al corazón de los fieles sencillos y con sus numerosos ejemplos, tomados de la vida diaria, quiere grabar las ideas en la memoria.

82. *Reg., Ep.* 13, 23, 19.
83. PL 77, 13-128. El lema, quizá de Gregorio Nacianceno, *Or.* 2, 16, *Reg. past.* 1 1. Cf. D.M. WERTZ, *The Influence of the Regula pastoralis to the Year 900* (tesis), Ithaca 1936; CH CHAZOTTES, *Sacerdoce et ministère pastoral d'après la correspondance de s. Grégoire le Grand* (tesis), Lyón 1955; G. HOCQUARD, *La tradition sacerdotale*, Lyón 1959, p. 143-167 (ideal sacerdotal).
84. PL 76, 1075-1312; cf. H. SCHWANK, *Grcgor d. Gr. als Prediger* (tesis), Berlín-Hannover 1934. Sobre las actividades litúrgicas de Gregorio, cf. cap. XLI.

Gregorio, otrora monje, también como papa reserva al monacato un puesto de preferencia en sus pensamientos y en sus trabajos, presta eficaz ayuda a monasterios caídos en la miseria y trata de apoyar y renovar por todos los medios la disciplina monástica. A los monjes se dirige en su voluminosa obra *Moralia in Job* [85], nacida de conferencias orales, que más tarde refundió. Aquí, y en las 22 *Homilías sobre Ezequiel*, que también presuponen que sus lectores son sobre todo monjes, dejó Gregorio consignadas sus ideas sobre ética cristiana, piedad y aspiración a la perfección [86], a las que llega mediante una exposición alegórica de la Escritura, por la que muestra mucha inclinación. Lo que al lector moderno le parece un defecto, a saber, la exposición alegórica, la descripción prolija, las numerosas digresiones, en otro tiempo era tenido por un mérito digno de encomio, que aseguró a estas obras profundo y duradero influjo en los monasterios medievales, y, con respeto al contenido, también en la teología moral [87]. La piedad personal de Gregorio se alimentaba por de pronto de la Escritura, pero también de la religiosidad de su autor preferido, san Agustín, aunque para la exposición de sus ideas en el siglo VI no tenía ya a su disposición las mismas posibilidades de expresión. Bien que por su más íntimo instinto propendía enteramente a la contemplación, ello no le impidió dedicarse, como su modelo, al servicio de sus semejantes dentro y fuera de la Iglesia. Aunque estaba penetrado de la idea de que el mundo envejecido se acercaba a su fin [88], esta convicción no entorpeció un solo instante su actividad, a despecho de sus frecuentes dolencias. Esta tensión escatológica le impulsó más bien a tomar la iniciativa de una empresa, pletórica de consecuencias en la historia de la Iglesia y en la historia universal, a saber, la misión de los anglosajones. Como ningún otro de los papas que le precedieron sintió la labor misionera como el primer deber del que era cabeza suprema de la Iglesia; fue también el primer

85. PL 75, 509-1162; 76, 9-782; SChr 32 (1950), SChr 212 (1974).

86. Véase R. GILLET, DSp VI (1967) 881-910 y C. BUTLER, *Western Mysticism*, Londres ³1967, p. 65-92 171-178.

87. Véase D. HOFMANN (bibl.) y R. WASSELYNCK, *L'influence des Moralia in Job de s. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VII^e et le XII^e siècle* (tesis mecanografiada), Lyón 1956.

88. Cl. DAGENS, *La fin des temps et l'église selon saint Grégoire le Grand*, RSR 58 (1970) 273-288.

papa que de esta manera dirigió su mirada más allá de las fronteras del imperio. Mientras que su empeño en ganar a los longobardos para el catolicismo era debido en parte también a la grave penuria que aquejaba a la Iglesia en Italia, en la empresa anglosajona actuó en toda su pureza el encargo bíblico de misionar (sobre el curso y resultado de la misión anglosajona, véase el cap. XXXVII).

Alguna vez se ha dicho que Gregorio es un «gran hombre muy pequeño» y se ha afirmado que no merece el sobrenombre de «el Grande» [89]. Tal juicio está determinado en gran parte por la falta de comprensión de las cualidades morales y religiosas que se manifiestan en la acción pastoral de Gregorio. El pueblo fiel de Italia y más tarde de los demás países del occidente de Europa percibió inequívocamente que al lado de la habilidad diplomática y de la representación soberana existe también la grandeza del corazón y de muy buen grado se dejó marcar durante siglos enteros por la religiosidad de Gregorio.

Papas del siglo VII

Los inmediatos sucesores de Gregorio no pudieron durante sus pontificados, por lo regular breves, mantener al papado a la altura alcanzada por aquél. Más que nunca en el pasado, los papas cayeron bajo la dependencia del imperio bizantino y se vieron envueltos en la complicada maraña de su política eclesiástica, que tuvo repercusiones fatales sobre todo en la disputa monoteleta. A continuación destacaremos sólo a algunos de estos representantes del papado.

En la historia de la ciudad de Roma dejó huellas Bonifacio IV (608-615), en cuanto que consagró como iglesia de María *(S. Maria ad Martyres)* el panteón solicitado por el emperador Focas, que así se ha conservado hasta la actualidad [90]. El sínodo romano de 610 contó entre sus participantes al primer obispo de Londres, Melito [91]. El cisma de los Tres Capítulos, que todavía no se había liquidado en las provincias de Milán y de Aquilea, suscitó nuevas

89. Véase HALLER I 295; cf., en cambio, CASPAR II 512-514.

90. DÖLGER, *Reg.*, n.º 156.

91. BEDA, HE 2, 4.

discusiones cuando el rey longobardo Agilulfo apoyó a sus partidarios y el monje Columbano, del monasterio de Bobbio, intervino en la disputa a ruegos del monarca. En un largo escrito exhortó al papa, con irlandesa riqueza de palabras y con las fórmulas más osadas, a mostrar aquella vigilancia que, a pesar de su nombre, había faltado al papa Vigilio [92].

El papa Honorio I (625-638) [93], discípulo de Gregorio Magno, trató de desempeñar su cargo en el espíritu de su modelo; compartió con su modelo la solicitud por una correcta administración del patrimonio romano y el celo por ganar a los longobardos para el catolicismo. Tuvo un éxito parcial en sus esfuerzos por eliminar el cisma de la Italia septentrional, puesto que pudo proveer la metrópoli de Grado con un obispo fiel a Roma [94]. Honorio mostró también gran interés en el progreso de la misión de los anglosajones y otorgó el palio a los metropolitas de Canterbury y de York [95]. Sin embargo, fue fatal su intervención en la disputa de los monoteletas, con lo cual creó los presupuestos para que en el concilio Vaticano I surgiera la tan discutida «cuestión de Honorio» [96]. Como el patriarca Sergio I de Constantinopla informara al papa sobre las escisiones en esta cuestión dentro de la Iglesia oriental (634) y en interés de la liquidación de la disputa le hiciera la propuesta de no seguir hablando ya de una o dos energías u operaciones, sino sólo de una voluntad de Cristo, Honorio, sin examinar el alcance teológico de la propuesta y sin reflexionar sobre la postura contraria del patriarca Sofronio de Jerusalén, accedió en gran parte a la propuesta. En su respuesta alabó el que se evitase hablar de una energía y confesó «una voluntad del Señor Jesucristo», aunque subrayando que en esta cuestión quería seguir la sencilla doctrina de la Biblia y rechazaba todo lo que las nuevas fórmulas podían tener de escandaloso, sobre

92. COLUMBANO, *Ep.* 5, cf. G.S.M. WALKER, *S. Columbani Opera*, Dublín 1957, p. XXXVIIIs.

93. Sus cartas en PL 80, 467-494 601-607; PL Suppl 4, 1658s.

94. HONORIO I, *Ep.* 2, que si bien SILVA-TAROUCA: Gr 12 (1931) se inclina a tener por espuria, sin embargo viene confirmada en cuanto al contenido por una inscripción de la basílica de San Pedro, véase Duchesne LP 325s.

95. HONORIO I, *Ep.* 6 y 7 = BEDA, HE 2, 17 y 18.

96 Véase P. STOCKMEIER, *Die Causa Honorii*, y K.J. v. HEFELE, TQ 148 (1968) 405-428, id., *Der Fall des Honorius und das erste Vatikanische Konzil* = G. SCHWAIGER (ed.), *Hundert Jahre nach dem ersten Vaticanum*, Ratisbona 1970, p. 109-130 (bibl.).

todo para los «sencillos» en la Iglesia [97]. El contexto histórico de estas declaraciones —aprobación de una propuesta del patriarca de Constantinopla, que no había solicitado una decisión de fe obligatoria para todos; insuficiente examen del problema teológico— hace aparecer como altamente dudoso el que Honorio quisiese pronunciar aquí una decisión *ex cathedra* en el sentido actual de esta expresión. La cuestión de Honorio adquiere verdadera importancia más bien por el hecho de que el VI concilio de 680-681 creyera poder y deber condenar al papa romano como hereje por razón de sus declaraciones, y que el papa León II (682-683) confirmara las decisiones del concilio y con ello su juicio sobre Honorio, aunque trató de atenuarlo haciendo notar que el papa, con su comportamiento negligente en esta cuestión, se había convertido en fautor de la herejía [98].

Cuán difícil era deshacerse de la espesa red de la política religiosa imperial, lo experimentaría, tras inútiles tentativas de Teodoro I (642-649), sobre todo el papa Martín I (649-653/655) [99], que, por haber sido apocrisiario disponía de buenos conocimientos de la cuestión teológica controvertida y de las personalidades participantes en la discusión. Sin aguardar la confirmación imperial de su elección, se hizo consagrar y convocó para octubre de 649 un sínodo en Letrán, en el que hizo condenar al monotelismo, junto con sus principales representantes y con sus escritos, y notificó el juicio de la Iglesia universal [100]. El emperador Constante II (641-668), al que el papa había enviado las actas sinodales, rogándole dar su asentimiento al anatema [101], quiso imponer su voluntad en Italia por la fuerza y tras una tentativa fallida hizo arrestar al papa por su exarca en junio de 653 y conducirlo a Constantinopla. Aquí fue condenado a muerte, no por su repudio del monotelismo, sino por una presunta alta traición, pena que

97. Escritos de Sergio I: Mansi 11, 530ss; respuesta de Honorio, ibid. 538-549, cf P GALTIER, *La première lettre du Pape Honorius*, Gr 29 (1948) 42-61; fragmentos de una segunda carta de Honorio a Sergio: Mansi 11, 579ss.

98. Las actas correspondientes del concilio de 680-81 en Mansi 11, 550ss; la postura del papa León II, ibid. 11, 730ss y PL 96, 408-419. Cf. K. HIRSCH, *Papst Honorius und das VI. Allgemeine Konzil: Festschrift der 57. Versammlung deutscher Philologen zu Salzburg 1929*, Baden de Viena 1929, p. 158-179. Sobre el conjunto de la cuestión, DTHC 7, 93-132; CASPAR II 530-542; SEPPELT II² 47-58.

99. Las cartas de MARTÍN I en PL 87, 119-204; Mansi 10, 785-1188.

100. Sobre las actas del sínodo, cf. E. CASPAR, ZKG 51 (1932) 75-135.

101. MARTÍN I, *Ep.* 3.

luego fue conmutada con el destierro a Kherson en Crimea, donde murió tras pocos meses de agotamiento de cuerpo y alma (sept. 655) [102]. Lo que más oprimía a Martín era el silencio del clero romano, que ya en agosto de 654, con excesiva sumisión al deseo del emperador, había elegido un sucesor, el papa Eugenio (654-657) [103].

Sólo bajo el papa Agatón (678-681) fue posible la reconciliación entre Roma y Bizancio. En efecto, a ruegos del emperador Constantino IV Pogonato (668-685) y, tras una preparación por el sínodo Lateranense de 680, Agatón despachó a Constantinopla una delegación para asistir a una «conferencia» que vino a ser el VI concilio ecuménico. En la cuarta sesión fue aprobado el escrito dogmático del papa, y en el decreto final sobre la fe se pronunció la reprobación definitiva del monotelismo [104]. Sin embargo, bajo el último papa de este siglo, Sergio (687-701), surgieron ya nuevas tensiones cuando el emperador Justiniano II (685-695; 705-711) convocó un sínodo en Constantinopla (Trullano II o Quinisexto 692), en el que, sin participación de Occidente y utilizándose casi exclusivamente fuentes canónicas orientales, se decretaron 102 cánones [105], de carácter sobre todo disciplinario, que contenían severas reprobaciones de usos latinos, como el ayuno del sábado o el celibato sacerdotal. Como el papa Sergio rehusase con toda decisión dar su asentimiento a estos decretos sinodales, se intentó doblegarlo raptándolo por la violencia y trasladándolo a Constantinopla. Pero el plan fracasó por la oposición de las milicias de Roma, Ravena y la Pentápolis [106]. La acción fallida reveló ya muy bien los límites puestos al poder imperial en suelo italiano e inició definitivamente el proceso de desvinculación política y eclesiástica de Occidente con respecto a Oriente.

102. Un relato de un testigo ocular sobre la marcha del proceso: PL 129, 591-604; descripción por Martín de su arresto y de su viaje a Constantinopla: *Ep.* 14s.

103. MARTÍN I, *Ep.* 16 y 17.

104. Las actas del sínodo en Mansi 11, 19-920; la definición de fe también en Dz 553 (†289).

105. Mansi 11, 921-1006, cf. Hefele-Leclercq 3, 560-581.

106. Duchesne LP 372s.

XL. La organización de la Iglesia y el clero

FUENTES: *Gregor. M., Registrum Epistolarum:* MGEp, tom. 1 y 2 (Berlín ²1957). *Epistolae Arelatenses genuinae:* MGEp III, 1-83 (Berlín ²1957). H.T. BRUNS, *Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII,* 2 tomos (Berlín 1839). *Concilio Galliae:* CChr Series Latina, t. 148 y 148a, ed. C. MUNIER - C. DE CLERCQ (Turnhout 1963). *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* ed. J. VIVES (Barcelona-Madrid 1963). *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum:* MGSS rer. Mer. I, 1 (Hannover 1951).

BIBLIOGRAFÍA: E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* II (Tubinga 1933); G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. u. 6. Jh.* = «Theophaneia» 16 (Bonn 1964); H.G.J. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* = AnGr 51 (Roma 1950); J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda* = «Publicaciones del Inst. Esp. de Est. Ecles.» A 2 (Roma 1955); W. SESTON, *Note sur les origines religieuses des paroisses rurales:* RHPhR 35 (1935) 241-254; E. GRIFFE, *Les paroisses rurales de la Gaule:* MD 36 (1953) 33-62; id., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* vol. 3: *La cité chrétienne* (París 1965); M.J. DELAGE, introducción a *Césaire d'Arles, Sermons au peuple,* tomo 1 (SChr 175) (París 1971) 11-216; J.M. LACARRA, *La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma: Settimane di studi del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo VII* (Espoleto 1960) 353-384: J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church: some questions of transmission:* ibid. 519-548; G. LE BRAS, *Sociologie de l'église dans le Haut Moyen-Age:* ibid. 595-611; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'occident barbare, VI^e-VIII^e siècles* (París ³1973); R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle, Recherches et Synthèses, Histoire* II (Gembloux 1970); H.F. MULLER, *L'époque mérovingienne. Essai de synthèse de philologie et d'histoire* (Nueva York 1945); O. GIORDANO, *L'invasione longobarda e Gregorio Magno* (Bari 1970); J.B. SÄGMÜLLER, *Die Entwicklung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende der Karolingerzeit* (Tubinga 1898); P. CONTE, *Chiesa e Primato nelle lettere dei Papi del secolo VII* (Milán 1971).

Vicariatos pontificios

Hispania

El papa Simplicio (468-483) fue el primero que confirió especiales poderes a un obispo hispano, a Zenón de Sevilla. Zenón, por razón de sus méritos especiales, cuidaría en Hispania, haciendo las veces de la sede romana y con la autoridad de ésta, de que

no fuesen infringidas las disposiciones fijadas por los santos padres[1]. En el mismo sentido escribió el papa Félix (483-492), sucesor de Simplicio, al mismo Zenón de Sevilla. Treinta años más tarde, el papa Hormisdas (514-523) renovó los poderes del obispo de Sevilla, ahora Salustio. Cierto que este escrito[2] contiene, a lo que se ve, una restricción; los poderes vicarios se extienden sólo a las provincias Bética y Lusitania, o sea, al sur y al sudoeste de España, ya no al centro de Hispania, al norte ni al noroeste. Tampoco en cuanto a su contenido eran tan extensos los poderes que recibió Salustio del papa Hormisdas: había que dejar intactos los privilegios de los metropolitanos. El vicario pontificio debía cuidar principalmente del mantenimiento de la tradición eclesiástica y, cuando se diera el caso, de la convocación de sínodos. Parece también que estos privilegios concedidos al obispo de Sevilla, Salustio, no lo fueron motu proprio por parte del papa, sino que fueron motivados por un escrito de los obispos de la provincia Bética, que se mostraban preocupados por el hecho de que el papa Hormisdas hubiese conferido poderes especiales al obispo Juan de Elche. El obispo Juan de Elche había ido a Roma el año 517 y había por un lado informado al papa sobre las condiciones en Hispania y por otro había recibido de él el encargo de llevar a este país, para ser firmado, un *libellus* sobre la cuestión de Acacio y de impartir reglas de comportamiento tocante a la comunión eclesiástica con gentes que llegaban de Oriente[3].

Cierto que al obispo de Elche, ciudad situada sólo a unos 100 km. al norte de Cartagena, y a cuya provincia eclesiástica pertenecía, no le fueron transferidos poderes similares a los del obispo de Sevilla. Debía únicamente insistir en la observancia de los cánones eclesiásticos y de los decretos pontificios, sobre todo los del mismo Hormisdas; además de esto, debía comunicar al papa las causas eclesiásticas importantes[4]. Si el obispo de Elche, apoyado en este escrito pontificio, procedió con especial autoridad, es cosa que ignoramos. Además, no se conoce tampoco nada sobre medidas disciplinarias de los vicarios pontificios de Sevilla[5]. Los únicos testimonios son los mismos escritos de los

1. PL 58, 35. 2. PL 63, 426.
3. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* II, 144.
4. PL 84, 819s. 5. FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 236.

papas. Así, será quizá más conveniente no hablar de vicariatos en sentido general, sino sencillamente considerar a los obispos señalados por el respectivo papa como encargados especiales, autorizados sólo por el tiempo de su pontificado, para funciones muy concretas, cuyo celo se vería estimulado por la colación del «vicariato». Desde la conversión de los visigodos al catolicismo bajo el rey Recaredo, el año 586, carecía de razón de ser un vicariato en Hispania. La Iglesia se sentía segura bajo la protección del rey y descartaba la tutela del papa, tan lejano[6]. Así parece haberlo comprendido ya san Gregorio Magno; en todo caso envió a su amigo, Leandro, obispo de Sevilla, el palio como distinción estrictamente personal, aunque en ello se remitía también a la tradición[7] y en este mismo sentido informaba también al rey Recaredo[8]. Ahora bien, esto no era precisamente una colación de vicariato.

Arles

Más que de los vicariatos pontificios hispanos sabemos del vicariato de Arles, que se remonta ya al papa Zósimo[9] (417/418), confirmado por León Magno. El sucesor de León, el papa Hilaro (461-468), esperaba del arzobispo de Arles los oportunos informes sobre todos los acontecimientos y problemas eclesiásticos de importancia, y lo censuraba si tales informaciones le llegaban por otro lado[10]. El obispo de Arles debía celebrar sínodos y otorgar las cartas de recomendación para eclesiásticos galos que iban de viaje. Sin embargo, con ello no alcanzó todavía Arles la primacía en el sur de las Galias; aún persistía la vieja rivalidad entre Arles y Vienne, que tenía en Avito un obispo que desco-

6. BRAULIO DE ZARAGOZA, *Ep.* 21; cf. LACARRA, «Settimane» VII, 362ss. Una base teorética de tal actitud puede hallarse en la explicación isidoriana del cargo arzobispal (*Etim.* VIII, XII, 6.7): el arzobispo es superior de los demás obispos y metropolitanos, que sin él nada pueden emprender, porque aunque él no ocupa una *sede apostolica* como el patriarca, sin embargo posee la *vices apostolica*, es decir, que se halla en lugar de un apóstol. Ahora bien, si todo arzobispo en virtud del cargo ostenta representación apostólica, entonces una concesión de especial representación del patriarca de Roma (ibid., n.° 5) no significa una elevación de rango que merezca ser ambicionada.
7. *Reg. Ep.* IX, 227.
8. Ibid. IX, 228.
9. Cf. MGEp tom. III, *Ep. Arelatenses*, n.° 1-7.
10. Ibid., n.°15 y 19.

llaba notablemente entre el conjunto del episcopado galo. Más aún, a fines del siglo V hubo un interludio en favor de Vienne. El papa Anastasio, cuyo escrito, sin embargo, se ha perdido, otorgó a Avito de Vienne el derecho de consagración episcopal en algunas Iglesias que hasta entonces habían pertenecido al territorio de la metrópoli de Arles. El papa Símaco confirmó el año 500 al obispo de Arles en sus derechos, porque Anastasio había procedido en contra de la tradición [11]. El año siguiente tranquilizó Símaco al metropolitano de Vienne: No sufriría ningún menoscabo si podía exhibir documentos de los cuales resultase la legitimidad de la decisión de Anastasio [12]. Sólo el año 513 confirmó el papa Símaco definitivamente la primacía de Arles [13], y ello, aun cuando Avito de Vienne, cosa de 10 años antes, había convertido al cristianismo católico a Segismundo, hijo del rey borgoñón, y éste había sido el primer peregrino regio de un reino germánico que había acudido a Roma. Símaco no sólo reanudó la antigua tradición; Cesáreo, arzobispo de Arles, en su visita a Roma se había ganado sus especiales simpatías por haber solicitado nuevos decretos pontificios sobre cuestiones que en realidad hacía ya tiempo que estaban reglamentadas canónicamente [14]. Así, fue el primer obispo al que confirió el papa el derecho a llevar el palio [15]. El año siguiente fue designado Cesáreo explícitamente vicario de todas las provincias galas y españolas [16], lo cual, sin duda, sólo significa que sería competente sobre todas las provincias que estaban bajo la soberanía de Teodorico de Ravena, el cual por aquel tiempo dominaba la Provenza y ejercía la tutela sobre el reino visigodo hispano. Pero la parte con mucho más extensa de las Galias se hallaba ya entonces en manos de los francos, o bien de los borgoñones, que no tardaron en perder importancia. Cesáreo debía ejercer como vicario pontificio la función de supermetropolitano; sólo a él correspondía extender las letras de presentación de todos los eclesiásticos que viajaban de las Galias, como ya lo había dispuesto el papa Zósimo y lo había renovado

11. Ibid., n.º 23.
12. PL 62, 51.
13. MGEp III, I, n.º 25.
14. Ibid., n.º 26 y 27.
15. Ibid.
16. Ibid., n.º 28 y 29.

el papa Hilario. Así Arles poseía en el sur de las Galias una clara primacía, aunque ésta habría recaído sin duda sobre dicha sede episcopal aun sin vicariato pontificio. Cierto que se habla de especial solicitud en cuestiones de fe [17], pero aunque Cesáreo intervino en toda la disputa semipelagiana, no lo hizo en modo alguno como un príncipe de la Iglesia consciente de una autorización especial. Más bien solicitó instrucciones de Roma y las recibió del papa Félix IV; hizo además que las decisiones de su sínodo fuesen confirmadas por el papa Bonifacio II [18]. En la disputa sobre la penitencia eclesiástica del obispo de Riez, Contumelioso, fue Cesáreo encargado expresamente por el papa Juan II de la vigilancia durante la sede vacante [19], lo cual habría sido obvio si se hubiese tratado de un vicario pontificio. Además, poco después el papa Agapito censura a Cesáreo en esta misma causa, por cierto sin necesidad, echándole en cara un juicio demasiado severo, que Cesáreo no había pronunciado en absoluto [20]. Había más bien —con la devoción de siempre— defendido el juicio del papa Juan II frente a todos los obispos galos, apoyándolo con extractos de sínodos [21]. Con el ejemplo de Cesáreo, y en base a su postura con respecto a los diferentes papas, se puede deducir que los poderes vicariales no estaban determinados con toda precisión, y que por tanto el vicariato no era un elemento estructural de la Iglesia; el vicario sólo debía actuar *ad nutum pontificis*. Esto se verificaba incluso cuando, por ejemplo, en la carta del papa Pelagio I (556-561), se dice que la Iglesia de Arles tiene la primacía sobre las Galias y ocupa el lugar de la sede apostólica [22]. Pelagio mismo no había considerado por principio al obispo Sapaudo de Arles como vicario, sino que esperó para conceder tal distinción que él mismo la solicitara y a condición de que actuara claramente en favor de la Iglesia romana [23]. Sólo en el escrito siguiente recibió Sapaudo esta dignidad [24]. Por lo demás, Pelagio tenía interés en ganarse especialmente a este obispo, aunque éste por su parte parece haberse mostrado un tanto remiso [25]; con este gesto intentaba Pelagio disipar todas

17. Ibid., n.º 28.
18. Cf. infra, p. 976s.
19. MGEp III, I, n.º 33.
20. Ibid., n.º 36 y 37.
21. Ibid., n.º 34 y 35.
22. Ibid., n.º 51.
23. Ibid., n.º 49.
24. Ibid., n.º 50.
25. Cf. ibid., n.º 53.

las dudas existentes en las Galias sobre la ortodoxia personal del papa, que todavía antes de su elección había reconocido el concilio de 553, que en un principio había impugnado [26]. En realidad, parece ser que Sapaudo no consiguió nada [27], incluso tuvo que resignarse a verse citado por el rey de los francos Childeberto ante el tribunal de un obispo subordinado [28], lo cual significaba un claro menosprecio de la dignidad de primado y de vicario y al mismo tiempo daba a conocer que no tenía perspectiva alguna de porvenir en el reino de los francos un vicariato pontificio de Arles. Y todo ello tanto más cuanto que, a lo que parece, esta diócesis no desempeñó nunca papel alguno tocante al apostolado y a la vida interior de la Iglesia [29]. Todo parece indicar que más tarde Gregorio Magno pasó por alto estas prerrogativas.

Debe destacarse especialmente el hecho de que con el papa Vigilio (537-555), predecesor de Pelagio, se hace notar un nuevo elemento en la colación del vicariato [30]. El papa se procuró de antemano el asentimiento del emperador Justiniano antes de atender en 545 la petición de Auxanio de Arles, presentada ya en 543, y de confiarle la jurisdicción sinodal especial, a excepción de las *causae maiores* [31]. El año siguiente Vigilio vinculó incluso la colación de la dignidad vicarial a Aureliano de Arles, al encargo de procurar una buena inteligencia entre las majestades imperiales, Justiniano y Teodora, y el rey franco Childeberto. El vicario pontificio debía por tanto contribuir al aislamiento político y militar del rey ostrogodo Totila, que operaba en Italia [32]. En realidad, se ignora si Aureliano hizo algo en este asunto y si tuvo algún éxito.

En los años siguientes no parecen haber sido especialmente estrechas las relaciones entre Roma y Arles; por lo menos, san Gregorio Magno hubo de advertir al metropolitano de Arles, por medio de otro obispo galo, que los ingresos que su predecesor había percibido de las posesiones de la Iglesia romana debían

26. Cf. infra, p. 980s.
27. Cf. CASPAR, loc. cit. II, 301; LANGGÄRTNER, loc. cit. 164.
28. Cf. MGEp III, I, n.º 52.
29. BECK, loc. cit. 34.
30 LANGGARTNER, loc. cit. 131s ve por cierto aquí un uso obvio que sólo, por pura casualidad no está atestiguado en otra parte.
31. MGEp III, I, n.º 39 y 40.
32. Cf. infra, p. 980s.

ahora ser entregados a Roma [33]. Sin embargo, no habrá que concluir de aquí un empeoramiento de las relaciones entre Gregorio y Virgilio de Arles, nombrado vicario el año anterior; en efecto, la razón por la que Gregorio se dirigió a Protasio de Aix fue sencillamente el hecho de que éste había sido administrador de los bienes de la Iglesia de Arles bajo el predecesor de Virgilio.

La descripción más clara y completa del vicariato pontificio de Arles se halla en tres cartas de san Gregorio Magno a Virgilio, a los obispos del reino de Childeberto y a Childeberto mismo [34]. Virgilio ejercería en todo el reino de Childeberto la representación del papa; sin su permiso no podía ningún obispo emprender viajes de alguna consideración; las cuestiones de fe las zanjaría Virgilio junto con un colegio de doce obispos. Sólo cuando una cuestión no pudiese ser resuelta debería ser presentada al papa [35], mientras que hasta entonces todas las *causae maiores* habían estado reservadas al pontífice romano. Se exhortaba a los obispos a cumplimentar diligentemente las invitaciones a sínodos que pudiera cursar Virgilio. Childeberto, que había apoyado la solicitud de Virgilio de que le fuese otorgada la dignidad vicarial, fue invitado a prestar a éste toda la ayuda necesaria para la supresión de los abusos que se habían infiltrado en la Iglesia de las Galias, concretamente la simonía y las ordenaciones prematuras. Se habría esperado éxito de este intento tan amplio de Gregorio, promovido con tanto empeño. Sin embargo, su vicario de Arles no ejerció influjo alguno digno de consideración no obstante las grandes facultades que le habían sido otorgadas. Arles estaba demasiado al margen del reino de los francos y había sido incorporada demasiado tarde a éste. A lo largo del siglo VI había alcanzado mayor importancia en el reino de los francos el obispo de Lyón; en el sínodo de Mâcon de 585 fue incluso designado como patriarca [36]. De todas formas, en el sínodo de Mâcon sólo se habían reunido los obispos del reino del rey Gontrán, por tanto de Borgoña-Orleáns, aunque, al fin y al cabo, se trataba de seis distritos metropolitanos. En los grandes sínodos del siglo VII, en París 614, en Clichy 627, en

33. *Reg. Ep.* VI, 53.
34. Ibid. V, 58-60.
35. Ibid. V, 58.
36. Conc. Galliae, CChr 148 A, p. 238, 3; cf. CASPAR, loc. cit. II, 495.

Chalon 650, presidían sin disputa los obispos de Lyón. El vicariato de Arles se encaminaba a su fin en el momento en que recibió sus más grandes poderes. Bonifacio IV concedió en 613 el palio al obispo de Arles, Florián, todavía únicamente como distinción personal, después de que Gregorio se había mostrado ya dispuesto a otorgarlo también a Sinagrio, obispo de Autún, y no sólo porque la reina Brunequilda se interesó en su favor, sino también porque parece haberse granjeado méritos en la misión de Inglaterra [37].

Ya el mismo Gregorio Magno se hizo sin duda cargo de que a través del vicario de Arles no podía ejercer suficiente influjo en el reino de los francos. Por esta razón intentó — por medio del abad Ciriaco [38], enviado a las Galias, y del presbítero Cándido, al que había nombrado administrador de las posesiones romanas en estos territorios [39] — influir en la Iglesia del reino de los francos y reparar sus abusos mediante un sínodo que sería presidido por Sinagrio [40]. Pero los nuevos hombres también le decepcionaron; no se llevó a cabo ni el sínodo ni la reforma de la Iglesia franca...

Tesalónica

Después de que en el concilio de Calcedonia del año 451 (can. 28) fueron sometidas a la jurisdicción eclesiástica de la nueva Roma las diócesis políticas de Asia, Ponto y Tracia, la Iliria occidental quedaba bajo la jurisdicción del único patriarca que podía reivindicarlo, a saber, el obispo de Roma. Cierto que también algunas zonas de esta región formaban parte de la mitad oriental del imperio, pero con el deslinde de una diócesis constantinopolintana podía parecer, visto desde Roma, menos urgente tener un hombre de confianza en la Iliria a fines del siglo IV, cuando precisamente el emperador de Occidente había separado estas provincias, dejándolas al imperio de Oriente, ya que en aquellas circunstancias era más de temer una orientación eclesiástica de estas diócesis hacia Oriente. Así pues, el vicariato pontificio de Tesalónica cayó en olvido en Roma misma hacia el año 500 y sólo volvió a recordárselo debido a la apelación del obispo Esteban de Larisa, que había sido depuesto en Constantinopla, por lo cual se volvía a Roma en busca de ayuda. En el sínodo romano de 531 [41] los representantes del metropolitano de Larisa, dos de sus sufragáneos, exhibieron 27 documentos, todos los cuales se referían a la función vicarial del obispo de Tesalónica. El papa Agapito hizo comprobar su autenticidad consultando el registro romano. Llama la atención que el papa Agapito no requiriera ahora al metropolitano de Tesalónica a intervenir en este asunto ni lo censurara por no haberse reservado el caso de Esteban de Larisa para zanjarlo en nombre de la Sede romana. Tampoco era ésta la intención de los solicitantes ilíricos. La referencia a la función vicarial conferida por segunda vez a Tesalónica servía para subrayar la competencia del obispo de Roma (y no del de Constantinopla) en cuanto a la Iliria. En esto se tenía perfectamente presente que por un lado los obispos ilíricos propendían a apelar a Constantinopla, es decir, sin duda alguna, al emperador y no tanto al patriarca, y por otro lado en los círculos constantinopolitanos se veía con disgusto la apelación a la sede romana.

Ahora bien, este sínodo romano de 531 no aportó, como se habría podido esperar, una renovación del vicariato pontificio de Tesalónica. Al contrario, entró pronto en acción aquí el emperador Justiniano; el año 535 elevó su ciudad natal, con el nombre de Justiniana Prima, a la categoría de metrópoli eclesiástica, asignándole como ámbito de su jurisdicción provincias que hasta entonces habían dependido de Tesalónica. Ni se solicitó el asentimiento del papa, ni se mencionó en absoluto el vicariato pontificio de Tesalónica [42]. La ley n.º 131 del año 545 dio el tenor definitivo a la *Novela* de 535. En ésta se alude al menos a un acuerdo con el papa Vigilio, lo cual, por cierto, no tiene gran importancia, ya que seguramente el papa no había tenido más solución que conformarse. A la ciudad de Justiniana Prima se le confiere ahora la representación vicaria de Roma tocante a las provincias que le vienen asignadas de forma definitiva. No se trata, por tanto, de un encargo pontificio dado al obispo

37 *Reg Ep* IX, 231 y 222
38 Ibid IX, 213 218 219
39 Ibid VI, 53 y IX, 221
40 Ibid IX, 218 y 222

41. Mansi VIII, 739ss, cf Caspar, loc. cit II, 207s
42. Caspar, loc cit II, 209.

de Justiniana Prima, sino de una elevación del rango de esta ciudad por orden del emperador, para lo cual se utilizó una figura jurídica corriente en Roma, precisamente la del vicariato. Esto se produjo a la vez en perjuicio de Tesalónica, cuya esfera de influencia quedaba disminuida. Pero ni el obispo de Justiniana Prima ni el de Tesalónica parecen haber ejercido en el siglo VI funciones vicarias por encargo de Roma [43]. Gregorio Magno alude por primera vez en una de sus cartas al puesto de vicario del obispo de Justiniana Prima. Censura al obispo Juan [44] porque en la controversia del obispo Adriano de Tebas *occasione vicium nostrarum* había osado obrar contra derecho [45]. Cierto que la competencia judicial le había sido transferida a Juan por el emperador de Constantinopla, pero él había entregado un diácono al brazo secular y lo había hecho torturar. Gregorio Magno examinó las actas del proceso que llegaron a su poder, y dictó sentencia por sí mismo, sin hacer por tanto intervenir, por ejemplo, al obispo de Tesalónica. Parece que hubo de conformarse con la transmisión de la dignidad a Justiniana Prima, pues la confirió de nuevo al sucesor del censurado obispo, Juan, que también llevaba este nombre: *Pallium... ex more transmisimus et vices vos apostolicae sedis agere iterata innovatione decernimus...* [46] Pero aquí no se descubren grandes poderes. Se exhorta a Juan a ser un buen pastor y a guardarse él mismo sobre todo de ordenaciones simoníacas [47]. A lo que parece, Gregorio no tenía la intención de intervenir en los Balcanes por medio del obispo de Justiniana Prima. En otra ocasión [48], se dirige a los metropolitanos de la Iliria sin distinción de los grados o de la dignidad. Respondía más a su política intervenir en los Balcanes por medio de sus administradores, asignándoles también en cuestiones jurisdiccionales encargos de vigilancia y de representación. Así el subdiácono Antonino recibió

43. Sobre la circunscripción eclesiástica y la situación de Justiniana Prima (entre Nisch y Skopje), cf. *Atlas zur Kirchengeschichte*, dirigido por H. JEDIN, K.S. LATOURETTE y J. MARTIN, Friburgo 1970, n.º 20.

44. *Reg. Ep.* II, 6.

45. Cf. CASPAR, loc. cit. II, 440s.

46. *Reg. Ep.* V, 16. De todos modos hay que contar también con que el registro ofrezca aquí un orden equivocado y que por tanto V, 16 deba situarse antes de II, 6 y que en ambos casos se trate del mismo obispo Juan.

47. Ibid. V, 16.

48. Ibid. IX, 156.

el encargo de cuidar de una elección episcopal canónica en Salona, es decir, de impedir una elección simoníaca [49] y de rehabilitar plenamente al archidiácono Honorato de esta ciudad [50].

Gregorio Magno propendía en general a confiar también funciones de disciplina eclesiástica a los encargados de los bienes de la Iglesia romana, a los que él mismo había nombrado para asegurar así a la Iglesia los ingresos necesarios, ya que el episcopado local, al que antes había incumbido la administración de los bienes, era bastante negligente en la entrega de las rentas. Ya la primera de las cartas de Gregorio que han llegado hasta nosotros habla del subdiácono Pedro, que estaba encargado de administrar los bienes de la Iglesia romana en Sicilia y además había recibido poderes vicarios de acuerdo con modelos anteriores. Si con esto se hace alusión a los vicariatos de Arles y de Tesalónica, aparece aquí claro una vez más que, así como los administradores de los bienes pontificios eran elegidos totalmente *ad nutum pontificis*, también los vicariatos deben concebirse únicamente en esta forma y no representan elementos estructurales de la Iglesia; en la historia de la Iglesia tuvieron por lo menos tan poco porvenir como las numerosas representaciones vicarias que otorgó Gregorio [51]. En África del norte, en Britania y en Irlanda, no hubo nunca vicariatos pontificios. En África había por un lado el puesto de primado de Cartago, y por otro era demasiado fuerte la tendencia de la Iglesia a la autonomía, de modo que se daba siempre ya una situación análoga a la de España en el siglo VII. Irlanda estaba sin duda demasiado al margen de Europa, e Inglaterra debió en un principio ser atendida también desde las Galias.

49. Ibid. III, 22.

50. Ibid. III, 32.

51. Por ejemplo, al obispo de Siracusa (*Reg. Ep.* II, 8) y al diácono Cipriano en Sicilia (ibid. VII, 38, etc.). Durante todo el siglo VII sólo aparece dos veces el título de un vicario pontificio en el sentido que se le da aquí, y las dos veces en relación con Tesalónica. El papa Martín (649-653) vio en el hereje Pablo de Tesalónica una malicia especial en cuanto que no obró «como un vicario subordinado a la Sede apostólica» (PL 87, 191 D). Treinta años más tarde Juna de Tesalónica subscribió las actas del VI concilio ecuménico (681) con el título de «Vicario de la Sede apostólica romana». Ahora bien, no tenemos la menor noticia de la colación de tal título (P. CONTE, p. 206-210). A ojos vistas se había conservado un recuerdo en Tesalónica y en Roma, a pesar del interludio de Justiniana Prima.

Organización parroquial

La futura organización parroquial comenzó a dibujarse, tanto en el campo como en la ciudad, ya en el siglo IV, y en las grandes ciudades como Roma, Cartago, Alejandría todavía incluso antes; pero lo que hoy se entiende como parroquia, con una cierta personalidad propia incluso en el conjunto de la diócesis, no se descubre hasta el período del que nos ocupamos aquí [52]. Iglesias en el campo están atestiguadas ya en el primer concilio de Toledo, que el año 398 exige (can. 5) que todo clérigo asista al *sacrificium* si hay iglesia en su lugar de residencia. Además se mencionan explícitamente, aparte de las ciudades, también los *castella, vici* (aldeas) y *villae* (quintas), como lugares en los que hay iglesias, donde por tanto deben los clérigos cumplir este deber. Por cierto, esta prescripción aparece en el n.° 63 de las capítulos reunidos de Martín, obispo de Braga, hacia el año 585, en el sentido de que los clérigos deben acudir por la mañana y por la tarde a la iglesia para el sacrificio de la salmodia *(psallendi sacrificium)*, mientras que, por otro lado, la participación en la celebración de la misa se exige a todos los clérigos sólo los domingos (ibid. 64).

Ya el concilio de Tarragona insistía el año 516 en la celebración cotidiana de vísperas y maitines en todas las iglesias; en este deber podían alternar por semanas el presbítero y el diácono. Así, parece ser que el primer concilio de Toledo no quiso obligar a todos y cada uno de los clérigos a participar diariamente en la celebración de la eucaristía [53] en su propia iglesia, sino que tan sólo inculcó a los clérigos la asistencia como deber de estado, aunque sin ligarlo a una iglesia particular. El sínodo testimonia que tampoco en el campo era ya raro el caso de iglesias en que se celebraba normalmente el culto divino. Sin embargo, no se ve claro si éstas eran iglesias parroquiales, si por tanto el clero tenía responsabilidad y jurisdicción pastoral sobre una comunidad determinada. Es posible también que la celebración normal representase una oportunidad ofrecida libremente a la población circundante, que respondiera a un deseo de los fundadores [54] o que también se les diera así la ocasión de venerar reliquias. En todo caso, el año 517 se prohibió en Epaone en Borgoña (can. 25) depositar reliquias de santos en iglesias en que no hubiese por lo menos un clérigo que pudiese asegurar el rezo regular de los salmos. Según parece, las parroquias rurales, por lo menos en la Galia meridional, no solían erigirse en un núcleo cualquiera de población, sino en un lugar que ya con anterioridad al cristianismo había sido centro religioso para la población circundante [55]. Aquí se descubre que la organización del sistema parroquial en el campo va al mismo paso que la misión. Así, san Martín de Tours, durante su largo episcopado, consolidó mediante la erección de parroquias la cristianización de la población rural. En realidad, él mismo sólo fundó 6 parroquias, y sus sucesores fundaron 14 más hasta fines del siglo V. Así, la diócesis de Tours, con tener entonces la extensión de un departamento actual, hacia el año 500 sólo comprendía unas 20 parroquias [56]. Por el mismo tiempo el obispado de Auxerre, por ejemplo, tenía el mismo número de parroquias rurales, de ellas 8 en aldeas *(vici)* y 12 en quintas *(villae);* 100 años más tarde se elevaba su número a 37, 13 de ellas en aldeas y 24 en quintas [57]. Hay que tener en cuenta que no se repartía la totalidad del territorio del obispado entre estos centros pastorales, pues éstos sólo atendían a zonas restringidas, mientras que el resto del territorio siguió siendo de la incumbencia inmediata del obispo.

Mientras que el concilio de Agde (can. 44) del año 506 prohibía todavía expresamente a los sacerdotes impartir en la iglesia la bendición o la penitencia a los fieles, a comienzos del siglo VII san Isidoro de Sevilla cifra el quehacer del sacerdote precisamente en la bendición del pueblo. Así pues, en el ínterin debió producirse un cambio decisivo, cuyo mérito recae sobre Cesáreo de Arles, que si bien había presidido ya el concilio de Agde entonces tenía todavía pocos años de experiencia pastoral. Veinte años más tarde, en el sínodo de Carpentras del año 527, sacó las consecuencias canónicas de sus experiencias episcopales y

52. N. MAURICE-DENIS-BOULET, MD 36 (1953) 32.
53. Así FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 207.
54. Cf. GREGORIO MAGNO, *Reg. Ep* IX, 71.
55. SESTON, loc. cit. 241-254.
56. GREGORIO DE TOURS, *Hist* 10, 31, cf E. GRIFFE, MD 36 (1953) 44.
57. GRIFFE, ibid. 55.

logró que se impusiera una administración hasta cierto punto autónoma de los bienes de las iglesias rurales. Hasta entonces [58] había percibido el obispo la mitad de los derechos de estola de iglesia catedral —la otra mitad, el resto del clero— y la tercera parte en las iglesias rurales; sus tierras y demás posesiones eran administradas por el obispo mismo. Ahora, en cambio, por voluntad de Cesáreo, sólo recurriría ya el obispo a las iglesias rurales si éstas eran ricas y su catedral se hallaba en especial necesidad [59].

El segundo sínodo de Vaison del año 529, presidido también por Cesáreo, otorgó expresamente a los párrocos rurales el derecho de predicar, que al mismo tiempo significaba una obligación; si no se hallaba presente ningún presbítero, el diácono debía por lo menos leer en público un sermón tomado de los santos padres (can. 2). La predicación era, en efecto, para Cesáreo, el medio principal de apostolado. Cierto que ya el papa Celestino había censurado a algunos obispos del sur de las Galias por haber confiado la predicación totalmente a sus presbíteros [60], pero en este caso parece haberse tratado de los actos de culto en la iglesia episcopal. Sin embargo, esta amonestación pontificia pudo haber contribuido a que hasta el siglo siguiente no se considerara a los prsbíteros como autorizados para predicar. Así, la decisión de Cesáreo de Arles fue una medida de gran alcance, que dio especial importancia al clero rural y consiguientemente a sus iglesias.

Cesáreo quiso incluso ir todavía más lejos y obligar a los sacerdotes rurales a formar ellos mismos a los futuros sacerdotes, comenzando con la preparación de jóvenes lectores [61], en lo cual se remitía a usanzas italianas, que él mismo había conocido en su viaje de Ravena y a Roma; pero al mismo tiempo pensaba también sin duda en el modelo de la escuela en su propia residencia episcopal y en muchos de sus colegas cultos [62]. Éste fue, pues, el comienzo de la escuela parroquial, en el que incluso se vislumbraba ya algo así como un esbozo de seminarios sacerdotales. Cesáreo mismo no parece haber fundado ninguna

58. Por lo menos según los can. 14 y 15 de Orleáns, 511.
59. Concilia Galliae, CChr 158 A, 48.
60. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, 367s.
61. Sínodo de Vaison 529, can. 1.
62. Cf. RICHÉ, loc. cit. 166ss.

parroquia rural, pues tales iglesias abundaban sin duda en el territorio de Arles [63]. En cambio, parece haber tenido éxito la exhortación a preocuparse por las vocaciones sacerdotales dirigida a los párrocos; en todo caso refiere la *Vita* (II, 20) que Cesáreo, en una de sus visitas pastorales, curó milagrosamente a un joven clérigo de sólo dieciocho años. Luego, a lo largo del siglo VI surgieron en diversos lugares de las Galias escuelas parroquiales, aunque no sólo en forma de internado, como lo había planeado Cesáreo, sino también para alumnos externos [64]. Pero también estas últimas aprovecharon, naturalmente, al clero de los años sucesivos.

La exigencia del sínodo de Mérida del año 666 (can. 18) tiene también una orientación parecida, aunque es de menor alcance. Por razón de las abundantes posesiones de las iglesias, que comprendían también esclavos *(familia ecclesiae)*, se exhorta a los párrocos a educar en su casa a tales esclavos de la Iglesia y a formarlos como clérigos y servidores de segundo orden (hoy se los designaría como monaguillos o sacristanes). No es de creer que fueran considerados como candidatos al sacerdocio. Por lo demás se ignora el alcance práctico de este canon, y de aquí no se puede concluir la existencia de escuelas parroquiales en toda Hispania [65]. Habrá que admitir que a mediados del siglo VI había parroquias rurales en todo el occidente cristiano, aunque la red de la organización parroquial fuera haciéndose cada vez más tupida durante los siglos siguientes. Incluso en las regiones bien documentadas del reino de los francos era entonces el número de las parroquias cinco veces menor que el actual. Por lo demás, la Iglesia arriana de los vándalos en África parece haber conocido ya parroquias rurales hacia el año 500; por lo menos la *Vita* de Fulgencio (cap. 6 y 7) habla de un sacerdote arriano que reside en una quinta. De Italia, apenas si oímos algo, fuera de la referencia de Cesáreo. Las noticias sobre las *pievi* (plebes) italianas no aparecen hasta el siglo VIII.

No es fácil responder a la pregunta de a partir de cuándo se erigen parroquias también en las quintas *(villae)*. Cierto que

63. DELAGE, SChr 175, p. 124
64. Por ejemplo, en la Auvernia, cf. RICHÉ, loc. cit. 324
65. Como lo hace FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 116

ya el primer concilio de Toledo del año 400 presupone la existencia de tales iglesias de *villae* (quintas), y el primer concilio de Orange reglamenta la competencia del obispo diocesano en ellas; sin embargo, precisamente del hecho de que estas iglesias fueran construidas por los terratenientes parece deducirse que no se trataba de iglesias parroquiales, aunque vinieran a convertirse en tales, muchas iglesias de las *villae* en el transcurso del siglo VI; en todo caso existían ya el año 541, en el que un sínodo reunido en Orleáns (can. 26 y 33) prescribía para ellas un equipamiento adecuado, así como la subordinación al obispo [66].

Los primeros constructores de «iglesias propias» parecen haber sido obispos, que de esta manera querían atender a la población de una finca rural perteneciente a la iglesia catedral. Se creían obligados a hacerlo así cuando la finca estaba situada en el territorio de otro obispo. Parece ser que luego algunos grandes terratenientes del estado laical quisieron imitar este modelo episcopal. Por lo menos el canon 9 del primer concilio de Orange del año 441 permite conjeturarlo, cuando exige que la consagración y la entera administración de tal iglesia esté reservada al obispo que tiene jurisdicción sobre este territorio y no compete al obispo constructor, y en modo alguno a un obispo invitado a discreción. Si el canon se refería también a la administración de los bienes, en general no se cumplió la voluntad de este sínodo. Por lo menos el concilio segundo de Braga del año 572 (can. 6) hubo de deplorar que se construyeran iglesias en parte con fines meramente lucrativos, de forma que el constructor cedía a los clérigos la mitad de los donativos, reservándose para sí la otra mitad. Dado que en los cánones que preceden adopta el concilio medidas contra la codicia de algunos obispos, surge la sospecha de que también la censurada erección de iglesias para meros fines lucrativos debe aplicarse a los obispos. El VII concilio de Toledo del año 646 tuvo que defender a los párrocos contra la codicia de los obispos (can. 4). Ahora bien, fue mucho más frecuente la preocupación que los sínodos dedicaron a las iglesias propias al objeto de encarecer que éstas, y sobre todo el clero que prestaba servicios en ellas, estuviesen bajo las órdenes del obispo diocesano o bien de su arcediano. Tales recomendaciones iban dirigidas al clero de las iglesias propias [67] o también a los señores de las mismas [68].

66 Cf BECK, loc cit 75

La organización misma de las parroquias se propagó lentamente del sur al norte. En Britania, por ejemplo, sólo se impone gradualmente en el siglo VIII [69]. En Turingia, Hesse y Baviera parece por el contrario haber existido ya desde los primeros tiempos de san Bonifacio. En todo caso, éste se encontró con párrocos rurales que tuvo que considerar como semipaganos, como heréticos e inmorales (cartas 68 y 91), de lo cual parece deberse colegir que se había iniciado ya una cierta decadencia.

Hay que hacer notar que paralelamente a la multiplicación de las iglesias en el campo se fueron recalcando los privilegios de las iglesias parroquiales. Es verdad que ya el sínodo de Agde del año 506 consideraba que estaba justificada la existencia de oratorios y la celebración del culto divino en el campo *propter fatigationem familiae* (es decir, para ahorrar largos caminos a los siervos); sin embargo, en pascua, navidad, epifanía, ascensión, pentecostés y en la fiesta del natalicio de san Juan Bautista sólo debía celebrarse la eucaristía en las ciudades (en las catedrales) y en las iglesias parroquiales; allá debían acudir los clérigos de los oratorios, a menos que el obispo autorizase una excepción. Cuatro años más tarde, el año 511, aparece en Orleáns (can. 25) esta prescripción, restringida por un lado a las tres fiestas principales (pascua, navidad, pentecostés), mientras que por otro afecta sólo a los seglares, no a los clérigos. Así pues, también en tales fiestas se podía sin duda celebrar la liturgia para los siervos. En el centro de las Galias se procedía, pues, con mayor generosidad que en el sur. En cambio, en el reino de los borgoñones se exhortaba a los seglares adultos a dirigirse en pascua y en navidad a algún obispo de las ciudades para recibir de él la bendición [70]. Cierto que esta prescripción no tiene nada que ver con el principio parroquial. Éste se expresó, con gran claridad, el año 535, en el concilio de Auvernia (can. 15), donde se renovó

67 Orleáns 541, can 26
68 Lérida 546, can 3, Toledo 633, can 33, Chalon 650, can 14
69. WALLACE-HADRILL, «Settimane» VII, 545
70 Epaone 517, can 35

la prescripción de Agde, a fin de que todos los eclesiásticos no «canónicos» de las parroquias se reunieran en torno al obispo; lo mismo debían hacer los seglares adultos. Así pues, en las iglesias parroquiales debía celebrarse la eucaristía también en estos días festivos, pero no en los oratorios privados. Finalmente, el concilio de Orleáns del año 541 (can. 3) dispuso que los próceres no celebrasen la pascua fuera de la ciudad: si alguno lo hacía sin permiso expreso del obispo, le sería denegada la comunión en tal día. Así pues, también en las quintas se da por supuesta la celebración de la eucaristía en estas fiestas tan señaladas.

Después de mediados del siglo VI desaparece este género de instrucciones. Sin duda hubo que conformarse con que también en las iglesias privadas se celebraran todas las grandes fiestas; además había crecido considerablemente el número de las parroquias rurales, es decir, también en las quintas. Así, el concilio de Lyón del año 583 (can. 5) se limitó a inculcar a los obispos mismos que en pascua y en navidad celebraran en sus propias iglesias, a menos que estuviesen impedidos por algún encargo regio. Y casi un siglo más tarde, el año 673, el concilio se Saint-Jean de Losne, en tierra borgoñona, hubo de encarecer de nuevo, en su can. 8, esta prescripción.

En todas estas disposiciones late naturalmente el presupuesto obvio de que el obispo o el párroco o, respectivamente, el sacerdote de un oratorio, celebra una sola vez cada día y de que se cuenta con suficiente clero.

Un proceso totalmente diferente se acusó en la Hispania visigoda. Mientras que algunas iglesias eran ricas en tierras y en trabajadores del campo, otras no poseían nada, por lo cual no se podía garantizar la subsistencia de un sacerdote en cada una de ellas, y así había que confiar varias iglesias a un mismo párroco. Éste se veía entonces obligado a ofrecer el sacrificio todos los domingos en todas sus iglesias y a multiplicar por tanto la celebración de la eucaristía [71].

En la historia de la parroquia hay que notar el desplaza-

71. Concilio de Mérida 666, can. 19. Esta obligación de celebrar varia veces en un mismo día parece haber conducido al abuso de que incluso algunos sacerdotes sólo comulgaran en la última de las misas que celebraban aquel día. Este abuso fue censurado duramente por el concilio XII de Toledo 681 (can. 5), que lo castigó con la pena de exclusión de la comunión durante un año.

miento del nombre; en un principio se designaba como *parochia* la comunidad urbana regida por un obispo. A las comunidades rurales les aplica por primera vez esta denominación el papa Zósimo, el año 417 [72]. Luego, tal comunidad dependiente de un obispo recibió el nombre de *dioecesis*, con lo cual se vino a expresar que la parroquia rural era una unidad administrativa de la iglesia local episcopal. Desde Sidonio Apolinario (final del siglo V) se introdujo la práctica de emplear alternativa e indistintamente ambos términos. En el transcurso del siglo VI se impuso con algunas oscilaciones la distinción de estos dos nombres que es corriente en la actualidad; esto se observa tanto en el reino merovingio como en las fuentes procedentes de Hispania y de Italia (cartas de san Gregorio) [73]. A partir del siglo VII se designa ya regularmente como diócesis la comunidad total confiada a un obispo, y como parroquia la comunidad particular dentro de la diócesis. La iglesia episcopal perdió en cierto modo su nombre honorífico y vino a convertirse en la unidad administrativa; la vida religiosa se trasladó para la mayoría de los fieles a sus respectivas parroquias. Esto dio lugar a que las parroquias no se sintieran ya tan unidas entre sí como sucedía en la unidad de la parroquia episcopal. El obispo perdió buena parte de su autoridad religiosa y buscó en otra parte una compensación, apoyándose en los señores feudales [74]. En realidad, la razón de ello no sería tan sólo el robustecimiento de las parroquias, sino más bien el hecho de descuidar los obispos la visita parroquial, que originariamente tenía lugar cada año. El concilio de Tarraco la presentaba el año 516 como una antigua usanza (can. 8), pero que ya no se practica en todas partes, por lo cual decaen las iglesias, sin que nadie se cuide de ello. El sínodo de Braga del año 572 trazó un programa detallado de la visita canónica (can. 1), y el sínodo IV de Toledo encareció de nuevo el año 633 el deber de la visita anual (can. 36), en la cual el obispo, caso de

72. MGEp III, 1, n.º 1; cf. SESTON, loc. cit. 251ss.

73. GREGORIO MAGNO, *Reg. Ep.* IX, 122: al obispo corresponde una sola diócesis, pero una multiplicidad de parroquias; IX, 214: al obispo de Turín le fueron sustraídas algunas parroquias que ahora se hallan en territorio francés. Diversamente *Reg.* IX, 218: los «sacerdotes», o sea, los obispos, en las Galias han de celebrar *per parrochias concilia*. Por lo demás, según el parecer de Gregorio Magno, el bautizo y el entierro son el quehacer principal del *presbyter parrochialis*.

74. SESTON, loc. cit 253.

estar enfermo o impedido, podía hacerse representar por un sacerdote. Habrá, por tanto, que concluir que se practicaban, sí, visitas canónicas, pero no con la debida regularidad.

Igualmente importantes, o todavía más, para la cohesión entre el obispo y las parroquias habrían sido los sínodos diocesanos. El más antiguo cuyas actas se nos han conservado tuvo lugar en Auxerre entre los años 561 y 605. En Hispania cada párroco debía presentar su informe en el sínodo diocesano, mientras que por otro lado el obispo informaba sobre los resultados del sínodo provincial [75]. Ahora bien, en conjunto tampoco estos sínodos parecen haber sido muy frecuentes, por lo cual pudo producirse un distanciamiento entre el obispo y el clero rural.

El clero

Formación

Los concilios galos hablan con frecuencia de la necesaria moral, de la situación pecuniaria y de los derechos de los clérigos (sobre todo del privilegio del foro), pero muy poco de su instrucción y de su formación. Si se prescinde de la iniciativa de Cesáreo para la promoción de vocaciones [76], en los concilios se hace notar ocasionalmente que los seglares que quieran ser sacerdotes u obispos deben estudiar por lo menos durante un año la disciplina eclesiástica [77]. Como razón para ordenar a seglares como obispos y sacerdotes señala Cesáreo, el año 524, en Arles (can. 2), el notable crecimiento del número de las iglesias. De todos modos sorprende que precisamente Cesáreo aduzca este argumento, aunque él mismo no fundó ninguna parroquia, sino que parece haber hallado ya suficientemente número de iglesias [78]. El hecho de que los sínodos de Orleáns del año 533 (can. 16) y de Narbona del año 589 (can. 11) exijan que no sea ordenado diácono quien no sepa leer y escribir, es un indicio

75. Le Bras, «Settimane» VII, 600.
76. Cf. supra, p. 872.
77. Can. 2 de Arles 524, can 6 de Orleáns 538 y can. 9 de Orleáns 549
78. Cf supra, p. 872

del muy bajo nivel de cultura de los clérigos. El sínodo diocesano de Auxerre, que tuvo lugar entre los años 561 y 605, dice (can. 44) que los seglares no deben descuidar las instrucciones y exhortaciones impartidas por el arcipreste, aunque el término debe referirse, en general, a los párrocos; cabe, sin embargo, preguntar cómo tales clérigos se hallaban en condiciones de dar instrucciones o exhortaciones. En el siglo VI la gran mayoría de los párrocos no estarían capacitados para participar en discusiones teológicas, aun cuando quizá tuviesen tras sí la carrera eclesiástica modélica (10 años de lectorado, 5 de subdiaconado, 15 de diaconado, 20 de sacerdocio), como, por ejemplo, el sacerdote Catón de Clermont, que ya por ello consideraba justificada su pretensión de suceder al obispo difunto [79], lo que indica a todas luces que tal carrera era un hecho excepcional. Ahora bien, quien tenía 10 años de lectorado satisfacía seguramente la exigencia de Cesáreo (*Vita* I, 56) de que todo futuro diácono debía haber leído cuatro veces todos los libros de la Biblia.

También en Hispania debió ocuparse la legislación conciliar de la formación del clero. Así el concilio II de Toledo del año 527 (can. 1) exigía que en la casa episcopal, bajo un director, se formasen jóvenes lectores y se iniciasen en los conocimientos eclesiásticos; por el mismo tiempo Cesáreo de Arles quería que esto se llevase a cabo no sólo a nivel episcopal, sino, por supuesto en grado más modesto, también a nivel parroquial. En Narbona, el año 589 (can. 11) los párrocos y diáconos faltos de instrucción fueron obligados a aprender a leer y escribir. El concilio de Toledo del año 633 lamenta (can. 25) la ignorancia de más de un sacerdote; se decía que ésta era la madre de todos los errores, por lo cual los sacerdotes (= obispos), que al fin y al cabo habían de instruir al pueblo, debían estudiar y meditar incesantemente las Sagradas Escrituras y los cánones. El conocimiento de los cánones era también exigido por los obispos en las Galias [80]. El que en las Galias no se registren quejas en los sínodos sobre la ignorancia de los sacerdotes no parece ser todavía una prueba de que el clero era en general más instruido que en Hispania. En efecto, si bien había escuelas episcopales en

79. Gregorio de Tours, *Hist.* 4, 6
80. Carpentras 529 ep. synod , Orleáns 538, can 36.

unas veinte sedes de obispos [81], de ellas se beneficiaba principalmente el clero urbano y en escasa medida el clero rural. Las escuelas episcopales que eran objeto de legislación conciliar no son precisamente la razón de que en Hispania hubiese obispos de gran altura literaria, pues éstos recibían su formación más bien en escuelas monásticas [82]. A fin de que los párrocos particulares no se vieran abandonados a sí mismos en sus parroquias, el concilio de Toledo de 633 (can. 26) exigió que el obispo les entregara un sacramentario *(libellus officialis)*. En las Galias no tenemos noticias de tales libros, excepto del que Sidonio Apolinar, obispo extraordinariamente culto de Clermont, había compilado a finales del siglo v, a lo que parece únicamente para su propio uso [83]. Ahora bien, tampoco en Hispania debía el clero depender de tales libros, sino que debía conocer de memoria todo el salterio, los himnos y cánticos corrientes y el rito bautismal [84].

La moral

Los sínodos se preocuparon más por la moral de los clérigos. El año 583 se estableció en Orleáns (can. 30) que los clérigos, del diácono en adelante, no debían dedicarse a negocios de préstamo con intereses, los cuales evidentemente no estaban prohibidos al cristiano en general, sino sólo a los clérigos, que normalmente debían desentenderse de negocios seculares. Así, ya en el concilio nacional borgoñón de Epaone en 517 (can. 4) y en 585 en Mâcon (can. 13) se les prohibía poseer perros y aves de caza, y en 663 en Saint-Jean de Losne en Borgoña también participar en cacerías. El sínodo que se reunió en Burdeos el año 662 prohibió a los clérigos llevar armas o atuendos llamativos (can. 1). Análogamente, ya en 589 en Narbona (can. 1), que por cierto estaba entonces bajo soberanía hispanovisigoda, se prohibió a los clérigos llevar vestidos de púrpura. Algunos años antes en Mâcon (581, can. 5) se había prescrito a los clérigos

81. Cf. RICHÉ, loc. cit. 328ss.
82. RICHÉ, loc. cit. 335ss.
83. Cf. GREGORIO DE TOURS, *Hist.* 2, 22. Por este tiempo habrá por tanto que situar también la aparición gradual de los *libelli* de la misa y los sacramentarios. Cf. infra, p. 889ss.
84. VIII concilio de Toledo 653, can. 8.

evitar en absoluto indumentos seculares; de todos modos, en ninguno de estos pasajes se determina cómo debía ser la indumentaria de los clérigos.

Los clérigos, o con más exactitud los sacerdotes y los diáconos, no podían emprender viajes sin estar provistos de un documento episcopal, o por lo menos no podían sin él ser admitidos en ninguna parte a la comunión sacramental [85]. Desde el papa Zósimo debía el obispo de Arles extender el debido pasaporte a todos los clérigos que viajaran fuera de las Galias [86]. Según el concilio de Orleáns del año 533 (can. 9), los sacerdotes no podían siquiera habitar juntamente con las llamadas gentes del mundo, a menos que se lo hubiese permitido el obispo.

El celibato

El celibato ocupa el mayor espacio en la legislación sobre los clérigos. La exigencia del celibato para el clero alto fue formulada ya hacia el año 300 en Elvira, pero este concilio no parece haber ejercido el menor influjo en la evolución posterior. La exigencia del celibato aparece más bien hacia fines del siglo IV en los papas Dámaso y Siricio. Por lo menos, a Siricio se remitieron luego en el siglo v Inocencio y san León Magno, que extendió también a los subdiáconos el imperativo del celibato. Esto no significa, sin embargo, que los hombres casados no pudiesen ser admitidos a las órdenes mayores, sino únicamente que antes de la ordenación debían pronunciar la promesa de no hacer ya vida conyugal con su esposa. Sin embargo, los papas mostraron siempre reparos contra la ordenación de hombres casados, sobre todo si tenían hijos. Así, el papa Pelagio I (555-561) aceptó sólo muy contra su voluntad la candidatura de un hombre casado para la sede episcopal de Siracusa. En todo caso, exigió que se hiciera una lista completa de sus bienes particulares, afin de garantizar que a su muerte no transmitiría a sus hijos parte de los bienes de la Iglesia [87]. Aquí se puede reconocer una importante raíz de la legislación sobre el celibato, a saber, la preocupación por los

85. Por ejemplo, Orleáns 538, can. 18.
86. Cf. supra, p. 861.
87. Carta 33 al prócer Cetego.

bienes de la Iglesia. El celibato era la más segura garantía de que los dignatarios eclesiásticos no tendrían herederos. En realidad, bajo Pelagio II (578-590) apareció claro que por lo menos los subdiáconos de Sicilia no observaban ya la prescripción formulada ya más de 100 años antes por san León Magno y consideraban como una novedad la instrucción que sobre este punto impartió el papa [88]. Gregorio Magno se expresó muy encarecidamente sobre la materia y declaró que los hombres casados que recibieran las órdenes mayores, si bien no podían despedir a su esposa, en adelante deberían vivir con ella en absoluta continencia [89]. San Gregorio aduce también en sus diálogos (4,11) un ejemplo de cómo tal continencia fue observada ejemplarmente por un sacerdote y su esposa.

En las Galias fue aceptada de buen grado la nueva legislación de Roma. Ya el concilio de Orange del año 441 prescribía (can. 21) que en adelante sólo fueran ordenados diáconos hombres casados si emprendían vida ascética, es decir, si pronunciaban el voto de castidad perfecta. Este voto se exigía también a las esposas de tales clérigos, de forma que si, por ejemplo, moría el marido, ya no podían volver a casarse [90]. Ahora bien, no todos los casados podían recibir las órdenes mayores: el que había contraído segundas nupcias o se había casado con una viuda no era tenido por apto, al igual que quien hubiese hecho penitencia pública, puesto que ésta excluía absolutamente del clero [91].

El voto de castidad perfecta, en el que en las Galias se veía la más eficaz protección del celibato, no se exigió en España hasta unos 200 años más tarde, a saber, en el IV concilio de Toledo el año 633 [92]. En las Galias se asumieron también las motivaciones romanas del celibato, sobre todo la nueva interpretación de 1 Cor 7, 5, donde Pablo, en realidad para refrenar un excesivo ardor ascético y para preservar de desilusiones a sus corintios, había dado la norma de la continencia mutua sólo en el sentido de poder consagrarse especialmente, por un período pasajero,

88. Cf. GRYSON, loc. cit. 166.
89. *Reg. Ep.* I, 50; IX, 110.
90. Cf. Agde 506, can. 16, Orleáns 511, can. 13 En Mâcon 585, can. 16 se extendió esta norma incluso a las mujeres de los exorcistas y de los acólitos
91. Epaone 517, can. 2.
92. Cf. GRYSON, loc cit. 190

a la oración. De ahí resultó, una vez que el celibato parecía ser ya un requisito para las órdenes [93], la instrucción: Si los mismos seglares deben vivir en continencia a fin de que sea escuchada su oración, tanto más los sacerdotes y levitas, que ejercen constantemente el ministerio delante de Dios y deben orar por el pueblo. No es, pues, sorprendente, que casi todos los sínodos galos de los siglos V y VI encarecieran a los clérigos de órdenes mayores el deber de la continencia. A este respecto es interesante el hecho de haberse llamado episcopa a la esposa del obispo, la cual además desempeñaba a veces un importante papel en la administración de la diócesis, por ejemplo, llevando la dirección de la actividad caritativa [94]. Un obispo que no tenga su episcopa parece ser, según el concilio de Tours del año 567 (can. 14), sencillamente una excepción. Tal obispo habrá de servirse de clérigos; éstos habrán de cuidar de que no entren mujeres en la casa. El mismo concilio habla de la esposa de un presbítero (presbítera) y de la diaconisa y subdiaconisa (can. 20), todas las cuales gozaban a todas luces de un elevado rango socioeclesiástico, pero ya no podían llevar vida conyugal con sus maridos. También son frecuentes las sanciones por transgresiones de estas prescripciones, y no son raros los casos en que los sínodos se ven en la precisión de censurar a clérigos que sin estar casados tenían relaciones con mujeres, y de dictar reglas sobre el gobierno de la casa de los sacerdotes. En casa de un obispo o de un sacerdote sólo podría haber parientes femeninos próximos, tales como la madre, la hermana o la hija, o personas que no pudieran suscitar la menor sospecha [95]. Por lo demás, los arciprestes de zonas rurales debían cuidar sobre todo de que en su acompañamiento se hallasen siempre otros miembros del clero que pudiesen dar testimonio de su continencia [96].

En Hispania, el concilio de Gerona del año 517 (can. 6) expresó el deseo de que los clérigos de órdenes mayores después de su ordenación no vivieran ya en una misma casa con sus esposas, a las que debían considerar en adelante como hermanas; sin

93. Cf. GRYSON, loc. cit. 199.
94. Cf. BECK, loc. cit. 27.
95. Gerona 517, can. 7, Clermont 535, can. 16; Tours 567, can. 10, etc.
96. Concilio de Tours 567, can. 20.

embargo, este imperativo no se convirtió en ley. Tras la conversión de los visigodos arrianos el año 586 surgió para la Iglesia católica española un problema especial de resultas de la conversión de eclesiásticos arrianos que hasta entonces habían estado casados y que, después de una investigación en cada caso, habían sido admitidos en el clero católico, pero querían continuar en su matrimonio. El III concilio de Toledo del año 589 (can. 5) dispuso que tales eclesiásticos, si no querían abandonar su matrimonio, debían ser rebajados al grado de lectores. El mismo canon procede con especial rigor contra el concubinato: el sacerdote debe ser sometido a penas canónicas, es decir, depuesto y recluido en un convento, la mujer vendida como esclava y el precio de la venta distribuido entre los pobres (can. 5); el IV concilio de Toledo del año 633, que se hallaba totalmente bajo el influjo de san Isidoro de Sevilla, exigió (can. 27) que los sacerdotes y diáconos de las parroquias rurales pronunciaran ante su obispo un voto solemne de castidad; el año 666 se exigió lo mismo en Mérida a los obispos (can. 4). El VIII concilio de Toledo del año 653 tuvo que habérselas no sólo con subdiáconos que renunciaban a su matrimonio, sino también con otros que se creían autorizados a contraer nuevo matrimonio después de la muerte de su esposa. Alegaban como razón el no haber recibido en su ordenación la bendición del obispo, como se recibía en la ordenación de sacerdotes y diáconos. El concilio decidió (can. 8) introducir una bendición en el rito de ordenación de los sudiáconos, para quitar todo pretexto a la objeción. El IX concilio de Toledo hubo de constatar dos años después, o sea, el año 655 (can. 10), que hasta entonces no habían tenido el menor efecto las numerosas decisiones de los padres destinadas a reprimir la licencia de los clérigos, por lo cual recurrió a los medios más extremos: los hijos que hubiese tenido un clérigo (desde subdiácono hasta obispo) después de su ordenación, no podían heredar de él, sino que debían ser perpetuamente esclavos de la iglesia en que hubiese servido el eclesiástico. Cuando el XI concilio de Toledo del año 675 fulminaba la excomunión y proscripción perpetua de un obispo que sedujese, por ejemplo, a la allegada de algún potentado, se refería, con toda seguridad, a un caso aislado y no presuponía necesariamente un bajo nivel moral del episcopado.

Sin embargo, hay que reconocer que hacia fines del siglo VII había que lamentar en el episcopado hispánico una decadencia intelectual y moral que tenía sus raíces en el estrecho maridaje de Iglesia y Estado: los obispos formaban parte del gremio de los electores del rey, y éste nombraba a todos los obispos. También en las Galias francas fue ya grande en el siglo VI el influjo de la monarquía en la provisión de las sedes episcopales[97]. La consecuencia fue que con frecuencia fueran ordenados seglares y que la simonía campara por sus respetos. El hecho de que también en las Galias en el siglo VII los obispos se vieran cada vez más implicados en la política debe sin duda explicarse en parte por la circunstancia de que desde mediados de este siglo se había ya establecido el sistema parroquial y los obispos no tenían una misión dinámica en el seno de la Iglesia[98]. Por otro lado, podía también deberse a la deficiente formación del episcopado. Es verdad que hacia 575 Venancio Fortunato elogiaba a los obispos galos por su habilidad estilística, mientras que, en el extremo contrario, en el sínodo de Mâcon del año 585 el obispo Pretextato de Ruán no gozó de gran aplauso porque su sermón carecía de arte retórico[99]; de aquí podría deducirse que la mayoría del episcopado dominaba las cuestiones de estilo; sin embargo, son generales las quejas por la decadencia de la cultura[100]. San Gregorio Magno trató sobre todo de reclutar obispos entre los círculos monásticos, porque éstos garantizaban un mínimum de formación intelectual y moral. Sin embargo, hay que guardarse de pintar las cosas con colores demasiado negros. En el siglo VI, por lo menos al sudeste de las Galias, al este del Ródano y al sur de Lyón se pueden todavía mencionar, entre 148 obispos, 34 que fueron venerados como santos[101]. Y si se tiene presente con qué decisión procedió san Gregorio Magno contra el incumplimiento del deber[102], no se puede admitir que estuviese corrompido el episcopado en su conjunto[103].

97. GREGORIO DE TOURS, *Hist.* 3, 17, 4, 6, 4, 26.
98. H.F. MULLER, *L'époque mérovingienne*, Nueva York 1945, p. 93s.
99. GREGORIO DE TOURS, *Hist* 8, 20.
100. GREGORIO DE TOURS, *Hist.*, praef., GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis* 1 Introd
101. BECK, loc. cit. 40.
102. Por ejemplo, *Reg. Ep.* III, 44. 45.
103. GIORDANO, loc., cit 81s.

Al desarrollarse la organización parroquial, adquirió un empleo más extenso, por lo menos en las Galias, el título de «arcipreste», que hasta entonces había estado reservado a un clérigo en la iglesia episcopal. Es de notar que estos arciprestes que aparecen ahora en las zonas rurales que para mayor claridad vienen designados en el sínodo de Tours de 567 (can. 20) como *archipresbyteri vicani* («arciprestes rurales», de *vicus*, «aldea»), no son responsables de varias parroquias, como más tarde en el período carolingio, sino cada uno de su propia parroquia, y en ella no sólo de la cura de almas, sino también de la conducta de todo el clero parroquial, al que, por lo menos en la Galia merovingia, parecen haber pertenecido, además de los lectores y cantores, por lo menos un diácono y un subdiácono. En muchos casos parece que había en el lugar, además del arcipreste, otros sacerdotes. Dado que el número de los párrocos rurales que llevaban el título de «arcipreste» era muy elevado, aunque en todo caso inferior al de los párrocos [104], habrá que suponer que únicamente carecían del título de arcipreste los párrocos en cuya parroquia no había ningún otro sacerdote [105].

En Hispania en cambio se perpetuó la norma de que sólo hubiese un arcipreste en cada iglesia episcopal. Éste (o el archidiácono) tenía, según el can. 7 del sínodo de Braga del año 563 (sólo vigente en Galicia), la función de administrar la tercera parte de los ingresos de la iglesia, que estaba destinada a fines culturales. Todavía el sínodo de Mérida dispuso el año 666 (can. 5) para toda Hispania que un obispo podía hacerse representar en un sínodo por su arcipreste o por otro sacerdote digno, pero en modo alguno por un diácono. Así aparece en Hispania el arcipreste al lado del archodiácono, incluso con una cierta precedencia. En cambio, en la Galia merovingia hay en cada obispado un solo archidiácono, que es superior a los numerosos arciprestes de las parroquias, pues a él (o al obispo) hay que denunciar las faltas del clero [106]; es vicario jurisdiccional del obispo, y en la

104. E. Griffe, MD 36 (1953) 57.
105. Así ya Sägmüller, loc. cit. 35.
106. Por ejemplo, Auxerre 573-603, can. 20.

sede vacante es el administrador en última instancia de los bienes del obispado. Algunos concilios galos quisieron, a lo que parece, realzar el prestigio del arcipreste; sólo serían depuestos con el asentimiento de los demás sacerdotes [107] y sólo por faltas graves [108]; ellos mismos cuidarían de que hubiese con ellos clérigos más jóvenes que atestiguaran su fidelidad al celibato [109].

Dos sínodos del siglo VII, el de Clichy el año 626 (can. 21) y el de Saint-Jean de Losne en Borgoña el año 673 (can. 9), prohíben taxativamente que se confiera a un seglar el cargo de arcipreste; parece ser, pues, que se había ido aclimatando esta usanza. Sin embargo, lo que se intenta reprobar no es, como pudiera creerse, cierta codicia [110]. Parece haber habido otra razón para hacerlo. También el ya mencionado concilio, que se celebró en 614 en una localidad desconocida, prohibía al obispo nombrar arciprestes a los seglares, a no ser que el candidato poseyera especiales dotes personales y fuera el único capaz de defender a los miembros de la parroquia. El arcipreste era, en efecto, competente no sólo en cuanto a la cura de almas y a la vigilancia sobre el resto del clero parroquial, sino también en cuanto a la defensa y representación en público del clero de la parroquia. El sínodo diocesano de Auxerre (entre 561 y 605) mantuvo (can. 43) que ningún juez podía demandar ante los tribunales a un clérigo sin el asentimiento del obispo o del archidiácono o por lo menos del arcipreste competente. Sin duda alguna, en el trascurso del siglo VII, en el clima de decadencia del reino merovingio y de su organización, vino a ser difícil defender de esta manera al clero parroquial. En todo caso, esto sólo podían conseguirlo personas que tuvieran prestigio y poder secular y a las que por eso mismo nombraban arciprestes los obispos. Esto ofrecería una comparación con el cargo de mayordomo conventual, que más tarde se iría difundiendo; en todo caso, esta institución del arcipreste seglar no tuvo porvenir alguno.

107. Tours 567, can. 7.
108. Concilio en lugar desconocido, después de 614, can 11
109. Tours 567, can. 20.
110. En todo caso no se puede excluir este motivo, el canon 5 del sínodo de Chalon (entre 647 y 653) censura el que se transmitiera a los seglares *(saeculares)* los bienes de una parroquia o la parroquia misma (sin duda por razón de los bienes mismos).

XLI. Liturgia, pastoral, piedad *

FUENTES: *Sacramentarium Veronense,* publicado por L.C. Mohlberg y otros = *Rerum Ecclesiasticarum Documenta,* Series Maior, Fontes I (Roma 1956); *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum),* publicado por L.C. Mohlberg y otros = *Rerum Ecclesiasticarum Documenta,* Series Maior, Fontes IV (Roma 1960); J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits:* «Spicilegium Friburgense» 16 (Friburgo 1971); M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Age:* SSL, Études et Documents, Fasc. 11, 23, 24, 28 (Lovaina 1931-56); J. Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes* (Gütersloh 1956); *Concilia Galliae,* v. supra, cap. XL; *Concilios Visigóticos,* v. supra, cap. XL; *Gregor. M. Reg. Epp.,* v. supra, cap. XL; id., *Homiliae in Hiezechihelem Prophetam:* CChr Series Latina 142 ed. M. Adriaen (Turnhout 1971); para Gregorio de Tours, v. supra, cap. XL; *Sancti Coesarii Arelatensis Sermones,* ed. G. Morin: CChr Series Latina 103 y 104 (Turnhout 1953); *Martini Episcopi Bracarensis, Opera Omnia,* ed. C.W. Barlow (New Haven 1950).

BIBLIOGRAFÍA: A. Stuiber, *Libelli Sacramentorum Romani* = «Theophaneia» VI (Bonn 1950); A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316) Sacramentaire Presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle,* «Bibliothèque de Théologie» Série IV. *Histoire de la Théologie,* vol. I (Desclée 1958); id., *Messes du Pape Vigile (537-555) dans le Sacramentaire Léonien:* ELit 64 (1950) 161-213, 66 (1952) 145-219; C. Coebergh, *Le Sacramentaire Gélasien Ancien, une compilation de clercs romanisants du VII^e siècle:* ALW VII, 1 (1961) 45-88; K. Gamber, *Das kampanische Meßbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser?:* SE 12 (1961) 5-111; id., *Sakramentartypen. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende.* Texte und Arbeiten, cuaderno 49/50 (Beuron 1958); S.J.P. van Dijk, *The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome:* SE 12 (1961) 411-487; id., *Gregory the Great, Founder of the urban schola cantorum:* ELit 77 (1963) 335-356; M. Vos, *À la recherche de normes pour les textes liturgiques de la messe (V^e-VII^e siècles):* RHE 69 (1974) 5-37; C. Vogel, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne:* «Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto Medioevo» VII (Espoleto 1960) 185-295; id., *Le pèlerinage pénitentiel: Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a Crociata. Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale* IV (Todi 1963) 39-92; B. de Gaiffier, *Pellegrinaggi e culto dei santi:* ibid. 9-35; A. Petrucci, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul monte Gargano:* ibid. 145-180; E. Delaruelle, *La spiritualité des pèlerinages à Saint-Martin de Tours du V^e au X^e siècle:* ibid. 199-244; A. Prandi, *La tomba di S. Pietro nei pellegrinaggi dell'età medievale:* ibid. 283-447; Beck, v. supra, cap XL; Fernández Alonso, v. supra, cap XL; Delage, v. supra, cap XL; Muller, v. supra, cap. XL; É. Griffe, *A travers les paroisses rurales de la Gaule au VI^e siècle:* BLE 76 (1975) 3-26; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche = Forschungen zur Volkskunde,* cuaderno 33/34/35 (Münster 1950); id., *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen:* TThZ 67 (1958) 321-334; E. Ewig, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen Gallien:* ZKG 71 (1960) 215-251; L.J. van der Lof, *De san Agustín a san Gregorio de Tours. Sobre la intervención de los mátires:* «Augustinus» XIX (1974) 35-43.

* El autor debe dar las gracias especialmente en este capítulo a su maestro Karl Baus por haberle comunicado noticias y datos bibliográficos, aunque al mismo tiempo lamenta que, por razón del breve tiempo de que se disponía, no se hayan podido tratar todas las manifestaciones de la vida interior de la Iglesia en la forma deseada en la división bipartita del capítulo que se había previsto anteriormente.

Liturgia

El período que va del pontificado de san León Magno a la transición al siglo VIII registra el pleno desarrollo de la liturgia romana y en no pocos aspectos alcanzó ya entonces su forma definitiva. La colección más antigua de oraciones de la misa que se ha conservado lleva el nombre del papa León Magno; otra colección, que revela un nivel más tardío de evolución, es atribuida por la tradición al papa Gelasio (492-496), y una tercera al papa san Gregorio Magno (590-604), en la que la liturgia aparece sensiblemente abreviada y con mayor concisión.

El más antiguo de estos sacramentarios debió de surgir de la reunión de cuadernos o *libelli* de la misa que contenían diferentes formularios de la misa para una misma fiesta del Señor o de los santos. Estos mismos cuadernos parecen deberse explicar en el sentido de que los presbíteros romanos agruparon por escrito las oraciones de la misa conservadas en el archivo de Letrán, y debidas a los diferentes papas[1]. El *Leonianum,* designado simplemente como Veronense por el lugar en que fue encontrado, sólo abarca en su estado actual los meses de abril a diciembre, habiéndose perdido, a lo que parece, su comienzo. En abril se hallan compilados 44 formularios de la misa de fiestas de los santos con diverso número de oraciones; para navidad se ofre-

1. Cf. A. Stuiber, *Libelli Sacramentorum Romani* = Theophaneia VI, Bonn 1950

cen 9 formularios, de los cuales no todos son completos, aunque todos contienen su prefacio propio. Da la sensación de que el compilador quería que se conservase todo el material de oraciones de la liturgia romana que se pudiese encontrar, aunque en ocasiones lo clasificó erróneamente. Así, en este sacramentario se hallan bajo la fecha del 2 de agosto, antigua fiesta romana del papa Esteban, muerto en 258 bajo la persecución de Valerio, y bajo la indicación del lugar: *in cymeterio Callisti in via Appia* (o sea, el lugar de la sepultura de los papas del siglo III), nueve formularios de misas, todos los cuales se refieren al protomártir Esteban, muerto en Jerusalén, cuya fiesta, por lo menos desde que fue venerado en Occidente, se celebraba el 26 de diciembre [2]. Es de notar que algunos de los formularios, al mencionar el nacimiento de Cristo, dan a entender que fueron redactados para esta fiesta de san Esteban. A un clérigo romano no se le habría deslizado tal confusión.

El manuscrito más antiguo del sacramentario que se nos ha conservado y que suele relacionarse con el papa *Gelasio*, no procede de Roma, sino del reino de los francos, y es uno de los numerosos testimonios del celo con que en el reino de los francos, por iniciativa puramente privada, se asumió en el transcurso del siglo VII material litúrgico romano. Las misas gelasianas se destacan por la circunstancia de que antes de la oración sobre los dones ofrecen dos o tres oraciones que, a lo que se ve, no se proponen a la elección (en efecto, a continuación se dice: *item alia)*, por lo cual permiten concluir que había más de dos lecturas de la Escritura. En las Galias y en Hispania, hasta la adopción de la liturgia romana eran corrientes tres lecturas bíblicas [3].

El sacramentario *Gregorianum* se nos ha conservado esencialmente en dos formas: una, el llamado *Hadrianum*, enviado a Carlomagno, a petición propia, por el papa Adriano I, pero que hubo de ser completado en el reino de los francos, pues faltaban las misas de los domingos; y luego el *Paduense*, llamado así por el lugar de su hallazgo, que también fue escrito en el reino de los francos, pero que, pasando por Verona, donde le fue añadida la misa de san Zenón, vino a dar en Padua [4]. En el

2. Cf. *Calendarium Polemei Silvii* del año 448 PL 13, 676-688
3. Cf. infra, p. 901s.

sacramentario *Gregorianum* se halla inmediatamente como en su casa el lector moderno que esté familiarizado con la liturgia del tiempo anterior a la reforma del Vaticano II. Los formularios de la misa contienen ya sólo tres oraciones (ocasionalmente una más a elección); los prefacios están muy abreviados. Aquí intervino sin duda un hombre que tenía interés en la buena disposición, en la claridad y en la comprensibilidad. Uno se inclina a descubrir aquí la mano del gran papa que al final del siglo VII reorganizó la estructura eclesiástica romana. Sin duda para facilitar el uso de estos formularios de la misa, fueron ordenados en una serie seguida, mientras que el *Gelasianum* separaba en tres libros el «Proprium de tempore», el «Proprium de sanctis» y finalmente las «Misas votivas». En realidad la transición al *Gregorianum* no representa tampoco siempre un progreso cualitativo; que el papa Gregorio, al remodelar algunas viejas oraciones, les restara vigor, es cosa que parece haber llamado ya la atención del compilador franco del *Gelasianum* [5] que ha llegado hasta nosotros; en algunos pasajes no escogió las oraciones más recientes, sino que se atuvo a la forma más antigua, que era mejor [6]. Mientras que el *Gelasianum* no contiene todavía formularios de la misa para los domingos de cuaresma, éstos se hallaban ya desde el principio en el *Gregorianum-Hadrianum* (en el *Paduense* fueron añadidos más tarde). Ahora bien, de hecho, según informa el *Liber pontificalis*, el papa Gregorio II (715-731) — que fue también el primer papa que contribuyó oficialmente a que la liturgia romana influyera fuera de Roma (por ejemplo, por medio de san Bonifacio en Baviera) — fue también el que instituyó estas misas dominicales e hizo componer textos para ellas. Así pues, el sacramentario *Gregorianum-Hadrianum* no pudo hallar su forma definitiva ya bajo el pontificado de Gregorio I, sino a lo sumo bajo Gregorio II, lo cual resalta también del hecho de hallarse en él la fiesta de san Gregorio el 12 de marzo [7].

Por consiguiente, si en el título del libro se afirma que este sacramentario había sido publicado *(editum)* por el santo papa

4 Cf. DESHUSSES, Introducción.
5. Cod. Vat. Regin. lat. 316.
6. C. COEBERGH, ALW VII, 1 (1961) 56.
7. Sect. 30, n.º 137-139, ed. DESHUSSES

Gregorio, esto quiere sólo decir que Gregorio fue la autoridad litúrgica para el siglo VIII, sin duda porque su actividad litúrgica creadora se conservaba muy bien en la memoria, aunque sin duda con cierta exageración. Una primera redacción del *Gregorianum* debió tener lugar seguramente bajo Honorio (625-638) [8].

Otra característica especial, que también le resulta familiar al lector moderno habituado a la liturgia preconciliar, es la indicación de las iglesias romanas en que se celebraba la misa y a las que se dirigía por tanto cada vez el papa, por ejemplo, en navidad Santa María la Mayor por la noche, Santa Anastasia en la aurora y San Pedro durante el día. El *Gregorianum* muestra, pues, claramente que ha sido creado para la celebración papal, mientras que el *Gelasianum* no indica iglesias estacionales, sino que, por ejemplo, para las tres misas de navidad sólo fija los tiempos de la celebración, con lo cual (entre otras cosas) se da a conocer como el misal de los presbíteros.

Chavasse ha descubierto en él dos estratos, que este autor trata de explicar remitiendo a dos centros de liturgia romanos no pontificios, a saber, San Pedro en el Vaticano y San Pedro *ad vincula*. De todas formas, esta sugerencia no cuenta con el apoyo incondicional de los especialistas. Los dos estratos parecen poderse explicar también con la hipótesis de que los autores de la compilación fueron dos presbíteros diferentes, sin duda del estado monástico, venidos a Roma [9]. Uno de los dos pudo haber venido de Campania, lo cual explicaría bien la insistencia tan sorprendente en santos de aquella región que se observa en el *Gelasianum*, sin que por ello se haya de suponer que procedan de Campania partes extensas del mismo. En todo caso, ni siquiera el *Gelasianum* antiguo —más tarde surgieron en Italia y en Francia numerosas formas mixtas— parece ser una obra genuinamente romana. Esta conjetura parece confirmada por la confusión de las fiestas que en el siglo VI estaban todavía separadas localmente, es decir, celebradas únicamente en las diferentes iglesias dedicadas a los santos [10]. Tampoco parece contar con pruebas suficientes la tesis de que el autor sea el obispo Maximiano de

8. Cf. DESHUSSES 53.
9. C. COEBERGH, ALW VII, 1 (1961) 72.
10. Id., loc. cit. 71.

Ravena [11]. En efecto, el *Gelasianum* se remonta al tiempo anterior a san Gregorio Magno, pero la forma con que luego pasó de Roma a Francia no pudo aparecer antes del año 628, fecha en que el emperador Heraclio devolvió la santa Cruz de Persia a Jerusalén, pues en tal versión hallamos el 14 de septiembre la fiesta de la Exaltación de la Cruz, que celebra la victoria de Heraclio.

Si bien se pueden extraer de los sacramentarios algunas referencias a la forma de la celebración de la misa, estos libros no contienen instrucciones litúrgicas. Este vacío está colmado por los llamados *Ordines romani*, que contienen el desarrollo externo de la misa papal (*Ordo*, n.° 1), de la preparación al bautismo (*Ordo*, n.° 11), la celebración de la semana santa (*Ordo*, n.° 27), y la ordenación de los eclesiásticos (*Ordo*, n.° 34), etc.

En el *Ordo* n.° 1 se describe la solemne misa papal estacional, en la que la entera celebración comienza con la congregación del clero de la ciulad de Roma junto al palacio de Letrán. Se indica de cuál de las siete regiones de Roma debe ser el clero que ha de desempeñar cada día de la semana el servicio en la misa papal. Se describe el orden en que el clero accede a la iglesia estacional y hasta se reglamenta la forma en que una persona que se cruza en el camino puede presentar una petición al papa (al *apostolicus*). El domingo de pascua, cuando el papa se dirige a Santa María la Mayor, le sale al encuentro en la Vía Merulana el notario de esta región y le notifica el número de niños que han sido bautizados la víspera en aquella iglesia. El papa se dirige montado a caballo a la iglesia estacional, algunos otros altos dignatarios lo acompañan también a caballo, mientras que la mayoría del clero le precede a pie. Naturalmente, con tan numeroso acompañamiento, la entrada del papa en la iglesia estacional es una procesión muy solemne; no es, pues, sorprendente que en esta circunstancia la *schola cantorum* ejecute un cántico, concretamente el introito. Delante del papa van un subdiácono con el incensario y siete acólitos con ciriales. El *Ordo* señala exactamente en qué partes de la misa se han de poner los ciriales en el ámbito del altar. Después del introito canta la *schola* el *Kyrie eleison*, y el papa, de pie junto a la silla gestatoria llevada a este efecto (*Ordo* I, 23), se

11 K. GAMBER, SE 12 (1961) 19.

vuelve al pueblo y entona el *gloria*, pero inmediatamente se vuelve hacia el oriente, o bien hacia el ábside. Para el *pax vobis* se vuelve de nuevo al pueblo, pero recita el *oremus* y la oración mirando otra vez hacia el oriente. Esta rúbrica parece presuponer la orientación —en realidad no existente las más de las veces— de todas las iglesias (romanas) hacia el este, lo que permite sospechar una reinterpretación franca [12].

Por lo que hace a la dirección en que ora el papa, es también importante la instrucción de *Ordo* I, 87, a saber, que al comienzo del prefacio los subdiáconos regionales deben situarse frente al pontífice al otro lado del altar *(retro altare aspicientes ad pontificem)* para poder darle las respuestas al *Dominus vobiscum*, *sursum corda* y *gratias agamus*. Por consiguiente, si bien no se excluye, tampoco es obvio que el papa celebrante, situado a un lado del altar, tenga enfrente al pueblo.

El papa se pone en contacto con la multitud de los fieles (por lo menos con los fieles de rango senatorial) durante la preparación de los dones y en la comunión. Después del *Dominus vobiscum* y del *oremus*, que según parece hacía tiempo que habían perdido su función después del Evangelio, el papa, sostenido a derecha e izquieda por el primer notario y por el primer defensor, respectivamente, desciende de su solio a la nave de la iglesia al objeto de recibir los dones de los nobles *(principes)*. Los entrega al subdiácono de la región, que los pasa a las manos del siguiente subdiácono para que lleguen al altar. Al mismo tiempo que el papa recibe los panes de la oferta, el archidiácono recoge en pequeñas vasijas las ofertas de vino y las vierte en un cáliz mayor, que luego a su vez es trasvasado a otro recipiente de más capacidad (ibid., n.° 70). Las ofertas de pan y vino del resto del pueblo las recibe el obispo que desempeña el oficio de la semana o bien el diácono más inmediato (n.° 72 y 73). Se resalta expresamente que el papa pasa también al lado de las mujeres a fin de acoger los dones. Es interesante la circunstancia de que también todos los clérigos que participan en la celebración aportan evidentemente dones al altar; incluso el papa hace que sea su archidiácono quien presente su oferta personal de pan (n.° 74.82.83).

12. Cf. C. VOGEL, *L'orientation dans les ordines Romani*, «Studi medievali» III (1960) 452ss.

Durante la celebración propiamente dicha de la eucaristía se hallan sobre el altar la patena y sólo un cáliz con asas. Éste, como es obvio, no basta para la comunión del cáliz de todo el clero. Por lo demás el papa, sin duda por razón de la solemnidad, pero no muy en consonancia con el sentido de la celebración eucarística, no comulga en el altar, sino en su solio. Mientras que un diácono lleva la patena, sin duda muy grande [13], al papa sentado en su solio, se tiene cuidado de que un trozo de la especie eucarística del pan quede sobre el altar, a fin de que durante la celebración de la misa «el altar no esté sin oblación» (n.° 105). Después de la comuniónó del papa se vierte un poco del cáliz consagrado en la vasija que contiene el vino no consagrado, que es sostenido por los acólitos. Luego todos los clérigos comulgan en el altar, siendo el obispo de más alto rango entre los concelebrantes el que recibe el cáliz de manos del archidiácono (n.° 110). El vino consagrado que resta todavía después de la comunión de los clérigos, se vierte también en la gran vasija ya mencionada. Entonces el papa mismo baja a la nave de la iglesia para dar el pan consagrado a los fieles del orden senatorial. El archidiácono les da la preciosa sangre (n.° 113), pero, a lo que parece, no del cáliz, que se había vuelto ya a encerrar (n.° 112), sino del otro recipiente que se llena del contenido de la gran vasija (n.° 111.115). Así pues, el vino que reciben los fieles en la comunión, está consagrado por el contacto con la preciosa sangre vertida en él [14]. Éste parece haber sido uso especial romano. En las Galias había sin duda desde el principio dos o tres cálices en el altar para que también para los seglares hubiese suficiente vino consagrado. Ahora bien, el papa Gregorio II censuró más tarde esta usanza en su carta 14 a Bonifacio: Cristo había tomado en la mano un cáliz y había dicho: «Este cáliz»... etc., por lo cual, decía el papa, no es conveniente tener dos o tres cálices en el altar.

También para distribuir la comunión pasa el papa al lugar reservado a las mujeres *(Ordo* I, 118); luego vuelve a su asiento para la última oración. El desarrollo externo de la celebración de la

13. Puede ser llevada también por dos clérigos: *Ordo* I, 103.

14. Cf. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*, París 1924.

misa está fuertemente improntado por las dos ceremonias del ósculo de paz, que el clero transmite al pueblo (n.° 96) y la fracción del pan eucarístico, en la que participan todos los presbíteros presentes (n.° 102). A fin de que no se pierda ninguna partícula, los panes consagrados se encierran de antemano en unos saquitos (n.° 101). La ceremonia de la fracción del pan va acompañada por el canto del Agnus Dei, que según *Ordo* I, 105 es cantado por la *schola* y según *Ordo* XV, 53, por todos los asistentes. Durante este canto dicta el papa a un escribiente los nombres de aquellos que ese día se han de invitar al mediodía a su mesa o a la del *vicedominus*. Dos clérigos descienden inmediatamente a la nave de la iglesia y pronuncian la invitación. No menos extraño parece al lector de hoy que el archidiácono, con el cáliz eucarístico en la mano, anuncie dónde tendrá lugar la próxima liturgia estacional (n.° 108). La razón es quizá que muchos se marchaban ya durante la comunión, por lo cual no se podía diferir este anuncio hasta el final de la celebración. Es también interesante que ni el *Ordo* I ni el *Ordo* XV registren una bendición después de la misa. Un diácono pronuncia el *ite missa est*, pero la última palabra del papa es la oración final, antes de la cual, por lo demás, no dirige al pueblo el *Dominus vobiscum* introductorio, sino que lo pronuncia dirigido hacia el oriente, o hacia el ábside (n.° 123). De todos modos, al salir bendice el papa sucesivamente a los obispos, a los presbíteros, a los monjes, a la *schola*, a los portaestandartes, a los portadores de los ciriales y a los sacristanes (I, 126; análogamente *Ordo* XV, 65).

La descripción de la celebración de la misa en el *Ordo* XV hace que intervengan menos personas, pero es dudoso que por ello haya de considerarse como más antiguo [15]. También es posible que se trate de diversos grados de solemnidad. Ambas descripciones de la misa pueden sin duda remontarse todavía al siglo VII [16], pero entonces a sus últimos años, puesto que fue el papa Sergio (687-701) el que introdujo en la liturgia romana el *agnus Dei* atestiguado en ambas descripciones [17]. Sobre todo el *Ordo* I muestra una configuración de la misa tan desarrollada y al mismo tiempo tan determinada hasta en los detalles y repartida entre los diversos grados del clero, que parece poderse suponer con razón un influjo bizantino [18]. Puntualizando más, se podrá pensar en el reinado del papa Vitaliano (657-672), que pasaba por encima de las tensiones de la disputa de los monoteletas y tenía interés en una inteligencia con los bizantinos. El hecho de que a los cantores papales se les pudiera aplicar más tarde el nombre de *italiani* [19] permite concluir que Vitaliano transmitió los nuevos cantos a una de las dos escuelas de cantores fundadas por Gregorio Magno, a saber, la de Letrán, mientras que la otra en San Pedro siguió cultivando el antiguo canto de la ciudad de Roma [20].

15. Van Dijk, SE 12 (1961) 458s
16. Id., loc. cit. 458, 466.
17. *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, I 376

Así, en la segunda mitad del siglo VII se desarrolló el nuevo rito y canto típicamente papal, que contenía notables divergencias respecto del viejo romano, pero que no fue codificado y recomendado para su propagación en Occidente hasta el papa Gregorio II (715-731) [21]. En este sentido parece abogar también el hecho de que la iglesia inglesa, que en realidad había sido fundada desde Roma y consiguientemente había adoptado una liturgia en gran parte romana, hacia fines del siglo VII estimara necesario tomar nuevamente contacto con Roma. Por lo menos Benedicto Biscop, abad de Wearmouth y Jarrow fallecido en 689, hizo varios viajes a Roma y en cdaa uno de ellos trajo consigo libros litúrgicos. En el viaje en tiempos del papa Agatón (678-681), Juan, abad del monasterio romano de San Martín, que era al mismo tiempo archicantor de San Pedro, fue con él a Inglaterra, donde formó a numerosos clérigos y escribió libros sobre el canto de la Iglesia [22]. Todo esto parece indicar que en la segunda mitad del siglo VII se produjo en Roma un decisivo cambio litúrgico.

Pero también de los sacramentarios se pueden extraer referencias a modificaciones del rito, que tuvieron ya lugar en el siglo VI. Así, los formularios de la misa del *Gelasianum* contienen con mucha frecuencia después de la *oratio* calificada como *post communionem* otra oración que se titula *ad populum*. También los

18. Van Dijk, SE 12 (1961) 462ss.
19. Id., loc. cit. 487.
20. Id., ELit 77 (1963) 335-336.
21. Id , SE 12 (1961) 484.
22. Beda, *Hist.* IV, 18; cf. Andrieu, *Ordines* II 27s y supra, p. 812.

formularios del *Leonianum* ofrecen ya regularmente, después del prefacio, dos oraciones, la última de las cuales implora la protección de Dios para el pueblo cristiano, los fieles, la familia de Dios, etc. Así pues, hasta entrado el siglo VI parece que en Roma no se daba la bendición después de la misa, sino que se pronunciaba la oración sobre el pueblo. El *Gregorianum*, tanto en su versión adriana como en la paduana, contiene una oración sobre el pueblo sólo en los días de labor de la cuaresma, práctica que se ha conservado hasta nuestros tiempos. Según parece, en el transcurso del siglo VII apareció en Roma la bendición episcopal como final de la misa en lugar de la oración sobre el pueblo [23]. Dado que esta forma representaba sin duda una cierta solemnidad, parece no haberse empleado en los días de labor de la cuaresma. Que en el siglo VI no se conocía ninguna otra forma de bendición final fuera de la oración sobre el pueblo resulta de la relación sobre la captura del papa Vigilio ejecutada por la policía bizantina. El papa fue hecho prisionero mientras decía la misa, el pueblo lo seguía expresando su deseo de recibir de él la *oratio*. Una vez que la hubo pronunciado, respondió el pueblo *Amén*, y la nave se alejó con el papa [24]. Más tarde se añadió en Francia al *Gregorianum-Hadrianum* una serie de 52 bendiciones para las diferentes circunstancias. La diferencia que existe entre la *benedictio* y la *oratio super populum* no es sólo que la *oratio* es mucho más concisa que la *benedictio*, sino sobre todo que la *oratio* va dirigida a Dios, mientras que la *benedictio* se dirige al pueblo y menciona a Dios en tercera persona.

Las bendiciones eran populares sobre todo en las liturgias galicana e hispana, pero allí tenían su lugar antes de la comunión. Esta bendición fue promovida especialmente por Cesáreo de Arles [25]; el sínodo de Agde en 506 (can. 47) reservó esta bendición expresamente al obispo. Además se dispuso (can. 47) que nadie se marchase de la iglesia sin recibir la bendición del obispo [26]. Sin duda hubo que aceptar como algo inevitable que muchos se marcharan de la iglesia y sólo se quedaran todavía los comulgantes. El que en Roma se anunciara también antes de la comunión el lugar de la próxima misa estacional [27] parece indicar que también allí reinaban tales costumbres. La bendición episcopal ofrecía a los pastores la oportunidad de referirse una vez más al misterio de la fiesta y de despedir a los fieles con una breve exhortación. Al mismo tiempo, podía el celebrante hacer gala de sus dotes retóricas. Por lo menos en las Galias y en Hispania parece haber sido esta bendición muy del agrado del episcopado y del pueblo, pues en conjunto se nos han conservado 2093 fórmulas diferentes de bendición [28], y esto aunque el papa Zacarías el año 751 en su carta a Bonifacio impugnó con la mayor dureza tal uso especial de las Galias con argumentos exegéticos por cierto no muy apropiados, comparando a los galos ansiosos de gloria con gentes que predican otro evangelio [29]. La *benedictio* es sin género de duda un elemento de la liturgia galicana o hispanovisigoda, que muestra una orientación mucho más pastoral y popular que la liturgia romana. Por ello debemos felicitarnos de que la *benedictio* solemne haya adquirido nuevo prestigio en la reciente reforma litúrgica, supuesto que sólo se utilice con fines pastorales y no se convierta en mera solemnidad estereotipada.

Los *ornamentos litúrgicos* usuales, por lo menos en Roma, son más bien desconcertantes para el lector de hoy. Que a fines del siglo VII se distinguía entre las vestiduras litúrgicas y la indumentaria de todos los días es un hecho documentado por el testimonio explícito del *Ordo romanus* I. En conexión con *Ordo* 34, 10 se puede ver que a excepción del diácono que llevaba la dalmática, todos los clérigos, desde el acólito hasta el obispo (por tanto también los subdiáconos y los presbíteros), llevaban durante la liturgia la planeta, aunque ésta no era seguramente muy parecida a los ornamentos de los tiempos modernos, sino que debió de ser muy larga y amplia y sin duda también de una tela sutil, de modo que los acólitos podían llevar los vasos sagrados o el misal con las manos cubiertas por la planeta.

La liturgia usual en las *Galias* y en *Hispania* no sólo divergía de la romana, por lo que hace a la ya mencionada bendición epis-

23. Cf. CHAVASSE, *Le sacramentaire Gélasien* 188s
24. *Lib. pont.* I 297, cf. CHAVASSE, loc cit. 189
25. CESÁREO, *Sermo* 73, 2, 74, 2, 76, 3
26 Cf , sobre esto, DELAGE 165

27. Cf. supra, p. 896.
28. Cf. CChr series latina 162 y 162*a*, ed. E. MOELLER (1971).
29. PL 89, 951s.

copal antes de la comunión, aunque más bien habría que hablar de divergencia de la liturgia romana con respecto a un tipo fundamental, que era mucho más concorde en un principio. Ya hemos indicado que el número ternario de las oraciones al comienzo de la misa en el *Leonianum* y en el *Gelasianum* parece sugerir tres lecturas también en Roma [30]. En todo caso, hay que suponer que una ulterior lectura atestiguada en Roma, al igual que la primera *oratio*, no forman parte de la misa estacional, sino que se recitaban en la iglesia en que se reunía el cortejo para marchar a la iglesia estacional [31]. De todos modos en las iglesias de las Galias y de España se solían recitar tres lecturas, una del Antiguo Testamento, otra de las cartas de los apóstoles y una tercera del Evangelio. En las fiestas de los santos se podía reemplazar la lectura veterotestamentaria por la *passio* o *vita* del santo, o por lo menos por su última parte, que en el solemne oficio de la mañana no se había leído todavía [32].

Llama la atención que en el *sur de Hispania*, antes de mediados del siglo VI, el Evangelio y el sermón tuviesen lugar a lo que parece sólo después de la preparación de los dones y la despedida de los catecúmenos. De todos modos, el concilio de Valencia de 549 (can. 1) dispuso que el Evangelio se leyese antes de la *inlatio munerum* y de la *missa catechuminum*, a fin de que los catecúmenos, así como los penitentes, pudiesen edificarse con el Evangelio y el sermón y otros quizá se convirtieran, como se dice que sucedía algunas veces. Algunos años después, el 561, el concilio I de Braga, que por cierto sólo dictaba disponisiciones para el pequeño reino de los suevos, entonces todavía independiente, ordenó que la misa se celebrara conforme al modelo que había recibido de Roma el obispo Profuturo (can. 4); también el bautismo debía administrarse según el modelo romano (can. 5).

De hecho, el papa Vigilio, al comienzo de su pontificado (el año 538), había enviado al obispo de Braga a petición de éste un ritual bautismal y un *ordo precum*, indicando que éste se mantiene siempre invariable en la celebración de la misa y que sólo en pascua, la ascensión, pentecostés, la epifanía y en las

30 Cf supra, p 890
31 K GAMBER, *Oratio ad collectam*, ELit 82 (1968) 45-47
32 GREG DE TOURS, *Gloria martyrum* 89, Cf É GRIFFE, BLE (1975) 23

fiestas de los santos se intercalan *capitula* especialmente apropiados para estos días [33]. De aquí se puede sin duda colegir que por un lado en Roma en tiempos del papa Vigilio todavía no se disponía de libros litúrgicos en los que se hallasen reunidas las misas de un año o al menos de una parte del año eclesiástico [34], y que por otro lado no se estimaba necesaria la reglamentación de las oraciones variables. De hecho la Iglesia romana, contrariamente a la africana, que desde fechas muy tempranas conoció ya prescripciones tocante a las oraciones litúrgicas, sólo en el siglo VIII hizo las primeras tentativas en este sentido [35]. Hasta entonces apenas si conocía límites la actividad creadora de los papas en el terreno de la liturgia. Así, también la más antigua colección romana de oraciones, el llamado *Sacramentarium Leonianum*, contiene algunos formularios de misas que sin duda fueron compuestos por el papa Vigilio [36]. Es digno de destacarse que en el sínodo de Braga se juzgó que ya ofrecían modelos suficientes los textos venidos de Roma y que por tanto, tocante a las oraciones variables, cuyo volumen en la liturgia hispana superaba varias veces las oraciones variables de la misa romana, no se querían fijar límites a la libre actividad creadora de los obispos.

Si bien es problemático hablar de una liturgia galicana, puesto que en las *Galias* no había la menor homogeneidad, se pueden resaltar algunos rasgos característicos comunes. En todo caso, hasta el siglo VII no disponemos de fuentes suficientes, pues las cartas del Pseudo-Germano, en las que se halla una descripción de la liturgia, son en realidad un «comentario edificante de decisiones litúrgicas de un desconocido concilio franco de fines del siglo VII» Todos los sacramentarios galicanos conservados (por ejemplo, el *Gallicanum vetus*, el *Missale goticum*, etc.) estaban ya romanizados [37]. Se ha hecho notar que la liturgia galicana (así como la hispana) acusa más rasgos comunes con la oriental que con la romana. Pero debe retenerse el hecho de que en lo tocante a la variabilidad de las oraciones de la misa la liturgia romana y la galicana concuerdan frente a las liturgias orientales [38].

33 PL 69, 18 C = PL 84, 832 B cf VOGEL, «Settimane» VII 192s
34 K GAMBER, *Sakramentartypen* 51s 35 Cf M Vos 11
36 CHAVASSE ELit 64 (1950) 161 213, 66 (1952) 145-219
37 VOGEL, «Settimane» VII, 201s
38 Id , loc cit 200

La *misa episcopal galicana* no parece haber conocido antes del siglo VII una entrada solemne del obispo acompañado con cánticos; parece más bien que el obispo entra en la iglesia sin aparato, de forma que el diácono debía primero invitar a los fieles al silencio, para que el obispo pudiera después saludar al pueblo[39]. Acto seguido se cantaba el «trisagio» en griego y en latín, costumbre sin duda tomada de Oriente no antes del siglo VII, y que luego redujo a un mero apéndice la antigua letanía de Kyries, que se hallaba en este lugar, introducida a su vez por el sínodo de Vaison de 529 (can. 3) no sólo para la misa, sino también para laudes y vísperas. El *benedictus* ocupó el puesto que había tenido en Roma el *gloria* desde el papa Símaco. Luego pronunciaba el celebrante la primera oración, la colecta. Después de la lectura veterotestamentaria y de las cartas de los apóstoles, se entonaba como cántico intermedio el cántico de los tres jóvenes llamado *benedictio*. El Evangelio era leído desde el ambón, al que se iba en procesión solemne. A continuación abandonaban ya la iglesia algunos fieles, cosa que lamentaba, por ejemplo, Cesáreo (*Sermo* 73, 2) y que trató de modificar (entre otras cosas, mandando cerrar las puertas de la iglesia). Después del sermón, recitaba el diácono una letanía que se cerraba con la colecta del celebrante.

A la despedida de los catecúmenos y de los penitentes seguía la oración de los fieles, que, como también en Roma, sin duda por el peso de la letanía gelasiana de Kyries, fue reducida notablemente. Durante la procesión de los dones al altar se cantaban los llamados *laudes*, es decir, un triple *alleluia*. Seguía la mención de los nombres de los difuntos por los que había que orar, a la que se añadía una oración especial *post nomina*. A continuación se daba el ósculo de paz, introducido mediante una oración especial *ad pacem*. En Roma, al principio del siglo V, el ósculo de paz se daba en el momento que todavía hoy nos es familiar. En Roma se censuró también a veces la costumbre de las Galias de mencionar ya antes del canon el nombre de aquellos por quienes se oraba. El prefacio, que en la liturgia gala se llamaba *contestatio*, era con frecuencia una larga descripción de los milagros de un santo[40]. El ulterior transcurso de la misa, a saber, el canon, la fracción del pan, el *Pater noster*, es en gran parte análogo al romano, a excepción de la bendición episcopal antes de la comunión. Pero hay que resaltar también que en las Galias se cantaba en la comunión el salmo 33, seguramente debido al versículo 9: *Gustate et videte, quoniam suavis est dominus.*

La *misa hispanovisigoda* conocía, al menos desde Julián de Toledo, al principio un acto de penitencia del sacerdote[41]. Isidoro de Sevilla enumera siete oraciones variables[42], que se deben insertar ordenadamente en el culto de los fieles. La primera es una oración de amonestación al pueblo, la segunda, una invocación a Dios pidiéndole que acepte los dones y corresponde por tanto a la *secreta* romana. La tercera es la llamada *oratio post nomina*, o sea una intercesión por los difuntos de los que ha hecho mención inmediatamente antes. La cuarta oración se refiere al ósculo de paz, es decir, que pide que sea realidad en los fieles lo que se expresa con el signo externo. La quinta oración variable, la *inlatio*, responde al prefacio. También después del *sanctus* hay otra oración variable, que da paso a la consagración. El *Liber ordinum* aduce como séptima oración variable la que sigue al relato de la cena *(post pridie)*; Isidoro, en cambio, la que introduce el *Pater noster*. Sin duda Isidoro quiso poner de relieve el número siete, y por ello omitió la *benedictio* y la *completuria*, atestiguadas por el *Liber ordinum* y otros documentos litúrgicos[43].

Es muy llamativo el hecho de que, en comparación con la prolija mención de los nombres de los difuntos y las oraciones *post nomina* de la liturgia galicana e hispana, en el *Gregorianum-Hadrianum* no se halle mención alguna de los difuntos. Esto podría explicarse por la circunstancia de que en Roma, siguiendo un uso distinto del de las Galias, los domingos y días festivos no se mencionaba a los difuntos[44], y porque el ejemplar de muestra enviado a Aquisgrán contenía precisamente sólo la forma solemne de la misa papal. Por lo demás, el *memento mortuorum* parece haber sido introducido en el canon por el papa Gelasio juntamente

39. Beck 137ss.

40. Greg. de Tours, *Virt. s Martini* 2, 14, cf. Beck 147.
41. Fernández Alonso 314.
42. *Eccl. off.* I, 15; PL 83, 752ss, Fernández Alonso 318ss.
43. Cf. Beckmann 91, 96.
44. Cf. Andrieu, *Ordines* II, 276.

con el *nobis quoque peccatoribus*, cuando fue suprimida la *oratio fidelium* y reemplazada, por lo menos en parte, por la letanía de Kyries [45]. Si se piensa que en los fieles podían despertar especial interés las oraciones por los vivos y los difuntos, tendríamos un indicio de que en Roma prevaleció la solemnidad de la liturgia sobre la proximidad con el pueblo. Finalmente, el rito y canto pontificio, con influjo bizantino, introducido en el siglo VII, hizo de los participantes en la misa meros espectadores y oyentes [46]. Tanto la liturgia galicana como la hispana eran superiores a la romana bajo el aspecto pastoral, desde luego sólo mientras el pueblo entendió la lengua litúrgica.

De la vida litúrgica corriente forman parte no sólo la celebración de la eucaristía, sino también el rezo de las *horas*. Ya el primitivo cristianismo solía, como lo atestigua Tertuliano, santificar con la oración las horas más destacadas del día, tarea a la que más tarde dedicaron especial atención los monjes. Pero también en las iglesias episcopales se hallan en el siglo VI, sin duda tomadas de la vida monástica, estas horas del oficio divino. Esto está atestiguado con la mayor seguridad en el caso de Arles, donde Cesáreo, que conservó también durante su largo episcopado un género de vida asceticomonástico, hizo celebrar el oficio entero — a saber, laudes, tercia, sexta, nona y, antes de las grandes fiestas, la vigilia — por su clero con participación del pueblo, porque para él representaban un importante instrumento pastoral, sobre todo debido a que solía predicar con frecuencia en el culto de la mañana o de la noche.

En la participación en la celebración de estas horas, que él en todo caso presentaba como obligatoria durante la cuaresma (*Sermo* 196, 2), veía Cesáreo una importante actuación de la religiosidad [47]. También en las iglesias rurales y en las capillas debió de existir el canto de los salmos y, por tanto, rezo de horas, por lo menos en la oración de la mañana y de la noche [48], aunque no nos sea conocido con mayor exactitud su alcance. En Hispania es Isidoro de Sevilla [49] el primero que atestigua la existencia de

45. Id., loc. cit. 278, nota 1 y referencia a K.L. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, 1938, p. 34-38.
46. VAN DIJK, ELit 77 (1963) 336.
47. Beck 119.
48. Cf. supra, p. 870.
49. *Eccl. off.* I, 19-23.

las horas menores como quehacer de los clérigos seculares, aunque no se habla en modo alguno de participación obligatoria del pueblo. Por lo demás, parece que Isidoro, que en el fondo tenía los mismos sentimientos monásticos que Cesáreo, no logró introducir las horas menores como parte integrante fija del oficio catedralicio [50]. En todo caso, había avanzado ya tanto la diferenciación, que el mismo Isidoro atestigua la existencia de las completas como una hora especial después de las vísperas [51].

Mientras que en el siglo VII en la mayoría de los sectores de la cristiandad hay que distinguir entre la liturgia de los monjes y la liturgia de los clérigos seculares, Roma representa en esto una excepción, puesto que en las grandes basílicas existían monasterios [52]. Más aún: los monjes que ya con anterioridad a san Benito prestaban servicio en Roma «suplantaron tan radicalmente con su orden la oración catedralicia, que el oficio romano actual tiene un carácter marcadamente monástico» [53]. En el siglo VII existían ya en Roma todas las horas que fueron corrientes más tarde, como se desprende del *Ordo romanus* XII. Se hace notar explícitamente que el sábado santo sólo se rezaban los nocturnos y los laudes matutinos. Especialmente impresionante debió de ser la doble vigilia que precedía a las grandes fiestas. La víspera se celebraba una vigilia sin invitatorio y sin participación del pueblo, la cual comprendía de cinco a nueve lecturas y de seis a nueve salmos. A media noche comenzaba la segunda vigilia, que era introducida por el invitatorio y se celebraba con participación del pueblo; a continuación seguían los laudes matutinos [54].

El *orden de las lecturas* propias de las horas se iniciaba por el Génesis, siete días antes del comienzo de la cuaresma; seguían luego los demás libros del Pentateuco, después Josué y los Jueces (*Ordo romanus* XIV, 27). Para el sentir de los francos, el *año eclesiástico* comenzaba con el adviento, de modo que el *Ordo* XVI, que atestigua la adopción del orden romano de las lecturas, empieza por Isaías, que también en Roma se leía en el adviento,

50. FERNÁNDEZ ALONSO 340s.
51. *Eccl. off.* I, 20, 21.
52. VAN DIJK, SE 12 (1961) 430.
53. PASCHER, LThK 2 (1958) 680.
54. *Ordo romanus* XII, 23, 24; cf. sobre esto ANDRIEU, *Ordines* II 465, nota 23: referencia a Amalar: PL 105, 1305*b*.

mientras que los libros del Pentateuco conservan su puesto en la cuaresma. Así habrá que admitir que desde que se reflexionó sobre la cuestión del comienzo del año eclesiástico, la primavera ofreció el más antiguo punto de partida. Cierto que tanto el *Gelasianum* como el *Gregorianum* comienzan el ciclo anual con la fiesta de navidad, pero también en el nuevo *Gelasianum* de St. Galler[55], que por un lado recibió fuertes influjos francos y por otro sigue la división del *Gregorianum*, las misas de adviento se hallan todavía al final de la serie.

En Hispania, en cambio, vino a ser corriente comenzar el año eclesiástico ya el 17 de noviembre, o sea en los inicios de la larga preparación para navidad[56]. Sin embargo, se impuso definitivamente la usanza gala de comenzar con un breve adviento. Mientras que en Roma se leían en los nocturnos además de los libros bíblicos también los tratados de Jerónimo, de Ambrosio y de los demás padres[57], en las Galias se habían introducido además los relatos de la pasión de los mártires y las vidas de los padres, que no desaparecieron ni siquiera con la adopción del orden romano de las lecturas[58].

Los *himnos*, sin los cuales es casi imposible el rezo eclesiástico de las horas, tuvieron un destino muy variado en los países de la cristiandad occidental, lo cual se puede ilustrar con la mayor facilidad analizando el oficio de viernes santo. Mientras que en Roma se adoptó ya en fecha muy temprana la *Missa praesanctificatorum* (del pan y del cáliz) procedente de Oriente[59], Isodoro de Sevilla, que llama al domingo de ramos también *capitilavium*, porque en él se lava la cabeza a los niños *qui unguendi sunt* y habla expresamente de la celebración litúrgica de la *Cena Domini*, no conoce todavía una liturgia de viernes santo. Ésta no fue introducida hasta el IV concilio de Toledo de 633 (can. 7). En el oficio de viernes santo sólo pudo cantarse el himno *Crux fidelis*, compuesto por Venancio Fortunato, cuando perdió su fuerza obligatoria la disposición del primer concilio de Braga

55. *Das fränkische Sakramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung*, ed K. MOHLBERG = «Liturgiegesch Quellen» 1/2, Munster 1939.
56. FERNÁNDEZ ALONSO 354.
57. Cf. *Ordo romanus* XIV 10.
58. Cf. *Ordo* XIV 10, *Codex M*.
59. Cf. *Gelasianum* I, XLI y ANDRIEU, *Ordines* III 139.

de 563 (can. 12), que había excluido de la liturgia todos los himnos no bíblicos, sin duda por temor de que no fueran ortodoxos. Aun así, el ya mencionado IV concilio toledano se vio en la necesidad de defender de forma expresa los himnos de nueva composición y de amenazar con la excomunión a quien los reprobase (can. 13); aparte esto, se componían también «oraciones» e «imposiciones de las manos» para el culto. De hecho, la Iglesia hispana produjo en el siglo VII unos 50 himnos.

Cura de almas

Predicación

Aunque ocasionalmente se consideró como importante recurso pastoral la publicación de los acuerdos de los concilios[60], así como la lectura en público de los relatos de la pasión de los mártires, tras la que, por ejemplo, san Braulio de Zaragoza omitía el sermón[61], sin embargo, la predicación era el medio más importante de acción pastoral de que disponía la cura de almas, sobre todo en el siglo VI. La predicación era siempre instrucción de los adultos; en ninguna parte se habla de una especial catequesis para los niños[62].

Si se tiene en cuenta que a fines del siglo VI tanto en Hispania como también, y sobre todo, en las Galias, había todavía numerosos paganos en las zonas rurales[63], sorprende no hallar en absoluto testimonios de iniciativas misioneras[64]. Se contaba a lo sumo con que acudiesen paganos a la misa y se convirtieran tras oír el evangelio y los sermones[65]. Gregorio Magno, que inauguró la misión de los anglosajones y dio a sus misioneros instrucciones muy provechosas y que buscaba también la conversión, mediante la predicación y la exhortación, de los germanos paganos o herejes de Italia[66], para eliminar los restos de paganismo existentes

60. Cf. el XVI concilio de Toledo de 693, can. 7.
61. *Vita sancti Aemiliani* 2; cf. FERNÁNDEZ ALONSO 383.
62. FERNÁNDEZ ALONSO 400.
63. Cf. GREG. DE TOURS, *Vit. Pat.* XVII 5.
64. FERNÁNDEZ ALONSO 258; Beck 184.
65. ILDEFONSO, *Cogn. baptismi* XVII y concilio de Valencia de 549, can. 1; sobre esto, cf. supra, p. 900s.
66. *Reg. Ep.* II 4; IX 102.

todavía en Sicilia sólo recomendaba, por así decirlo, medidas administrativas; los paganos que vivían y trabajaban en posesiones eclesiásticas *(rustici)* debían en caso de necesidad ser forzados a convertirse mediante la elevación de las contribuciones [67].

Cuando Cesáreo de Arles declara que la palabra de Dios y consiguientemente su exposición en la predicación no es menos importante que el cuerpo de Cristo, es decir, la comunión *(Sermo* 78, 2), atestigua con ello la alta estima que se profesaba corrientemente a la predicación en las Galias. También en Roma se sabía que había por aquella época excelentes predicadores galos [68]. Ya los *Statuta Ecclesiae antiquae* (n.° 31) amenazaban con la excomunión a los fieles que abandonaran la iglesia durante el sermón. Cesáreo no sólo exhortaba a quedarse en la iglesia, sino que incluso salió al paso personalmente a los que querían marcharse antes de tiempo, haciendo cerrar las puertas de la iglesia, que sólo se volvían a abrir después de la bendición [69]. Sería, sin embargo, un error sacar de estas indicaciones la conclusión de que el pueblo no tenía el menor interés en la predicación; en las Galias del siglo VI era todavía muy corriente que los fieles reaccionaran a la predicación con aplauso o también con repudio; a veces se dejaban oír voces de protesta contra amonestaciones morales demasiado directas [70]. Cesáreo exigía a sus colegas y se exigía él mismo predicar todos los domingos y días festivos; durante la cuaresma lo hacía incluso a diario *(Sermo* 230, 6), a veces mañana y tarde, concretamente en los laudes y en las vísperas [71]. También según Avito de Vienne era corriente la predicación. El sermón normal no solía durar más de media hora, por lo menos en el caso de Cesáreo [72]. En la mayoría de los casos serían los sermones muy llanos, dado que los predicadores no tenían gran formación, pero también porque querían hacerse entender de las gentes sencillas [73]. De Cesáreo se sabe que con plena deliberación predicaba a diferente nivel según el grado de instrucción de sus oyentes [74]. Seguramente no fue Cesáreo el primero que

67. Ibid. IV 26.
68. Arator a Partenio: PL 68, 252, cf. Beck 259
69. *Vita Caesarii* I 27. 70. Beck 266.
71. *Vita Caesarii* I 59 72. Beck 263.
73. GREGORIO DE TOURS, *Hist*, praef. 74. DELAGE 202.
75. *Vita Caesarii* I 55.

ponía sus sermones a la disposición de otros, pero sí fue el primero que reunió colecciones de sermones y las enviaba fuera, incluso hasta Hispania [75].

Los obispos predicaban no sólo en sus catedrales, sino también, y sobre todo con ocasión de la visita pastoral, en las parroquias. Así, el escrito sobre mejora de la población rural, de Martín, arzobispo de Braga, no era sino un sermón modelo que le había pedido su colega Polemio de Astorga y que se había de pronunciar principalmente con ocasión de la visita pastoral, que se tenía por obligatoria una vez al año [76]. También de Cesáreo se conserva un sermón de la visita pastoral: *sermo in parochiis necessarius* [77]. Naturalmente, era difícil que tal predicación tomara en consideración las diferentes secciones del año eclesiástico; sin embargo, de muchos sermones de Cesáreo y de Avito se desprende que los pastores de almas galos del siglo VI hallaban abundantes puntos de partida para su predicación en las fiestas del año eclesiástico y en las correspondientes lecturas bíblicas [78]. El objetivo principal de la predicación parece haber sido orientar hacia la eternidad los pensamientos de los oyentes. Ahora bien, en este particular importaba especialmente a san Gregorio Magno consolar a los fieles para que no sucumbieran en las calamidades de esta vida *(Moralia* I, XIV, 27); en efecto, Gregorio vivió en tiempos calamitosos que dejaron su huella también en su producción litúrgica. Cesáreo, en cambio, constataba más bien despreocupación en sus fieles, por lo cual les ponía ante los ojos la imagen de Cristo como juez. Más aún: llega hasta a afirmar que las palabras de Cristo sobre el juicio final serían más que suficientes por sí solas, sin que hiciera falta saber más de la Sagrada Escritura *(Sermo* 158, 1).

Cesáreo y Martín de Braga coinciden en la lucha decidida contra la superstición, sobre todo la que buscaba fines curativos, heredada de la época pagana [79]. Este quehacer parece haberse planteado en aquel tiempo a los pastores de almas de toda la cristiandad. Cesáreo de Arles se vio además en la necesidad de poner en

76. Correct. n.° 1; BARLOW 183.
77. En MORIN, n.° 13.
78. Cf. Beck 125 264.
79. Beck 280; FERNÁNDEZ ALONSO 412.

guardia contra la embriaguez; en cambio, para Martín de Braga parecen haber sido la soberbia y la vanidad los peligros especiales que amenazaban la vida cristiana [80]. Cesáreo subraya que importa más tener a Cristo ante los ojos por modelo que tomar a pechos mandamientos particulares *(Sermo* 35, 2). El solo nombre de cristiano, decía, no sirve para nada, ni tampoco aprovecha mucho la sola señal de la cruz, sino que lo importante son la limosna, el amor, la justicia y la castidad *(Sermo* 13) [81]. Por otro lado subraya también la necesidad de sucintas profesiones de fe: hay que saberse por lo menos el credo y el padrenuestro *(Sermo* 135, 1). Ahora bien, de la vida cristiana forman parte también las ofertas al altar (cera, aceite, pan y vino) y la asistencia a la misa del domingo *(Sermo* 13). Más tarde el concilio segundo de Mâcon de 585 (can. 4) exigió que todos los hombres y mujeres llevaran cada domingo vino y pan al altar, porque así podían esperar verse libres de los pecados y participar en la comunión de los bienaventurados. Finalmente, el precepto del descanso dominical fue incluso no sólo en los sermones, sino también en las decisiones conciliares [82].

Desde luego, el descanso dominical no era exigido por sí mismo; por un lado fue limitado, digamos, internamente: estaban permitidas las buenas obras y hasta largos caminos para visitar a un amigo [83]. Más aún: la primera decisión conciliar que se conserva sobre esta materia [84] va dirigida por de pronto contra la exageración «judaica», que no permitía ninguna clase de viajes, ni preparación de manjares, ni limpieza, etc. Sólo deben cesar las faenas agrícolas. Por lo demás, el descanso dominical no era sólo una pieza de cultura religiosa [85], sino profesión cristiana, sobre todo allí donde vino a reemplazar el cese del trabajo habitual del jueves, día de Júpiter [86].

De la instrucción moral que Cesáreo impartía a sus oyentes destacaremos todavía dos puntos que proyectan una luz siniestra sobre la situación en el sur de las Galias en los comienzos del siglo VI. No obstante todos los esfuerzos de los pastores de almas, era tan grande el número de los jóvenes que en fecha temprana vivían en concubinato antes de contraer un matrimonio legítimo, que no era posible excomulgarlos a todos *(Sermo* 43, 4. 5). Naturalmente, esta mala costumbre sólo reinaba en la clase alta. Cesáreo censuraba las mujeres de los varones distinguidos, porque querían restringir a lo sumo a dos o tres el número de los hijos, para lo cual tomaban remedios que causaban el aborto o la esterilidad. Ambas cosas califica este autor de homicidio. En particular, contra la prevención de la concepción disponía todavía de un interesante argumento *ad hominem:* las mujeres de alcurnia tienen interés en que sus sirvientas tengan muchos hijos, a fin de que se multiplique la servidumbre. Entonces, tampoco ellas deben restringir el número de los futuros hijos de Dios *(Sermo* 44, 2) [87].

80. Fernández Alonso, loc. cit.
81. Cf. Griffe, BLE 76 (1975) 25.
82. Concilio de Orleáns de 538, can. 31; Narbonense, 586, can. 4; Chalon 647-653, can. 18.
83. Martín de Braga, corr. 18, Barlow 202, 15ss.
84. Orleáns 538, can. 31.
85. Isidoro, *De natura rerum* 1, 4: PL 83, 965.
86. Cesáreo, *Sermo* 13, 5; 52, 2.

Bautismo

En la medida en que en el transcurso del siglo VI se fue generalizando la costumbre de bautizar a los niños, y ya no a personas adultas, el sacramento se administraba cada vez más en las parroquias y no en las iglesias episcopales. Es verdad que sólo en Cesáreo se hallan noticias sobre la administración del bautismo, por lo menos por lo que hace a las Galias en el siglo VI [88]. De todos modos pueden hallarse indicaciones de que se bautizaban no sólo lactantes, sino también niños de uno o dos años. Cierto que se procuraba conservar la noche de pascua como la verdadera fecha del bautismo, pero el concilio de Mâcon del año 585 (can. 3) debe lamentar que para tal fecha sólo se pueden hallar a lo sumo dos o tres niños. La mayoría de los niños eran bautizados en navidad, en la fiesta de san Juan o en la fiesta de algún otro santo [89]; también Clodoveo, el primer rey franco convertido, fue bautizado en la fiesta de navidad, como resulta de la carta de Avito al rey [90]. Cesáreo se acomodó a la nueva situación

87. Cf. Delage 133.
88. Beck 164.
89. Greg. de Tours, *Hist.* 8, 9.
90. Cf. Beck 168.

no sólo en cuanto que adaptó a las condiciones del bautismo de los niños el viejo catecumenado, que tenía su fase más intensa en la cuaresma, sino también en cuanto que antepuso a todo bautismo en forma abreviada los preparativos para el bautismo que habitualmente tenían lugar en la cuaresma. También los niños de pecho fueron inscritos entre los «competentes» y recibieron la imposición de las manos y la unción con óleo en la frente[91]. Si en Roma eran corrientes los *scrutinia* como exámenes de la fe y de la vida de los «competentes», mientras que en África se consideraban estos escrutinios como exorcismos, la usanza de las Galias, a saber, la práctica de insuflaciones exorcísticas, era más afín a la costumbre africana que a la romana[92]. La entrega de sal a los «competentes» es uso típicamente romano, que no tiene paralelo en las Galias. En el marco de las prolijas preparaciones prepascuales al bautismo desempeñaba su propio papel una especial, que se dirigía preferentemente a los padrinos. Éstos se comprometían a enseñar más tarde al niño el *mínimum* de la profesión de fe (a saber, el credo y el padrenuestro) y a garantizar su iniciación en la virtud. En los bautismos que se celebraban a lo largo del año exigía Cesáreo por lo menos una semana de preparación, durante la cual el niño recibía la unción e imposición de las manos y los padres debían ayunar y participar por lo menos en la misa de la mañana[93]. De todos modos, no denegaba el bautismo ni siquiera cuando los padres sólo aparecían por la Iglesia con el niño cuando tenían que bautizarlo. En las Galias no se conocía una unción inmediatamente anterior al bautismo, aunque sí tras el bautismo, primero la unción con óleo, luego con crisma y finalmente la *consignatio*, es decir, la ceremonia de sellar al niño con la señal de la cruz. Es sumamente probable que después de la renuncia al demonio se hiciera recitar al bautizando o al padrino la entera profesión de fe, en forma de respuestas a las respectivas preguntas, algo así como está ya atestiguado en el orden eclesiástico de Hipólito[94]. Como última ceremonia se practicaba en las Galias el lavatorio de los pies al recién bautizado. Otro símbolo de la

91 Cf Delage 162.

92 Por lo demás, no se empleaba la palabra *scrutinium* fuera de este caso, Beck 172s

93. *Sermo* 225, 6, 229, 6, 121, 8.

94. Cesáro, *Sermo* 12, 4, 85, 3, cf Martín de Braga, corr. 15.

fe en la Santísima Trinidad puede descubrirse en los tres escalones por los que se bajaba a la pila bautismal.

En las Galias estaban a veces los baptisterios flanqueados por una casa de baños para la purificación antes del bautismo. También ocasionalmente había otro recinto provisto de ábside, en el que el obispo administraba la confirmación[95]. En Hispania san Ildefonso de Toledo (por tanto en el siglo VII) cuenta todavía, al igual que Martín de Braga en el siglo VI, con candidatos adultos al bautismo, a los que el domingo de ramos se les entregaba la profesión de fe, sobre la que se les preguntaba el jueves santo[96]. En estos casos no parece que se tratase únicamente de bautizos forzados de judíos; sin embargo, la práctica pastoral de la Iglesia hispana está en todo caso en el siglo VII muy ensombrecida por la conversión forzada de los judíos. Es verdad que el IV concilio de Toledo de 633 (can. 57) trató de garantizar la libertad de religión, pero no permitía el retorno al judaísmo de los que habían sido convertidos por la fuerza. Además, ya el VI concilio de Toledo de 638 (can. 3) volvía a usar el duro lenguaje de antaño.

Penitencia

Mientras que en la mayoría de los sectores de la Iglesia occidental se reservaban los obispos la administración de la penitencia y la concesión de la reconciliación, en Roma estas funciones, al igual que el bautismo, eran incumbencia expresa de los presbíteros[97]. Así pues, también el *Sacramentarium Gelasianum* destinado a los sacerdotes, contiene instrucciones y oraciones sobre el modo de tratar a los penitentes el miércoles de ceniza (I, XVI, n.° 83) y sobre su readmisión en la comunidad el jueves santo (I, XXXVIII, n.° 352s). En cambio, el *Gregorianum*, destinado para uso pontificio, no contiene ni en el miércoles de ceniza ni en el jueves santo referencias a los penitentes. La única oración de los penitentes, que se halla en él (n.° 989), es una adición posterior[98]. Por lo demás, el *Gelasianum* prescribe el miércoles de ceniza un so-

95. Beck 180.

96. Fernández Alonso 274.

97. Cf. Gregorio M., *In Ezech.* 40, *Hom.* 10, 13.14.

98. Cf. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien*, 141s.

lemne retiro de los penitentes. No se dice dónde se haya de efectuar esto; en todo caso, parece que se trata de un uso específicamente romano. El jueves santo salían de nuevo los penitentes de su encierro voluntario [99].

En el siglo VI, aunque se mantuviesen las líneas esenciales de la antigua forma de la pública penitencia eclesiástica, por lo menos en las Galias fueron notablemente abreviados los tiempos de penitencia en comparación con la práctica anterior, y los obispos tenían clara conciencia de ello [100]. Sin embargo, se conservaron los antiguos ritos: El obispo imponía la mano al penitente al comienzo del período de penitencia y le entregaba el *cilicium*, un capirote de pelo de cabra [101]. El penitente mismo estaba obligado a cortarse el cabello y a ponerse vestidos de penitencia [102]. Los penitentes no podían participar en banquetes ni comerciar, sino que más bien debían pasar la vida en ayuno y oración; también les estaba prohibido el servicio militar.

Cesáreo de Arles esperaba de los penitentes todas las obras de misericordia corporales, tales como dar limosna, albergar a forasteros, cuidar enfermos, enterrar difuntos y finalmente cuidar de la limpieza de la iglesia [103]. Pero la exigencia más grave era la de observar continencia perfecta en el matrimonio. Esta obligación persistía aun después de la reconciliación, formando por tanto parte de las consecuencias duraderas de la penitencia, junto con la incapacidad de ser admitidos en el clero [104]. Lo más gravoso era que una penitencia asumida en el lecho de muerte, en caso de curación tenía las mismas consecuencias que cualquier otra penitencia pública.

La incapacidad de admisión en el clero constituyó, a lo que parece, un problema muy grave, que se trató ya de resolver en el concilio de Gerona de 517 (can. 1): Quien en una enfermedad muy grave se hubiese declarado pecador en general, aunque sin confesar de hecho pecados graves, podría más tarde hacerse clérigo. El cuarto concilio de Toledo del año 633 renovó esta prescripción. Al problema de la continencia conyugal creado por la penitencia se le dieron diversas soluciones. Avito de Vienne [105] aconsejaba que a los jóvenes que no tenían culpas capitales se los dejara más bien morir sin penitencia, antes que exponerlos al peligro de no poder, una vez restablecidos, observar la continencia conyugal y tener por tanto que ser tratados como apóstatas. El concilio de Orleáns de 538 (can. 27) decidió, en el mismo sentido, que no se confiriera a los jóvenes la bendición de la penitencia; los casados, sólo en edad avanzada y además con consentimiento del otro cónyuge, podían recibir esta bendición.

Llama la atención el que en ninguna parte se pregunte con qué derecho se podía propiamente exigir la continencia perpetua aun después de cumplida la penitencia. Sólo Fulgencio de Ruspe actuando como pastor de almas, parece haber resuelto satisfactoriamente el problema. Ya en su primera carta declara que la penitencia asumida en peligro de muerte sólo obliga a la continencia si el otro cónyuge da su consentimiento. Pero también en este caso quería él que se obrase con clemencia. El que no pudiese observar la continencia debía abstenerse de toda maldad y guardarse sobre todo de la avaricia, o sea, dar limosnas. Entonces podía, aseguraba Fulgencio, confiar que no sería condenado.

No se halla, a lo que parece, una regulación sinodal de este problema hasta el VI concilio de Toledo de 638 (can. 8), que permitió como gracia que uno que en peligro de muerte hubiese asumido la penitencia, si luego se restablecía, podía continuar la vida conyugal; pero si moría el otro cónyuge, entonces el penitente no podía volver a casarse; el otro cónyuge, en cambio, en caso de fallecimiento del penitente reconciliado, podía volver a casarse. Pero esto no hacía más tolerable, a lo que parece, la penitencia con sus consecuencias, pues todavía el concilio XVI de Toledo del año 693 tuvo que declarar (can. 4) que no faltaban pecadores que, desesperados por una penitencia tan cruel, recurrían al suicidio. Ahora bien, los obispos no conocían una solución de este problema: Habrá sin duda que decir que aquí la penitencia se veía reducida literalmente *ad absurdum*.

99. *Cod. Vat. Regin.* lat. 316, ed. MOHLBERG, n.º 83 352; cf. sobre esto J.A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, p 65s.
100. Concilio de Epaón de 517, can. 26; cf. Beck 193s.
101. Concilio de Agde de 506 can. 15.
102. Ibid. y primer concilio de Barcelona de 540, can. 6 7.
103. DELAGE 166.
104 DELAGE 167; cf. supra, p. 882.
105. *Ep. de subitanea poenitentia:* MGAuctant. VI 2, 30; cf. Beck 201.

Por lo demás, en el transcurso del siglo VII se observa una gran decadencia de la penitencia pública en España; poco a poco iba siendo reemplazada por la penitencia privada [106]. En las Galias, ya al comienzo del siglo VI hubo de observar Cesáreo que los más diferían la penitencia, aguardando hasta el fin de la vida (*Sermo* 60, 4); esta situación se agravó todavía más en el transcurso del mismo siglo VI. El tiempo estaba por tanto ya maduro para la penitencia privada. En realidad, la práctica seguida e implantada por los monjes célticos, discípulos de san Columbano, no constituía un elemento absolutamente nuevo, sino que estaba preparada por usos que se pueden observar ya en el siglo VI en las Galias y en Hispania [107]. Esto se aplica tanto a los seglares como a los clérigos. En un principio no había habido penitencia de clérigos; éstos eran depuestos, pero podían comulgar como seglares; no era posible la rehabilitación. Sin embargo, poco a poco se fue aclimatando un tiempo de penitencia también para los clérigos, las más de las veces en un monasterio, y luego también el retorno al cargo clerical [108]. Gregorio Magno prescribió más de una vez una penitencia incluso a obispos; por ejemplo, a Juan de Justiniana Prima le impuso 30 días de renuncia a la eucaristía [109], y a algunos obispos españoles seis meses de penitencia en un convento [110]. Tal clase de penitencia era sin duda alguna pública, pero a los sancionados no les impedía permanecer en el cargo o volver a él.

El concilio II de Toledo de 589 (can. 11) quiso acabar con el abuso existente en ciertas Iglesias hispanas —donde algunos fieles practicaban la penitencia de tal forma que pedían la reconciliación con la misma frecuencia con que pecaban— y restablecer la antigua forma canónica. Por lo menos parece seguro que allí los sacerdotes actuaban en el desempeño de su ministerio y que se trataba de pecados que excluían de la eucaristía [111]. Menos clara es una reconciliación de que habla Cesáreo de Arles, es decir, una absolución de pecados graves sin penitencia eclesiástica pública. Esta práctica orillaba por de pronto las dificultades

106. FERNÁNDEZ ALONSO 541.
107. Beck 220s.
108. FERNÁNDEZ ALONSO 560ss.
109. *Reg. Ep.* III 6.
110. Ibid. XIII 47.
111. FERNÁNDEZ ALONSO 571.

que iban ligadas a la penitencia pública, sustituida por una exhortación a imponerse uno mismo con cierta frecuencia la penitencia y a examinar la propia conciencia (*Sermo* 50, 3). Cuando declara que los *crimina* (o sea, los pecados graves) deberían borrarse o con *elemosynarum remedia* o con *poenitentiae medicamenta* (*Sermo* 56, 2), parece atribuir al ejercicio privado de la piedad, consistente en dar limosna, la misma eficacia que a la penitencia eclesiástica pública. La consecuencia de esto sería que el penitente se acercaría de nuevo a la eucaristía conforme al juicio de su propia conciencia [112]. Por otro lado, Cesáreo no sólo habla en la regla de las vírgenes de una confesión con la cual se descubra la culpa [113], sino que a jóvenes pecadores de lascivia los exhorta a recurrir pronto a la confesión y a la penitencia [114]. Si se tiene en cuenta cuán reservado se muestra con la penitencia, sobre todo cuando se trata de jóvenes, seguramente no se puede tratar aquí de la penitencia pública de la Iglesia con todas sus consecuencias. Y cuando finalmente declara en términos expresos que la penitencia que se asume en público podría también practicarse en privado (*secretius*), parece pensar en un procedimiento que ciertamente no tenía lugar ante la comunidad, pero que podía ser considerado como eclesiástico en la medida en que estaba bajo la vigilancia y responsabilidad del obispo [115].

En la vida del obispo Desiderio de Vienne y en la vida del obispo Sifrido, parecen atestiguarse absoluciones episcopales fuera de la penitencia eclesiástica pública [116]. Lo más interesante es que el obispo Felipe de Vienne el año 570 designó al sacerdote Teodario como penitenciario de su diócesis [117]. Se refiere que muchos acudían a él y confesaban sus pecados secretos, y se añade que cada uno se marchaba *medicatus sanusque... securior et laetior*. Aquí parece estar ya atestiguada la confesión y el perdón de los pecados casi en un sentido completamente moderno [118].

En este contexto remitiremos también al sermón noveno del papa Gregorio Magno sobre Ezequiel 40. Allí (n.º 18) exige el papa discernimiento en la penitencia: ni la disciplina debe ser dema-

112. Así DELAGE 169s contra C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, París 1952.
113. *Floril. Patr.* 34, p. 36.
114. *Sermo* 66, 1; análogamente 56, 3, 65, 2.
115. Beck 217.
116. Así Beck 210s.
117. *Vita Theudarii* 14.
118. Beck 214.

siado severa ni la misericordia demasiado blanda; ni la culpa debe remitirse contrariamente al orden, pues entonces el culpable se enredaría todavía más en la culpa, ni tampoco debe retenerse desmesuradamente, pues entonces el penitente se haría todavía peor al no disfrutar de misericordia. Puede incluso suceder, dice, que un pastor de almas que carezca de discernimiento, o bien perdone pecados de tal forma que no los corrija, o bien no perdone los pecados porque, al corregirlos, en realidad lastime (n.º 20). Con esta ocasión refiere Gregorio que la predicación hace que muchos caigan en la cuenta de sus pecados y acudan luego al predicador, confiesen sus pecados y le pidan que interceda por ellos; así borrará con su oración la culpa que había puesto de manifiesto con su sermón. Los maestros sagrados deberían, en efecto, orar al Dios omnipotente por los pecadores arrepentidos que confiesan su culpa. Llama la atención que en este contexto se recalque varias veces la confesión. Si se tiene presente que la normal asistencia pastoral a los penitentes, comprendida también la excomunión y la reconciliación, no era practicada en Roma por el papa mismo, sino por los presbíteros de las iglesias titulares, se propende a ver en esto algo así como una confesión o penitencia privada o, mejor dicho, no pública. Quizá se pueda incluso ver en la oración del maestro sagrado, que según Gregorio borra los pecados, una forma deprecatoria de absolución, tanto más que ya san León Magno *(Ep.* 108, 3) declaraba que la culpa del pecado viene cancelada por la intercesión del obispo *(sacerdotalis supplicatio)*, que ponía término a la penitencia pública. A mediados del siglo VII no parece ya que la penitencia estuviese ligada a un estado de penitente, como se desprende del canon 8.º del concilio de Chalon (entre 647 y 653), en el que se califica la penitencia de remedio del pecado, útil para todos los hombres.

Unción e imposición de las manos

Ya hemos hecho notar que en Hispania y en las Galias, al igual que en Roma, en el período que nos ocupa recibían los recién bautizados una unción, y en algunos lugares incluso dos[119]. Esta

119. Cf. supra, p. 911

unción no se consideró nunca como el sacramento de la confirmación ni se puso en conexión con el Espíritu Santo; más bien san Isidoro — que sólo conocía una unción posbaptismal, a saber, la unción con el crisma — declara que esta unción tenía por objeto la asimilación con Cristo y sólo después se confiere el Espíritu Santo[120] o se implora su venida sobre los bautizados y ungidos[121], mediante la imposición de las manos del obispo. Además, por una carta de Eugenio, obispo de Toledo, a Braulio de Zaragoza[122], sabemos que a veces incluso los diáconos practicaban la unción con el crisma después del bautizo. La unción con el crisma era por tanto polivalente, por cuanto podía ser también el signo externo de la readmisión de herejes en la Iglesia[123]. Así, el concilio de Epaone de 517 (can. 16) dispone que los herejes que quieran convertirse soliciten del obispo el crisma; pero si están en el lecho de muerte, también el presbítero puede socorrerles con el crisma. Aquí no se trata por tanto de la unción de los enfermos, sino de una unción que puede ponerse en paralelo con la unción posbaptismal. Se estableció a veces cierta conexión entre la imposición de las manos, ya corriente como signo de la reconciliación de los herejes, con la invocación del Espíritu septiforme; por ejemplo, el papa Siricio en su carta a Himerio de Tarragona[123a]; pero el papa Vigilio, en su carta a Profuturo de Braga (n.º 3)[123b] introducía una cuidadosa distinción: La reconciliación no tiene lugar por esa imposición de las manos que actúa mediante invocación del Espíritu Santo, sino por aquella con que se aplica el fruto de la penitencia y se consuma el restablecimiento de la santa comunión (la comunión con la Iglesia).

Sin embargo, el II concilio de Sevilla en 619 (can. 7) no parece distinguir todavía entre las dos imposiciones de las manos, cuando prohíbe de una vez a los presbíteros conferir el Espíritu Santo mediante la imposición de las manos a los fieles bautizados o a los convertidos de la herejía. Quizá pueda verse aquí una repercusión de la temprana teología africana, pues la idea responde exactamente a la de los adversarios de Cipriano, que no querían

120. *Eccl. off.* II, 26.
121. *Etym.* 6, 19, 54.
122. BRAULIO, *Ep.* 35.
123. Cf. infra, p. 956s.
123*a*. Dz 183 († 88)
123*b* PL 69, 18 A = PL 84, 831 C.

rebautizar, sino únicamente otorgar la imposición de las manos para la recepción del Espíritu Santo.

La unción de los enfermos está atestiguada en el siglo VI tanto en las Galias como en Hispania. Aquí se consagraba el óleo para la unción de los enfermos en la fiesta de los santos Cosme y Damián, concretamente con una oración que imploraba la salud del cuerpo y del alma en virtud de la pasión de Cristo [124]. En las Galias hay numerosos testimonios de que este óleo consagrado era empleado por seglares para curar enfermos o para expulsar demonios. A esto eran incluso animados los fieles por el clero, por ejemplo, por Cesáreo de Arles, pero, a lo que parece, principalmente para retraerlos de viejas prácticas paganas de hechicería [124a]. Cesáreo de Arles invita a los enfermos a acudir a la Iglesia, para comulgar y hacerse ungir; así se cumple la instrucción de la carta de Santiago (5, 14s; *Sermo* 19, 5). Ahora bien, sorprende el que Cesáreo pueda inducir también a los enfermos a pedir a los sacerdotes el óleo consagrado y ungirse (¿ellos mismos?) *(Sermo* 13, 3). El que Cesáreo vea también aquí el cumplimiento de Sant 5, 14 parece sin embargo indicar que él no pensaba en una unción del enfermo por sí mismo, sino que aquí se expresó de forma abreviada [125].

Piedad

En la transición del siglo V al VI disminuyó notablemente la frecuencia de la recepción de la *eucaristía.* Ya el concilio de Agde de 506 hubo de declarar (can. 18) que quien no comulgara por lo menos en navidad, pascua y pentecostés no podía ser tenido por cristiano. Ahora bien, dado que el mismo concilio exigía una rigurosa preparación para la comunión, difícilmente pudo allanar los caminos para la comunión frecuente. Cesáreo de Arles invitaba en sus sermones a comulgar también en la fiesta de san Juan Bautista y en las de los demás mártires, pero no se atrevió a pedir la comunión regular todos los domingos. La razón de ello es sin duda la severa pauta que se daba para la necesaria preparación para la comunión. Así, Cesáreo exigía a los que querían comulgar, por lo menos tres días de continencia conyugal *(Sermo* 16, 2; 19, 3; 44, 3) [126]. A los recién casados los requería a ausentarse de la iglesia durante un mes *(Sermo* 43, 23). Merece destacarse que él mismo subraya la igualdad de derechos y de deberes de los dos sexos según la fe cristiana *(Sermo* 44, 5). En Hispania, incluso en la celebración del matrimonio se inculcaba la continencia como requisito para la comunión, e Isidoro *(Eccl. off.* 1, 18, 9-10) exigía muchos días de continencia, aunque quizá haya aquí una exageración consciente [127]. De todos modos, ni siquiera la asistencia diaria a la misa significaba ya comunión frecuente [128].

La piedad cristiana está marcada en cada caso por los santos, a los que se tributa especial veneración. Desde nuestro modo de ver actual se pregunta en primer lugar por el puesto que ocupa *María* en la mente de los cristianos. Si bien en Roma se introdujo el nombre de María en el canon a principios del siglo VI, sin embargo, las primeras fiestas marianas en Occidente sólo datan del siglo VII. El *Sacramentarium Veronense (Leonianum),* al que, por cierto, faltan los tres primeros meses, conoce, junto a las fiestas de los santos romanos locales, el culto del Bautista y del protomártir san Esteban, mientras que María sólo es mencionada en el prefacio de la fiesta del Bautista [129]. Bajo el papa Teodoro (642-649) se introdujo la fiesta de la purificación (2 de febrero), y bajo el papa Sergio (687-701) se añadieron las fiestas de la anunciación de María (25 de marzo), de su asunción al cielo (15 de agosto) y de su nacimiento (8 de septiembre). Aquí se percibe claramente el influjo oriental [130]. Merece notarse que sin duda alguna el papa Sergio no estaba contento con los formularios de las misas de las tres fiestas últimamente mencionadas, sino que deseaba mayor solemnidad. Esto lo logró introduciendo también para estas fiestas una procesión, que partía de otra iglesia. En esta iglesia en que se reunía el cortejo se rezaba la colecta. Así estas tres fiestas gozaron de la misma solemnidad que

124. Fernández Alonso 577.
124*a* Beck 242 .
125. Así por lo menos Beck 245ss.

126. Cf. Delage 157.
127. Así Fernández Alonso 335.
128. Greg. de Tours., *Gl. conf.* 65.
129. *Sacramentarium Veronense,* ed. Mohlberg y otros, n.º 234.
130. Deshusses 53.

era ya corriente en la fiesta de la purificación. Esto resulta de la circunstancia de que el *Hadrianum* y el *Paduense* concuerdan en el formulario de la misa del 2 de febrero y ambos tienen al principio una colecta. En cambio las otras tres fiestas no tienen colecta en el *Paduense*, y por tanto no había procesión. El *Hadrianum* registra en las tres últimas fiestas de María oraciones que divergen del *Paduense*, cada una de ellas con una colecta al principio [131].

Ahora bien, las fiestas de María no son el testimonio más antiguo de la veneración mariana; en Gregorio Magno, por ejemplo, no hallamos atestiguada ninguna fiesta de María, pero dicho papa menciona iglesias consagradas a la Virgen, y no sólo Santa María la Mayor en Roma, sino también algunas iglesias y oratorios en Italia y uno además en las Galias, concretamente en Autún [132]. Luego, en el siglo VII, se registran en las Galias numerosos monasterios femeninos, cuyas iglesias están consagradas a María [133]; esto era incluso la norma corriente, mientras que los monasterios masculinos estaban dedicados por lo regular a san Pedro y san Pablo. En el año 705 una aparición angélica le advierte a Wilfredo de York, gravemente enfermo, que si bien ha edificado iglesias en honor de san Pedro y san Andrés, no ha edificado ninguna en honor de María [134], de lo que sin duda se puede deducir que «María y los apóstoles iban unidos en la devoción de la época». Pero la devoción a María documentada por advocaciones patronales se puede seguir hasta mucho más atrás. Hacia el año 400 parece haber levantado Nicasio en Reims la primera catedral de María [135], lo cual hizo tanta escuela, que en muchas iglesias episcopales se puede distinguir un complejo de tres iglesias, a saber, una iglesia de clérigos consagrados a los apóstoles, una iglesia de catecúmenos consagrada a María y un baptisterio consagrado a san Juan Bautista [136]. En Hispania, la mayoría de las iglesias catedralicias en los siglos VI y VII estaban consagradas a María; pero el primer testimonio literario del culto a

131. DESHUSSES 54.
132. Cf. *Reg. Ep.*, MGEp II, índice.
133. E. EWIG, *Der Petrus- und Apostelkult im spatromischen Gallien*, ZKG 71 (1960) 217.
134. Id., loc. cit. 227
135. Id., loc. cit. 247.
136. Id., loc. cit.

María aparece por primera vez en Hispania a mediados del siglo VII, con el tratado de san Ildefonso de Toledo sobre la perpetua virginidad de nuestra Señora. El concilio X de Toledo de 656 (can. 1) trasladó la fiesta de la anunciación de María, que todavía no se celebraba en todas partes el 25 de marzo, al 18 de diciembre. El día fue elegido seguramente no sólo porque caía una semana antes del nacimiento del Señor, sino también porque en el V concilio de Toledo (can. 1) se habían introducido nuevos días de rogativas en el triduo del 15 al 17 de diciembre. Con ello se había tratado, a lo que parece, únicamente de complacer al rey Chintila que solicitaba la protección del cielo, pero más tarde sirvieron estos días para realzar la solemnidad de esta fiesta de María, situada ya en el adviento. El que en la misa de la fiesta se leyera en lugar del texto del Antiguo Testamento el tratado de san Ildefonso dividido en cinco o seis secciones, muestra la gran facilidad y capacidad de adaptación al pueblo y al tiempo que imperaba en la liturgia de la Iglesia hispana del siglo VII [137].

La idea propagada durante mucho tiempo de que el «período merovingio» había estado bajo el signo de los patrones nacionales y locales y de que el culto de san Pedro había sido transmitido a los carolingios por los anglosajones, no se puede ya sostener en nuestros días, una vez que se ha podido demostrar que no sólo en el siglo VII aparecieron 78 monasterios con la advocación de san Pedro (unido ocasionalmente a la advocación de san Pablo o de María) [138], sino que ya en el temprano período merovingio se pueden señalar unas 40 basílicas de san Pedro y unas 20 catedrales con la misma advocación [139]. Es de notar que en muchos lugares la advocación de san Pedro parece haber sucedido a la advocación general de los apóstoles, «habiendo adquirido así una nota personal el culto del apóstol». Los príncipes de los apóstoles, sobre todo san Pedro, fueron considerados ya en la temprana edad media por los cristianos en general como patrones especiales de la Iglesia romana [140]. El episcopado latino de la antigüedad tardía, al objeto de subrayar la unidad del imperio contra

137. FERNÁNDEZ ALONSO 389.
138. E. EWIG, loc. cit. 226.
139. Id., loc. cit., 242-244.
140. Id., loc. cit. 249.

todos los fenómenos de decadencia, había promovido el culto de los dos príncipes de los apóstoles y los había transmitido a los recién convertidos borgoñones, visigodos y francos [141]. Sin embargo, en el tardío período merovingio se había superpuesto en muchos lugares al culto de san Pedro la veneración de aquellos santos cuyos cuerpos habían sido sepultados en los respectivos lugares. Esto dependió no en último término de la circunstancia de que de los sepulcros romanos de los apóstoles sólo se podían recibir reliquias obtenidas por contacto, mientras que las reliquias de los cuerpos mismos respondían más a la mentalidad germánica.

Los jóvenes pueblos germánicos convertidos al cristianismo no sólo tomaron de la antigüedad latina (y griega) el culto de san Pedro, sino también la práctica de la peregrinación. El primer rey cristiano de los borgoñones, Segismundo, es a la vez el primer rey germano cristiano que peregrinó a Roma. A su regreso llevó consigo reliquias, que pronto debieron agotarse, pues envió a Roma un diácono para traer otras nuevas [142]. También el obispo Gregorio de Tours envió a Roma el año 590 un diácono, que le aportó numerosas reliquias. Por él se enteró también Gregorio de la veneración que en Roma se tributaba al sepulcro de Pedro. Especialmente emotiva es la relación de cómo cuando se oraba con devota piedad, el pañizuelo que se hacía descender al sepulcro de san Pedro para obtener una reliquia por contacto, al ser retirado pesaba más que antes de haberlo tocado, con lo cual se tenía una prueba de la gracia de Dios [143].

También de las Islas Británicas fueron peregrinos a Roma antes del año 500. Los nuevos señores germánicos de las islas que abrazaron la fe católica, asumieron también la gran veneración de san Pedro y la propensión a la peregrinación. Hubo soberanos que dejaban sus coronas y marchaban a Roma como peregrinos. También en su propio país fundaban iglesias de san Pedro como compensación: los que no pudieran ir a Roma, podrían venerar allí a san Pedro [144]. A estas entusiastas peregrinaciones de los germanos se debe en parte el que en los siglos V y VI, cuando Roma

141. Id., loc. cit. 250. 142 Avito, *Ep.* 27: MGAuctant. VI 2, 59.
143. Greg. de Tours, *Gl. mart.* 28, PL 71, 728ss
144. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, 242.

fue perdiendo su esplendor externo una vez que había perdido ya su poder, la antigua capital del imperio se convirtiera en la Ciudad santa. En ella se veneraron en estos siglos los más célebres mártires de la cristiandad; Roma vino a ser así la transmisora y distribuidora de estos tesoros. Para la evolución religiosa y cultural de Occidente fue de la mayor importancia la peregrinación a las reliquias de Roma [145]. Hasta se puede decir que las peregrinaciones crearon y desarrollaron un espíritu católico, es decir, un espíritu universal de todo el cristianismo. Con las peregrinaciones se propagaron sentimientos verdaderamente fraternos entre los fieles en los diferentes países [146].

En el siglo VII se desarrolló en la cristiandad occidental, bajo el influjo de la nueva praxis penitencial de los monjes irlandeses, una nueva forma de peregrinación, a saber, la peregrinación de penitencia. La práctica afectaba de forma especial a los clérigos que, como es sabido, no eran admitidos a la penitencia pública, al objeto de cancelar graves transgresiones; entonces no se trataba precisamente de alcanzar una meta determinada, sino de tomar sobre sí como expiación la vida errante sin patria. Desde luego, tales peregrinaciones conducían también a los santos lugares y contribuían a la propagación del culto de los santos y de las reliquias [147]. A este propósito es digna de mención también la peregrinación al santuario de san Miguel en el monte Gargano en el sur de Italia, porque aquí la meta de la peregrinación no es el sepulcro de un santo o el centro de un acontecimiento bíblico, sino el lugar donde, según la leyenda, se había aparecido el arcángel. La peregrinación, que luego en la edad media asumió dimensiones europeas y casi se puede comparar con las peregrinaciones a Roma y al presunto sepulcro del apóstol en Santiago de Compostela, tuvo sus comienzos, a lo que parece, ya en el siglo VII [148].

Naturalmente, habría que mencionar también la peregrinación al sepulcro de san Martín de Tours, que en el siglo VI fue estimada incluso más que la misma peregrinación a Roma. O eso al

145. Id., loc. cit., 244s.
146. B. de Gaiffier 35.
147. C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, 56s
148. A. Petrucci 149-153.

menos afirmaba la activa propaganda del obispo Gregorio de Tours [149]. Ahora bien, hay que retener firmemente que la peregrinación a Roma, que en fecha ya muy temprana tuvo sin duda el carácter de peregrinación expiatoria, alcanzó un rango especial en cuanto que no se peregrinaba sólo al sepulcro de los apóstoles, sino, en el transcurso del tiempo, también al sucesor del apóstol, al papa romano, en el que se sabía que seguía viva la potestad de las llaves, es decir, el poder de perdonar de Pedro [150].

En Arles había en el siglo VI unas 20 ó 25 fiestas de santos [151]; en general este siglo originó gran incremento del culto de los santos, como se puede ver sobre todo en los escritos de Gregorio de Tours [152]. Por supuesto, al principio la veneración iba dirigida a los mártires, y luego se extendió a los ascetas que, con su rigor, habían demostrado ser de la misma categoría que los mártires [153]. En muchas ciudades, por ejemplo, en el sur de las Galias, se hallaban sepulcros de santos y se tenía interés en descubrir otros nuevos, sobre los que a veces se alzaban grandes iglesias [154]. Ahora bien, los santos eran invocados no sólo junto a su sepulcro, sino también a gran distancia de allí; desde luego, se procuraba entrar en contacto con ellos mediante reliquias. Gregorio de Tours recomendaba emplearlas en casos de enfermedad, aunque sin duda intentaba también con ello retraer a los fieles de prácticas supersticiosas. Hay que notar que Cesáreo no conocía todavía este uso de las reliquias.

Era importante saber el día exacto de la muerte de un santo, porque en ese día debía celebrarse su fiesta. Durante toda la noche se tenía vigilia, o por lo menos se celebraba una fiesta matinal que comenzaba muy de madrugada. La misa solemne comenzaba a las 9 de la mañana, y en ella se leía la *passio* o la *vita* del santo. El clero que prestaba servicio en el santuario de un mártir estaba además obligado a obsequiar con vino al pueblo que acudía al santuario. Los fieles, por su parte, procuraban ponerse en el más estrecho contacto con el sepulcro de un santo.

149. E. DELARUELLE 216s.
150. A. PRANDI 446s.
151. Beck 314.
152. GRIFFE 23.
153. Beck 287.
154. Id. 292s.

Se llevaban, por ejemplo, aceite de las lámparas que ardían allí, para usarlo contra las enfermedades [155]. El culto de los santos no debe considerarse sólo como un rasgo de la devoción popular, sino que más bien formaba parte de la pastoral episcopal. La imagen del santo podía hacer más impacto que el sermón del obispo, y hasta se ha podido decir que el santo completaba la actividad del obispo, siendo en realidad un poder misteriosamente omnisciente que comenzaba a actuar allí donde terminaba la acción del obispo [156]. En general parece ser que los obispos no tenían reservas contra el culto de los santos y de las reliquias, sino al contrario. El tercer concilio de Braga (can. 5) se vio obligado el año 576 a frenar un tanto el celo, que en parte satisfacía también la vanidad personal de los obispos. Los relicarios debían ser llevados por diáconos; en modo alguno debía el obispo hacerse llevar en un sillón, con el pretexto de que transportaba el relicario. Sólo tenemos un testimonio de que un obispo, Sereno de Marsella, hacia fines del siglo VI, se pronunciara contra el culto de los santos. Mandó incluso destruir sus imágenes, porque suponía que el pueblo las adoraba [157]. San Gregorio Magno [158] alabó su celo por la adoración exclusiva de Dios, pero al mismo tiempo censuró la destrucción de las imágenes, ya que éstas pueden servir para la fe de gentes incultas [159].

Conviene resaltar que el culto de las reliquias no era en modo alguno sólo una característica de la piedad popular; más bien los teólogos de la tardía antigüedad cristiana se ocuparon ya de esta cuestión y aseguraron a los fieles que hasta la mínima parte de una reliquia de un mártir representa un gran tesoro, puesto que el poder y la gracia del santo se halla de la misma manera en una partecilla como en el cuerpo entero [160]. Por otro lado, al subdividir las requias, podían tenerse en un mismo lugar las de muchos santos, pues se pensaba sin duda con gran ingenuidad

155. Id. 234ss.
156. MULLER 81.
157. Ahora bien, no parece haber sido éste el caso. De los relatos de Gregorio de Tours resulta más bien que aun los más fervientes devotos de los santos sabían que dependían de la omnipotencia de Dios, cerca de la cual los santos sólo son intercesores. Cf. sobre esto VAN DER LOF, p. 40.
158. *Reg. Ep.* IX 208 y XI 10.
159. Beck 306.
160. KÖTTING, *Reliquienverehrung*, 326.

que así podía garantizarse la protección de todos ellos. De esta manera floreció la industria, por decirlo así, de las filacterias, es decir, la confección y el uso de amuletos con reliquias [161]. El que en Roma no se entregasen reliquias de los cuerpos de los apóstoles, sino únicamente reliquias obtenidas por contacto, no sólo se explica por el respeto y veneración de los apóstoles, sino que se justifica por la razón de que toda división de las reliquias de los apóstoles habría debilitado la posición del primado pontificio, que por entonces se basaba no sólo en la sucesión de Pedro, sino también en la posesión de los sepulcros de los apóstoles [162].

Si se tiene en cuenta que la regla monástica de Isidoro (24, 1-2), es decir, un escrito del siglo VII, menciona por primera vez un día de conmemoración anual, en el que había que ofrecer el santo sacrificio por todos los difuntos [163] —en las Galias se conocían ya en el siglo VI misas de difuntos, que en parte se celebraban incluso en la hora misma de la muerte de la persona fallecida [164]—, habrá que decir que ya en el período que estamos analizando se habían configurado las notas distintivas de la piedad cristiana. Esto vale sobre todo si es acertada la suposición de que también la confesión individual, que sólo bajo el influjo de los monjes célticos vino a hacerse de uso general y que es sin género de duda algo característico de la piedad católica, se había preparado ya en este período sobre la base del continuado desarrollo de la práctica penitencial de la antigüedad occidental.

XLII. El monacato latino desde mediados del siglo V hasta fines del siglo VII

FUENTES: 1. Las reglas monacales fueron reunidas por primera vez por Benito de Aniane († 821) en su *Codex Regularum*, editado por L. Holste († 1661) en Roma 1661; presentadas en otro trabajo de M. Brockie (Augsburgo 1759, reproducido en PL 103, 393-664), reimpreso en Graz 1957; cf. J. Neufville, *Les éditeurs des regulae Patrum, S. Benoît d'Aniane et Lukas Holste:* RBén 76 (1966) 327-343. Nueva edición en el *Corpus Consuetudinum Monasticarum* en preparación. Panorama sobre las reglas del monacato en A. Mundó; LThK² VII 540-542 y CIP n. n. 1838-1876. 2. Reglas particulares: *Regula Magistri* (= RM), *Éd. diplomatique par* H. Vandenhoven - F. Masai - P.B. Corbett (Bruselas 1953); ed. A. de Vogüé, SChr 105-107 (París 1964-65, Bibl. p. 15-25). *Regula Benedicti* (= RB): ed. C. Butler (Friburgo de Brisgovia ³1935); G. Penco (Florencia 1958); R. Hanslik, CSEL 75 (Viena 1960); Ph. Schmitz (Maredsous ²1962); G.M. Colombás - L.M. Sansegundo - O.M. Cunill, BAC 115 (Madrid ²1968, con los *Diálogos* de Gregorio el Grande, lib. II); A. de Vogüé-J. Neufville, SChr 181-186 (París 1971-72, I, 13-410). Desde 1972 se publica el anuario «Regulae Benedicti Studia» (Hildesheim), editado por B. Jaspert y E. Manning, desde 2 (1973) con bibliogr. internac. sobre RB. *Caesarius Arel., Regula ss. virginum,* ed. G. Morin, Florpatr 34 (Bonn 1933); *Reglas monásticas de la España visigoda* (Leandro, Fructuoso, Isidoro) ed. J. Campos - I. Roca, BAC 321 (Madrid 1971, con bibl. española).

BIBLIOGRAFÍA: v. supra, cap. XIX y XX, y además: T.P. McLaughlin, *Le très ancien droit monastique de l'Occident* (Poitiers 1935); id., *Il monachesimo nell'alto medio evo e la formazione della civilità occidentale* (Espoleto 1957); G. Penco, *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI:* StMon (1959) 7-50; J. Leclerq, *Érémitisme en Occident: Le Millénaire du Mont Athos* I (1963) 161-180; *Théologie de la vie monastique* (París 1961) 323-383; *Los monjes y los estudios* (Poblet 1963) 41-103; B. Steidle, *Die Einsetzung des Abtes im alten Mönchtum:* «Erbe und Auftrag» 40 (1964) 179-196; F. Weißengruber, *Weltliche Bildung der Monche (5./6. Jh.):* RömHM 8/9 (1964-65); 13-28, 10 (1966-67) 12-42; A. Mundó, *Las reglas monásticas del siglo VI y la «lectio divina»:* StMon 9 (1967) 229-255 K.S. Frank, *Frühes Mönchtum im Abendland I Lebensnormen* (Munich 1975).

Italia: G. Ferrari; G. Penco (v. supra); *biografías de san Benito:* J. Chapman (Londres 1929); L. Salvatorelli (Hamburgo 1937); J. McCann (Londres 1937); S. Brechter (dir.), Benedikt, Vater des Abendlandes (St. Ottilien 1947); R. Molitor (dir.), *Vir Dei Benedictus* (Münster 1947); I. Herwegen (Düsseldorf ⁴1951); I. Schuster (Viboldone ³1953); Cl.-J. Nesmy (París 1958); I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel* (Einsiedeln 1944); E. von Hippel, *Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung* (Paderborn ²1953); Fr. A. Blazovich, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel* (Viena 1954); A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de s. Benoît* (París 1960); S. Pawlowsky, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti* (Viena 1965); H. Shlögl, *Der hl. Benedikt als Pädagoge und Psychologe* (tesis, Viena 1966). Los benedictinos hasta el año 700: C. Butler, *Benediktinisches Mönchtum* (St. Ottilien 1929); St. Hilpisch, *Benediktin. Mönchtum* (Friburgo de Brisgovia 1929); Ph. Schmitz, *Geschichte des Benediktinerordens* I-II (Einsiedeln 1946-48). D. Cappuyns, *Cassiodore:* DHGE 11, 1349-1408; A. van de Vyver,

161. Id., loc. cit. 327.
162. Id., loc. cit. 330.
163. Cf. Fernández Alonso 586s.
164. Beck 256s.

Les Institutions de Cassiodore et sa fondation à Vivarium: RBén 53 (1941) 59-88; G. LUDWIG, *Cassiodor. Über den Ursprung der abendländischen Schule* (Francfort 1967, bibliogr. 169ss); R. SCHLIEBEN, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors* (Berlín 1974). — O. PORCEL, *La doctrina monástica de san Gregorio Magno y la «Regula monachorum»* (Madrid 1950); P. RUDMANN, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors d. Gr.* (St. Ottilien 1956).

Galia: L. UEDING, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit* (Berlín 1935); F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (Munich 1965); G. HOLZHERR, *Regula Ferioli* (Einsiedeln 1961); G. MOYSE, *Les Origines du monachisme dans le diocèse de Besançon* (V-Xs.): BEC 131 (1973) 21-104; F. VILLEGAS, *La «Regula monasterii Tarnatensis». Texte, sources et datation:* RBén 84 (1974) 7-65.

Irlanda: H. LECLERCQ, *Luxeuil:* DACL 9 (1930) 2722-2787; *S. Columbani opera,* ed. G.S.M. WALKER (Dublín 1957, con bibliogr. p. LXXXII-XCII); *Mélanges Colombaniens* (Luxeuil-París 1951); J.O. CAROLL, *The Chronology of St. Columban:* IThQ 24 (1957) 76-95; F. MACMANUS, *Saint Columban* (Nueva York 1962).

Hispania: PÉREZ DE URBEL I (v. supra, cap. XX) 165-528; J.F. ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda* (Roma 1955) 463-507; A. MUNDÓ, *Monachesimo nella penisola iberica fino al secolo VII = Il monachesimo nell'alto medio evo* (Espoleto 1957) 73-108; P.J. MULLINS, *The Spiritual Life according to St. Isidore* (Washington 1940); C.M. AHERNE, *Valerio of Bierzo* (tesis Washigton 1949); M. MARTINS, *O monacato de s. Fructuoso de Braga* (Coimbra 1950); J. CAMPOS, *Juan de Biclara* (Madrid 1960); A. VIÑAYO GONZALES, *San Fructuoso de Braga* (León 1966); M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *La vida eremítica en el reino visigodo = España eremítica,* «Analecta Legerensia» I (Pamplona 1970) 49-62; A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica,* t. 1: *El monacato hispano prebenedictino* (León 1973).

Norte de África: J.J. GAVIGAN (v. supra, cap. XX); J. DIESNER, *Das Mönchtum der Vandalenzeit in Afrika = Kirche und Staat im spätrömischen Reich* (Berlín ²1964) 140-148.

El ulterior desarrollo del monaquismo latino desde los años 450 hasta 700 permite ver con claridad que el acontecimiento de la invasión de los bárbaros con sus repercusiones no sólo no mermó, sino que más bien fomentó la alta estima en que hasta entonces se había tenido el ideal monástico. También se mantiene la continuidad con el monaquismo del siglo IV, puesto que perduran tanto su base ideal, es decir, el ejemplo del Oriente, como las formas de entonces, el cenobitismo y el eremitismo. Éste experimenta una cierta diferenciación, puesto que por un lado

junto al riguroso eremitismo de los solitarios, se va multiplicando una forma que sitúa a los eremitas en la proximidad de un monasterio y consiguientemente en relación con su abad, y en segundo lugar aparecen ahora *ermitaños itinerantes,* en un principio sobre todo de origen irlandés, que asocian el anacoretismo con la *peregrinatio,* la renuncia escética a la patria y a todo lo que ésta significa [1]. El eremitismo se sigue valorando como una elevada forma de existencia monástica, cuyas exigencias sólo afrontará quien anteriormente haya sido probado en la comunidad conventual [2].

La gran mayoría de los ascetas elige por tanto la forma de vida cenobítica, a la que en la época de que nos ocupamos se añaden todavía algunas notas características. Los monasterios, cuyo número experimenta un enorme aumento — sus fundadores son, aparte de monjes aislados, obispos, papas e incluso seglares hacendados, sobre todo de la nobleza merovingia y de la monarquía —, consolidan por de pronto su organización interna, puesto que van viviendo cada vez más de una regla determinada, fijada ahora también por escrito [2a]. En tales reglas sigue siendo todavía determinante el ideal del cenobitismo oriental, pero en todas partes se emprende una adaptación a las condiciones concretas de las regiones de Europa occidental. Esta adaptación se hace ya tangible en las *Instituciones* (1-4) de Juan Casiano y en la forma latina de la *Ascética* de san Basilio, y más claramente en la refundición de la regla de san Pacomio y de las dos reglas procedentes de Lérins, La *Regula quattuor Patrum* y la *Regula Macarii,* que todavía pertenecen al siglo V [3]. En el sur de las Galias se reúnen a veces los abades de varios monasterios para deliberar sobre la estructura interna de sus comunidades, de cuyos acuerdos provienen la llamada *Regula quattuor Patrum,* la *Regula se-*

1. Cf. J. LECLERCQ, *Mönchtum und Peregrinatio im frühen Mittelalter,* RQ 55 (1960) 212-225, con abundante documentación sobre el eremitismo de los siglos VI y VII; además, su panorámica: *Le Millénaire du Mont Athos* I (1963) 161-180; P. DOYÈRE, DSp 4 (1960) 935-982.

2. Así ya JUAN CASIANO, *Institut. coenob.* 5, 36; 8, 17; *Collat,* 18, 3; S. BENITO, *Reg.,* c. 1; sobre esto A. HASTINGS, *St. Benedict and the Eremitical Life,* DR 61 (1950) 191-211.

2a. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Sub regula vel abbate,* CollCist 3 (1971) 209-241.

3. *Regula Macharii,* ed. H. STYBLO, WSt 76 (963) 124-158, y A.C. VEGA, BRAH 164 (1969) 27-34.

cunda y *tertia Patrum*[4]. El siglo VI es el tiempo de las grandes reglas del Magister y de Benito de Nursia en Italia, de los obispos arelatenses Cesáreo y Aureliano en las Galias, los cuales aprovechan trabajos anteriores. Algunas de las nuevas reglas son a todas luces mixtas *(Regulae mixtae)*, como la *Regula Ferioli*, la *Regula Tarnatensis Monasterii*, la *Regula Orientalis* y la *Regula Pauli et Stephani*, que incorporan secciones enteras de reglas preexistentes[5]. Así también el monaquismo irofranco adquiere una forma propia mediante la combinación de la *Regla de Columbano* con la *Regula Benedicti*. En las reglas monásticas hispanas del siglo VII, compuestas por Leandro de Sevilla, su hermano Isidoro y Fructuoso de Braga, se percibe más influjo oriental, juntamente con el de la *Regla de san Agustín*[6]. Ahora bien, la observancia de las mismas reglas en varios monasterios no conduce todavía a una unidad de organización.

En un factor tan importante de la vida intraeclesial como el representado por los numerosos monasterios, muestra un interés comprensible el episcopado de la época y, estimulado por la legislación monástica del concilio de Calcedonia[7], quiere que también en el Occidente latino los monasterios estén sometidos por principio a su jurisdicción. Ya en el siglo V se inicia este proceso de creciente control episcopal, que, por cierto, no transcurre del mismo modo en todas partes. En África del norte la situación apurada de la Iglesia durante la dominación vándala facilita una creciente independencia de los monasterios. En Italia, tras la reconquista bizantina (535), se impone el derecho conventual oriental sobre todo en la zona de dominio bizantino, con lo cual da también al obispo la posibilidad de emplear en quehaceres pastorales a los monjes de los monasterios, más numerosos especialmente en el sur. En la parte de Italia controlada por los ostrogodos y luego por los longobardos, los monasterios, menos numerosos, pero con frecuencia más importantes, conservan mayor

4. *Regula quattuor Patrum:* PL 103, 435-442; *Regula secunda Patrum*, ed. J. NEUFVILLE: RBén 77 (1967) 92-95; *Regula tertia Patrum:* PL 103, 443-446; cf. A. MUNDÓ, *Les anciens synodes abbatiaux et les «Regulae Patrum»*, SA 44 (1959) 107-125.

5. Catálogo de las Reglas del siglo VI para las Galias e Hispania, en A. MUNDÓ, StMon 9 (1967) 229-231.

6. Para las ediciones de las diferentes reglas, cf. infra, nota 61ss.

7. Sobre las tardías repercusiones de los cánones monásticos de Calcedonia en la legislación eclesiástica de Occidente, cf. L. UEDING: Chalkedon II 642-660.

libertad de movimientos con respecto al obispo[8]. Gregorio Magno los somete luego en general a la vigilancia episcopal, que también en el transcurso del siglo VI llega a ser reconocida, como se desprende de la legislación sinodal de la época. Centros de gravedad del control episcopal son el influjo, o por lo menos examen, en la elección de abades y la vigilancia sobre la administración de los bienes de los monasterios. Sin embargo, en el siglo VII se produce una mitigación y restricción de la jurisdicción episcopal, debido al influjo que puede ejercer el seglar rico participante en la fundación de monasterios, o a privilegios que el señor de la tierra otorga a un monasterio[9]. La exención conventual que se va abriendo camino es conferida por primera vez en toda su extensión el año 628 por el papa Honorio I al monasterio de Bobbio, en Italia septentrional[10].

Otra importante evolución en el monaquismo occidental de esta época se manifiesta en la asunción de actividades misioneras en una medida antes desconocida. De la misión antes corriente, con frecuencia más bien ocasional, entre la población del entorno próximo de un monasterio, se dirige ahora la mirada a metas lejanas, se pasa a misionar a pueblos extraños, que, con la misión de los anglosajones, se proyecta y se emprende ya a gran escala. Cuando luego los monjes iroescoceses asocian la peregrinación ascética con la actividad misionera en la tierra firme, el gran quehacer misionero se graba firmemente en el ánimo del monaquismo occidental[11].

Como última nota característica del monaquismo latino de esta época hay que mencionar la escuela conventual establecida ya por todas partes. Cierto que sirve exclusivamente para la formación de los futuros monjes, a los que se debe poner en condiciones de poder leer los textos del servicio litúrgico y la Sagrada Escritura como materia para la *lectio divina* y poder también confeccionar los manuscritos destinados a este menester, excluyendo por tanto deliberadamente de su programa la literatura

8. G. PENCO, *Storia del monachesimo* 27-42.

9. Acerca de la jurisdicción episcopal sobre el temprano monaquismo, cf. T.P. MCLAUGHLIN.

10. El *Privilegium Bobiensi coenobio datum:* PL 80, 483, y IP VI 2, 249, n. 6.

11. Sobre la misión de los anglosajones y de los iroescoceses en el continente, véase cap XXXVII y XXXIV.

de la antigüedad, sobre todo la pagana. Ahora bien, esta escuela conventual no es un resto más o menos languidecente de la escuela que había sucumbido con las restantes instituciones del imperio de la antigüedad tardía, sino que, no obstante su carácter elemental, es el germen portador de vida, del cual, como de las escuelas episcopales de la época, surgirá la escuela medieval como transmisora de la formación cristiana occidental [12]. En la ojeada, en orden geográfico, que sigue a continuación, se destacarán los hechos, personalidades y corrientes del monaquismo de la época.

Italia

El eremitismo de Italia, ya considerable en la transición del siglo IV al V, conserva también su rango en la época subsiguiente, hallándose ahora no sólo en las islas preferidas del mar Mediterráneo, sino también en el interior del país, como, por ejemplo, en Montelucano y Espoleto [13]. El influjo del anacoretismo egipcio que aquí se observa fue mantenido en vigor mediante las traducciones latinas de la literatura de apotegmas del siglo VI *(Verba seniorum)*, en las que participaron también los posteriores papas Pelagio I (556-561) y Juan III (561-574) [14]. Este cenobitismo italiano se sigue orientando también conforme al modelo oriental, como, por ejemplo en el caso de Lorenzo, procedente sin duda de Siria, que a mediados del siglo VI fundó el monasterio, más tarde tan importante, de Farfa, junto a Espoleto [15]. También se supone que tiene origen italiano la *Regula orientalis*, surgida a comienzos del siglo VI, cuyo mismo título sugiere ya influjos orientales. Genadio alababa su claridad, y la atribuyó, por cierto erróneamente, al diácono Vigilio [16]. Ciertos impulsos recibió el monaquismo italiano de este tiempo también de monjes africanos, que abandonaron su patria bajo la presión de la dominación

12. Véase H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, París 1948, p. 481s de la tr. al. Friburgo 1957; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, París ³1973, p. 140-163 200-215 336-350.

13. G. PENCO, loc. cit. 22.

14. A.H. SALONIUS, *Vitae Patrum*, Lund 1920.

15. G. PENCO, loc. cit. 22s y *Atti II° convegno Studi umbri*, Perusa 1965, p. 257-276.

16. Texto de la *Regula orientalis:* PL 103, 477-484; cf. A. MUNDÓ, StMon 9 (1967) 231 y GENADIO, *Script. eccles.*, c. 51.

vándala. Así, el africano Gaudencio fundó un monasterio en Nápoles, y Fulgencio de Ruspe reunió monjes africanos en dos residencias en Cagliari de Cerdeña, en las que adquirió no poca importancia el estudio teológico [17]. Hacia el año 500 se estableció una comunidad monástica junto al sepulcro de san Severino en Castellum Lucullanum cerca de Nápoles, cuyo segundo abad Eugipio, autor de la vida de Severino, escribió también, según Isidoro de Sevilla, una regla para su monasterio, que con gran probabilidad se identifica con la *Regla* anónima de un manuscrito parisino [18]. En el transcurso del siglo VI creció enormemente el número de los monasterios en Italia, como lo muestran la correspondencia y los *Dialogi* de Gregorio Magno, en los que se menciona gran cantidad de establecimientos monásticos, aunque faltan datos precisos sobre las circunstancias de su origen.

Hoy día se atribuyen casi unánimemente al siglo VI las dos reglas más extensas de este período de transición, que desde 1938 son objeto de una intensa discusión todavía no terminada. Son la llamada *Regula Magistri* (RM) y la *Regla de san Benito* de Nursia (RB) [19]. Entre ambas se da tan marcada afinidad de contenido y forma, que por un lado se impone la pregunta de su mutua dependencia y por otro la de la prioridad de una de ellas con respecto a la otra. La RM es anónima y en comparación con la RB unas tres veces más extensa; como autor de las dos se menciona en la mayoría de los manuscritos a un cierto Benito, que a ojos vistas es idéntico con aquel Benito de Montecasino, cuyos signos y hechos milagrosos describe Gregorio Magno en el segundo libro de sus *Dialogi, y* del que dice que escribió una regla monástica que se distingue por su discreción y su lenguaje lúcido *(Dial.* II 36). Si bien Gregorio ofrece sólo unas pocas referencias cronológicas a acontecimientos en la vida de san Benito, sin

17. *Vita Fulg.* 19; 24.

18. EUGIPIO, *Vita Sever.* 46, 6, ISIDORO DE SEVILLA, *Vir. ill.* 26; cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle d'Eugippe retrouvée*, RAM 47 (1971) 233-266.

19. La bibliografía completa para la investigación de las dos reglas de 1938 a 1970 fue compilada por B. JASPERT, StMon 13 (1971) 129-171, también separadamente como *Subsidia Monastica* I, Montserrat 1971. Si bien la discusión sobre las dos reglas fue inaugurada por M. ÁLAMO, *La Règle de S. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître*, RHE 34 (1938) 740-755, ya A. GENESTOUT le había llamado la atención sobre este problema en una conversación hablada, véase A. GENESTOUT, *La Règle du Maître et la Règle de s. Benoît*, RAM 21 (1940) 51-112.

embargo, junto con algunos puntos de apoyo creíbles tomados de la restante tradición benedictina, permiten situar su vida entre 480-90 y 550-60. Según esta tradición, procedía de la antigua provincia de Nursia y siendo muchacho habría estudiado algún tiempo en Roma. Pero pronto abandona la ciudad para vivir como solitario en una cueva junto a Subiaco, hasta que se le unen discípulos que él habría agrupado en varias comunidades, conforme al modelo pacomiano. Intenta luego aprovechar las experiencias y convicciones adquiridas aquí tocante al recto cenobitismo para llevar a cabo una nueva fundación sobre el Monte Casino, donde habría muerto a mediados del siglo VI.

Como resultado establecido y casi generalmente reconocido de la discusión que acabamos de mencionar, se puede admitir hoy la prioridad de la RM, cuyo origen puede situarse en los tres primeros decenios del siglo VI, puesto que, entre otras cosas, presenta un cenobitismo menos desarrollado con respecto a la RB, porque utiliza literatura apócrifa en un grado que con gran dificultad se puede compaginar con el *Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, de comienzos del siglo VI, y porque, finalmente, fue utilizada ya por el abad Eugipio de Lucullanum († hacia 530) en su *Regla* que ya se ha identificado. En cambio, hay menos unanimidad acerca de la patria de la RM; la mayoría tiende a situarla en los alrededores de Roma, mientras que otros piensan que tuvo su origen en Provenza [20].

Con la prioridad de la RM queda también establecida su utilización por san Benito, puesto que suponer un modelo común para ambas sería tan poco comprobable de manera convincente como la tesis de que san Benito es el autor de ambas reglas. Éstas no hallaron ya su forma definitiva en su primera redacción, sino que se amplió su contenido (RM) o recibieron correcciones formales (RB); es probable que san Benito tuviera ante los ojos la RM en una forma intermedia más breve. Entre las fuentes comunes a ambas reglas se sitúa en primer lugar la Sagrada Escritura; ambas recurren también a Casiano; también Cipriano les

20. Una buena visión de conjunto del estado actual de la investigación la ofrecen las ponencias y las discusiones del Primer Congreso Internacional de la Regla de san Benito del 4 al 9 de octubre de 1971 (Roma), reproducidas en el año 1.º de *Regulae Benedicti Studia* (Hildesheim 1972). Aquí no podemos ocuparnos de numerosos problemas de detalle que están todavía por esclarecer.

es conocido, mientras que la parca utilización de los apócrifos por san Benito no significa conocimiento inmediato de los mismos, sino más bien recepción directa de la RM, probablemente incluso sin especial conocimiento de la índole de éstos. Como especialidad de la RM aparece el conocimiento de Julián Pomerio, de Cesáreo de Arles y de Nicetas de Remesiana, mientras que san Benito está familiarizado con una literatura específica mucho más extensa, como la *Vitae Patrum*, la *Regla de nuestro santo Padre Basilio*, la *Historia monachorum*, la *Pacomiana*, y sobre todo la *Regla de Agustín*, de la que toma algunas ideas, sin mencionarla expresamente [21]. Con las ideas tomadas de estas fuentes ordenó san Benito también los conocimientos obtenidos por propia experiencia y meditación, en una forma que le pareció esencial para la vida cenobítica y al mismo tiempo al alcance de las fuerzas humanas. Así, con un vigor de composición del que no disponía el autor de la RM, creó en una síntesis bien lograda la regla monástica más coherente y armónica entre todas las hasta entonces existentes y que habría de gozar en los siglos subsiguientes de una fuerza de irradiación superior a la de todas las demás reglas de los primeros tiempos del monaquismo. En manera alguna se rebaja la categoría de la realización de san Benito porque se renuncie a designarlo, contrariamente a la realidad histórica, como el fundador del monaquismo occidental o incluso como el padre de Occidente [22].

Si se pregunta por las ideas fundamentales de la RB, habrá que mencionar su cristocentrismo [23]. Hasta el motivo decisivo para entrar en la comunidad monástica es ya la voluntad de seguir incondicionalmente a Cristo. El servicio en la *militia Christi Regis* marca la entera forma de vida del monje *(conversatio mo-*

21. Sobre las fuentes de ambas reglas, véanse las respectivas introducciones a sus ediciones de A. DE VOGÜÉ, en SChr.

22. Véase B. JASPERT, *Benedikt von Nursia — der Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen*, «Erbe und Auftrag» 49 (1973) 90-103; 190-207.

23. Acerca de esto, además de las ediciones comentadas, véanse los comentarios de I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944; B. STEIDLE, *Die Regel St. Benedikts*, Beuron 1952; id. (director), *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, SA 42, Roma 1957; G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo in San Benedetto*, Roma 1965; P. DELATTE, *Commentaire sur le Règle de s. Benoit*, Solesmes 1969. Acerca del cristocentrismo de la RB véase A. BORIAS, *Le Christ dans la Règle de s. Benoît*, RBén 82 (1972) 109-139.

rum). El monje presta obediencia al abad [24] porque ve en él a Cristo; cuida al hermano enfermo porque en él sirve a Cristo; acepta toda renuncia porque quiere tener participación en la pasión de Cristo; nada le es más caro que el amor a Cristo. Asegurar como centro total este seguimiento de Cristo es el objetivo de las disposiciones sobre el servicio litúrgico *(opus Dei)* [25], sobre la *lectio divina* y la *stabilitas loci* [26]. Con el seguimiento de Cristo así entendido se asegura también el segundo objetivo fundamental de san Benito, la *caritas fraterna,* que debe ser al mismo tiempo, en tanto que *humanitas* profundamente cristiana, la base de toda comunidad conventual, convicción que san Benito debe en alto grado a la lectura de la regla de san Agustín [26a]. Más de una de las prescripciones particulares de la *Regla de san Benito* están concebidas de forma tan elástica, que pueden adaptarse fácilmente a diferentes condiciones climáticas: su autor contó por tanto con la expansión geográfica de la misma. Sin embargo, mientras que los testimonios de la existencia de la RM son relativamente frecuentes en el siglo VI, los de la *Regla de san Benito* sólo comienzan en el siglo VII. Cierto que la imagen que presentan de Benito los *Dialogi* de san Gregorio Magno favoreció su propagación: en fecha relativamente temprana aparece ya en el reino merovingio, a veces como parte de una *Regula mixta,* digamos a una con la regla de san Columbano, hasta que en el transcurso del siglo VIII gana más terreno, y gracias a los esfuerzos aunados de los primeros reyes carolingios y del abad Benito de Aniane († 821), se impone casi exclusivamente [27].

En Casiodoro [28] (nacido hacia el 485), que había sido ministro del rey ostrogodo Teodorico, nos encontramos con un seglar que como ardiente promotor del monaquismo fundó dos monasterios en su posesión de Esquilache en el sur de Italia [29], una colonia anacorética en la loma de Castellum, y, muy cerca de ésta, el auténtico monasterio de Vivarium, destinado a un quehacer específico, a saber, muy por encima de la *lectio divina* practicada hasta entonces, al trabajo sobre la Biblia, fundamentado y organizado desde bases científicas. En sus *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* [30] consignó Casiodoro sus ideas a este respecto y desarrolló un concreto programa de estudios. Presupuesto importante para esto era una biblioteca [31], en la que se hallaban manuscritos irreprochables de la Biblia, introducciones a la Sagrada Escritura, los escritos exegéticos de los padres de la Iglesia y las obras de la literatura profana, que eran imprescindibles para un estudio científicamente fructuoso de la Biblia. Un *scriptorium ad hoc* serviría para la confección de los necesarios manuscritos. En esta concepción era algo nuevo, primeramente la exigencia de auténtica actividad científica en general, y en segundo lugar la notable insistencia en la utilización de la literatura científica profana, que Casiodoro trata constantemente de justificar. Para el logro de estos fines tan elevados no se recurría, por supuesto, a todos los monjes del monasterio, aparte que se requería un tiempo bastante largo de entrenamiento hasta llegar a formar un equipo de trabajo capaz de rendimiento. Pero ya con la muerte del fundador († hacia 580), comenzó a ojos vistas a decaer el interés en tal empresa, y así sólo salió de Vivarium una obra exegética, una *Expositio psalmorum,* y aun ésta procede de la pluma misma de Casiodoro [32], que se apoyó, para componerla, en las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín, aunque sin llegar

24. Sobre la posición del abad, sobre la elección y la ordenación, véase, aparte de A. DE VOGUÉ, París 1960 (cf. supra, bibliografía), K. HALLINGER, ZKG 76 (1965) 233-245; H. GRUNDMANN, ibid. 77 (1966) 217-223; R. SOMERVILLE, RBén 77 (1967) 246-263; M. ANGERER, StMon 12 (1970) 43-56.

25. Cf. A. DE VOGÜÉ, RBén 71 (1961) 233-264; RAM 42 (1966) 389-404, 43 (1967) 21-33.

26. Sobre la *conversatio* y la *stabilitas,* véase B. STEIDLE, SA 44 (1959) 136-144, y «Erbe und Auftrag» 36 (1960) 103-112; H. HOPPENBROUWERS, *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva,* Suppl. I, Nimega 1964, p. 45-96.

26a. Véanse las pruebas en A. DE VOGÜÉ, *La Règle de s. Benoît,* I 31s y en A. BORIAS, *Hospitalité augustinienne et bénedictine,* RHSp 50 (1974) 3-16.

27. Sobre la propagación de ambas reglas, véase G. PENCO, «Benedictina» 10 (1956) 181-198; SA 42 (1957) 321-345.

28. Véase, aparte de D. CAPPUYNS y R. HELM: RAC 2, 915-926, J. VAN BESSELAAR, *Cassiodorus, Leven en werken,* Amberes 1950.

29. Sobre la situación y la estructura de la fundación de Casiodoro, cf. P. COURCELLE, MAH 55 (1938) 259-307. Que Casiodoro introdujera ya en Vivarium la RB está tan poco demostrado como la idea de que él fuera el autor de la RM, propuesta por D. CAPPUYNS, RThAM 15 (1948) 209-268.

30. Edición de R.A.B. MYNORS (Oxford ²1961). Sobre la importancia de las *Instituciones,* L. ALFONSI, «Klearchos» 6 (1964) 6-20.

31. Véase P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident,* París ²1948, p. 313-388 y L. TEUTSCH, *Cassiodorus Senator. Ein Beitrag zur Würdigung seiner wissenschaftlich-bibliothekarischen Leistung,* «Libri e Riviste» 9 (1959) 215-239; P. RICHÉ, loc. cit. 204-212.

32. CChr 97-98, ed. M. ADRIAEN (Terhout 1958). Cf. A. CERESA-GASTALDO, *Contenuto e metodo dell'Expositio psalmorum di Cassiodoro,* VetChr 5 (1968) 61-71.

ni de lejos al contenido religioso de éstas. Así, lo más valioso eran en primer lugar las existencias de la biblioteca adquiridas por Casiodoro y luego su programa desarrollado en las *Instituciones*, que más tarde representaría en realidad una importante contribución a la renovación de la actividad científica en Occidente [33].

Reiteradas veces se ha mencionado ya el fuerte impulso que san Gregorio Magno, también monje y fundador de monasterios en Roma y en Sicilia, proporcionó al monaquismo italiano contemporáneo. Muchas de sus medidas se encaminaban a la reestructuración externa e interna del monacato, que, al igual que la vida de la Iglesia en general, había tenido que sufrir los desórdenes de la invasión longobarda [34]. También fue importante el hecho de que Gregorio tomara cada vez más el monacato al servicio inmediato de la Iglesia, designando obispos a abades, enviándolos con misiones importantes, por ejemplo a Ravena y Pavía, o confiándoles la predicación entre los longobardos y la misión de los anglosajones. Aquí se percibe un significativo e instructivo cambio en la idea de Gregorio sobre la misión del monje, fundado sin duda en su propia forma de vida. Mientras que en un principio juzgaba Gregorio incompatibles la condición de monje y el desempeño de un cargo, o encargo, eclesiástico, más tarde vio en el ministerio eclesiástico una posibilidad de alcanzar la más alta perfección, puesto que en él se podían asociar la vida activa y la contemplativa [35]. Poco después de la muerte de Gregorio logró influir el monacato iroescocés en el italiano, cuando Columbano († 615) fundó en el año 612, no lejos de Trebbia (al sur de Pavía), su último monasterio, el de Bobbio, que en un principio gozó del generoso apoyo de la casa regia longobarda y en cierto sentido fue en sus inicios un monasterio regio propio. Su rápido florecimiento económico le permitió una intensa actividad en el terreno cultural y en el teológico, con lo que Bobbio

33. Sobre el influjo posterior de Casiodoro H. THIELE, SM 50 (1932) 378-419.

34. T. LECCISOTTI, *Le conseguenze dell'invasione longobarda per l'antico Monachesimo italico*, «Atti 1.° Congr. internaz. Studi longobardi», Espoleto 1951, p. 369-376. Sobre la destrucción de Montecassino (577), véase H.S. BRECHTER, SM 56 (1938) 109-150.

35. Cf. aparte de P. RUDMANN (bibliogr.), R. GILLET, *Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon s. Grégoire le Grand = Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 323-351.

vino a convertirse, sobre todo gracias a su *scriptorium*, en un centro intelectual de primera categoría en la Italia de entonces; a través de sus numerosas filiales y de la propagación del culto de san Columbano irradió no sólo en el territorio de dominación longobarda, sino también en la zona bizantina. La severa *Regla de san Columbano* se mantuvo en vigor bajo sus inmediatos sucesores, y sólo en la segunda mitad del siglo se dejó sentir poco a poco el influjo de la RB, que luego, en el siglo VIII, viene a ser decisivo [36].

El monacato en el reino merovingio

En las Galias de entonces perduraron los dos centros de gravedad de la expansión del monaquismo de los siglos IV-V, a saber, la región del valle inferior del Ródano y Aquitania, mientras que en los siglos VI-VII se notaron ya notables diferenciaciones, que en parte provenían de fuera. En el monaquismo del Ródano fue todavía predominante en un principio el influjo de Lérins, como lo muestra especialmente la ya mencionada *Regula Macharii* [37]. Ya hemos aludido [38] a la importancia de los sínodos de abades que surgen ahora en las provincias de Narbona y de Provenza. El más señalado promotor del monaquismo galo meridional fue el obispo Cesáreo de Arles († hacia 542), que había sido también monje en Lérins antes de asumir la dirección del monasterio masculino sito ante las puertas de la ciudad de Arles (hasta 502). En las dos reglas monásticas compuestas por él — la primera [39], redactada para el monasterio femenino de San Juan, que había fundado siendo obispo, y la segunda, una regla para monjes, sin duda abreviación refundida de la regla femenina — [40] se percibe ya claramente, junto con la tradición lerinense, el influjo de la

36. Los más antiguos documentos acerca de Bobbio en C. CIPOLLA, *Codice diplomatico del monastero di s. Colombano di Bobbio*, I, Roma 1918. Sobre la posición jurídica de Bobbio, véase C.G. MOR, *S. Colombano e la sua opera in Italia*, Bobbio-Parma 1953, p. 73-83. A. MAESTRI, *Il culto di s. Colombano in Italia*, Piacenza 1955. Sobre el significado de Bobbio para la misión entre los longobardos, cf. supra, cap. XXXVI.

37. Véase nota 3.

38. Véase nota 4.

39. CAESAR. AREL., *Opera* II 101-129 (ed. G. MORIN) y separadamente: *FlorPatr* 34 (Bonn 1933).

40. Ibid. II 149-155; cf. A. DE VOGÜÉ, RAM 47 (1971) 369-406.

Regla de san Agustín[41]. La regla para los monasterios femeninos alcanzó especial prestigio cuando la esposa de Clotario I, Radegunda († 587), la adoptó en el monasterio femenino de Santa María (más tarde *Ste. Croix),* fundado por ella en Poitiers. Es probable que se introdujera también en los dos monasterios femeninos de Autún, fundados por la reina Brunequilda[42]. Ambas reglas de Cesáreo influyeron e inspiraron a posteriores redactores de reglas monásticas, como, por ejemplo, a su sucesor Aureliano, que en sus reglas para los monasterios fundados por el rey Childeberto en Arles, se apoya en amplia medida en Cesáreo[43]. También para el autor anónimo de la *Regula tarnatensis monasterii,* situado sin duda junto al río Tarn, en el sur de las Galias, fue Cesáreo, juntamente con san Agustín, una fuente de la que se surtió a veces al pie de la letra. Una afinidad, más bien en cuanto a las ideas, con las reglas de Cesáreo, se halla en las reglas del obispo Ferréolo de Uzès (553-581) en el sur de Francia, que conocía ya también la *Regula tarnatensis.* Todas las reglas posteriores a Cesáreo que hemos mencionado no permiten realmente descubrir el menor influjo de la RB[44]. A la regla de Cesáreo para monasterios femeninos recurrió finalmente, todavía en el siglo VII, el obispo Donato de Besanzón (hacia 624-660), cuando compuso para el monasterio femenino de Jussa-Moutier una *Regula mixta,* que incorporó además muchas cosas de la RB y algunas de la Regla de Columbano, entre cuyos discípulos se contó anteriormente Donato[45]. El hecho de que los monasterios del Ródano adoptaran en fechas relativamente tan tempranas una organización más rigurosa mediante la introducción de una regla, debió de influir de forma positiva en el conjunto de la vida conventual.

41. Comprobado ya por C. LAMBOT, RBén 41 (1929) 333-341; cf. últimamente L. RODOREL DE SEILHAC, *L'utilisation par s. Césaire d'Arles de la Règle de s. Augustin* (tesis), París 1967.

42. Cf. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 77s y G. MARIÉ, Études mérovingiennes, París 1953, p. 219-225.

43. Texto de ambas reglas de Aureliano: PL 68, 385-406.

44. La *Regula tarnatensis:* PL 66, 977-988; la *Regula Ferrioli:* ibid. 959-976. Véase especialmente L.R. DELSALLE, *Comparaison, datation, localisation relative des Règles monastiques de s. Césaire d'Arles, s. Ferréol d'Uzès et de la Regula tarnatensis monasterii,* «Augustiniana» 11 (1961) 5-26; G. HOLZHERR, *Regula Ferrioli,* Einsiedeln 1961; F. VILLEGAS, RBén 84 (1974) 7-65 con nuevo texto de la *Regula tarnatensis.*

45. Texto: PL 87, 273-298; cf. S.G. LUFF, DR 70 (1952) 180-203 y R. HANSLICK, Stpatr 10, 1 (TU 107, Berlín 1970) 100-104.

Desde luego, contribuyó a que precisamente en los monasterios del sur de las Galias existiese un vivo interés por las cuestiones religiosas y teológicas, como se observa en la discusión sobre la doctrina agustiniana de la gracia. Llama además la atención el que precisamente los obispos procedentes del monaquismo del Ródano acusen una especial disposición a contribuir a la eficaz configuración de la vida pública, tanto en el terreno eclesiástico como en el político.

En el ámbito medio y occidental de la antigua Galia sigue hallándose el monaquismo bajo el influjo del ideal de san Martín y conserva su vieja propensión al individualismo, que se manifiesta, entre otras cosas, en la renuncia a la *stabilitas loci* y a la introducción de una regla monástica fija. Así, hubo constantemente fundaciones de monjes individuales, con frecuencia sin plan, que más tarde se tuvieron que abandonar, de modo que el primer concilio nacional franco de Orleáns en 511, volviendo claramente a la organización monástica de Cesáreo de Arles, hizo depender la erección de residencias monásticas del consentimiento del obispo del lugar y prescribió un domicilio estable para los monjes[46]. Ahora bien, estas disposiciones tuvieron escasa eficacia, como se desprende de las relaciones de Gregorio de Tours sobre el monaquismo de finales del siglo VI, en el que sigue siendo todavía característica la falta de disciplina y de organización.

El impulso decisivo para el ulterior desarrollo del monaquismo merovingio vino de fuera, cuando el monje irlandés Columbano[47] (hacia 543-615) llegó al reino de los francos con 12 compañeros hacia el año 590 y así pudo ejercer influjo y desarrollarse el ideal monástico de su patria[48] en un nuevo terreno. Cuando el irlandés abandonó el puesto de primer maestro en la escuela de su monasterio de Bangor para marchar a tierras lejanas, su motivo fue también la *peregrinatio* entendida religiosamente, como él mismo lo recalca en su carta a los obispos del reino mero-

46. Concil. de Orleáns (511) can. 11.

47. Fuente principal, la *Vita Columbani* del monje JONÁS DE BOBBIO, ed. B. KRUSCH: MGSS rer. Mer. 4 (1902), una editio minor Hannover 1905. Los escritos de san Columbano los editó G.S.M. WALKER, *S. Columbani opera,* Dublín 1957.

48. Sobre el desarrollo y peculiaridad del monaquismo iroescocés, cf. supra cap. XXXIII.

vingio [49]. Sólo cuando vio con sus propios ojos la deprimente situación de la Iglesia merovingia, se decidió a dedicarse también a un trabajo pastoral entre la población, en la medida en que era posible en el marco de la vida comunitaria conventual. En ello tuvo gran importancia el que Columbano contara muy pronto en su actividad con la aprobación y el apoyo del rey Sigiberto y de las clases altas merovingias, que quedaron fuertemente impresionados por la personalidad del monje irlandés. En la vertiente sudeste de los Vosgos pudo fundar sucesivamente tres monasterios, Annegray, Luxeuil y Fontaine [50], el segundo de los cuales vino a ser el más importante por la magnitud del diseño (refectorio, escuela conventual, hospedería) y por el rápido crecimiento del número de los monjes. Para estos monasterios redactó Columbano sus reglas, la *Regula monachorum* (10 capítulos), que fija más bien las actitudes fundamentales de la vida ascética de los monjes, y la *Regula coenobialis*, una enumeración poco sistematizada, a la manera de un libro de apuntes, de las penitencias que se imponían por faltas en la vida conventual [51]. Ambas reflejan la teoría y la práctica del monasterio de la patria, Bangor, introducidas allí por su abad Comgall. Destaca en ellas en primer lugar el serio y severo rasgo fundamental de la aspiración a la vida interior, que recorre toda la regla monástica, así como la organización de la oración (cap. 7) y las detalladas disposiciones penitenciales de la *Regula coenobialis*. Desde el comienzo gozó la fundación de Columbano de gran fuerza de irradiación, que se exteriorizó en dos características importantes. Primero: la nobleza franca se sintió atraída de manera singular por el ideal monástico iroescocés: sus hijos fueron educados en parte en Luxeuil o ingresaron allí como monjes; algunos monjes de Luxeuil fueron designados obispos que luego fundaron monasterios según el modelo de Luxeuil o introdujeron su organización en monasterios ya existentes. En segundo lugar, hubo seglares que emprendieron numerosas fundaciones tanto en Neustria como en Austrasia y en la Borgoña

49. COLUMB., *Ep.* 2. 6.

50. JONÁS, *Vita s. Columb.* 1, 6; 1, 10.

51. La *Regula monachorum:* 122-142; la *Regula coenobialis:* 142-168, ed. WALKER. La tradición manuscrita de ambas reglas acusa muchas ampliaciones posteriores, cf. WALKER, Introducción XLII-LII.

del norte, de modo que el número de los monasterios orientados según el de Luxeuil llegó a pasar de 100 en el transcurso del siglo VII [52]. La vigencia en un principio exclusiva de la *Regla de san Columbano* fue, sin embargo, reemplazada a lo largo del siglo por una *Regula mixta*, que vino a formarse con partes de la *Regla de san Benito*, que iba ganando terreno poco a poco. Además, de estos monasterios partió una acción pastoral que penetraba muy hondo, ya que la confesión privada recomendada por ellos, la insistencia en serios sentimientos de penitencia [53], en una palabra, la práctica de una pastoral individual, respondía a una profunda necesidad sentida en todas las capas de la población. Ahora bien, este doble éxito del espíritu de Luxeuil vino a ser también pronto motivo de un primer serio conflicto entre el monaquismo y algunos sectores del episcopado, como también con el rey Teodoberto II. A los obispos les desagradaba la relativa independencia de los monasterios irofrancos, al igual que la actividad pastoral tan eficaz de Columbano, y tanto los obispos como el rey no podían soportar sobre todo el franco lenguaje del monje irlandés, que recordaba al clero de manera clara e inconfundible su deber pastoral y censuraba severamente al rey por su concubinato. Finalmente Columbano, bajo la presión de estos dos bandos, hubo de abandonar el terreno (610) y después de dos años de actividad misionera en una población todavía pagana entre el lago de Zurich y Bregenz, en otoño de 612 atravesó los Alpes y alcanzó Bobbio, última ciudad de su *peregrinatio* [54]. Sin embargo, la acción de los iroescoceses en suelo franco fue un importante impulso para la elevación religiosa de la población del reino merovingio, cuyos frutos aparecen a comienzos del período carolingio.

52. La historia de estas fundaciones, en F. PRINZ 121-151 con los mapas V, VII A y VII B. sobre la *Regula mixta*, ibid. 270-289.

53. La genuinidad de los sentimientos de penitencia se acreditaría en la disposición para hacer las correspondientes penitencias, que Columbano reunió en dos catálogos conservados como *Poenitentiale*, véase p. 168-180 WALKER y la edición especial de J. LAPORTE, *Le Pénitentiel de s. Colomban*, Tournai 1958.

54. Sobre la cronología de esta fase de la vida de san Columbano, J. O'CARROLL, IThQ 24 (1957) 76-95.

El desarrollo del monaquismo hispano en el siglo v fue interrumpido por la invasión de los vándalos, suevos y visigodos, pero tras la consolidación de las condiciones políticas experimentó un constante ascenso que en el siglo VII condujo a un notable florecimiento. Como en Italia, también aquí conservó el eremitismo su importancia, sobre todo en las islas Baleares y en las montañas de Asturias y de Galicia [55]; sin embargo, el centro de gravedad residía en las comunidades cenobíticas, cuyo número creció rápidamente y que debían su origen en primer lugar a obispos y monjes y, después del paso de Recaredo al catolicismo (589), también a la casa real que gobernaba el país.

Poco después de 506 fue fundado el monasterio de San Martín de Asán (en la vertiente sur de los Pirineos al norte de Huesca), cuyo abad Victoriano, mediante la erección de monasterios menores, sujetos a su autoridad, trabajó hasta mediados del siglo († 558) por la expansión del monaquismo [56]. Todavía fue más importante la acción de Martín de Braga, procedente de Panonia, que hacia el año 550 llegó de Palestina a Galicia, donde fundó el monasterio de Dumio, que rigió en calidad de abad hasta su designación como obispo de Dumio (556). Con una colección de sentencias de padres egipcios traducida y refundida por él y que podía emplearse como «regla», marcó a su monasterio una dirección oriental, que lo aproximaba al monaquismo martiniano [57]. Influyó también en el monaquismo español la fundación del monasterio de Servitanum en ámbito visigodo llevada a cabo por el abad Donato, que antes de 570 había venido del norte de África con 70 monjes, trayendo consigo una biblioteca considerable, y que pronto gozó de gran consideración [58]. Su sucesor Eutropio, que

55. Cf. M.C. Díaz y Díaz, loc. cit., y A. Linage Conde 244-250. Merece especial atención la figura singular del ermitaño Valerio del Bierzo.

56. Su lápida sepulcral en J. Vives, *Inscripciones cristianas*, Barcelona ²1969, n. 284. Cf. también Venancio Fortunato, *Carm.* 4, 11.

57. Las *Sententiae patrum aegyptiorum*, en C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950, p. 30-51. El obispo de Braga nombraba al galo Martín su patrón; véase el epitafio compuesto por él mismo p. 283 Barlow y Venancio Fortunato, *Carm.* 5, 1, donde lo llama *Martini heres.*

58. S. Ildefonso de Toledo, *Vir. ill.* 4; Juan de Biclara, *Chron. ad a. 571.* El autor de las *Vitae patrum Emeritensium* 3 habla de la llegada de otro grupo de monjes africanos a Mérida, noticia cuya substancia puede ser exacta.

después del concilio de Toledo de 589 fue designado obispo de Valencia, defendió en un escrito especial la vigorosa disciplina de su monasterio [59]. Hay que suponer que en el monasterio de Servitanum se observaba la *Regla de san Agustín* [60].

El tratado *De institutione virginis*, compuesto por el obispo de Sevilla Leandro († hacia el año 600) para su hermana, la monja Florentina, utiliza ideas tomadas de los escritos de san Jerónimo (especialmente de su carta 22 a Eustoquio), pero también de Casiano y de Agustín, mientras que todavía no se pueden señalar vestigios de la *Regla de san Benito* [61]. La *Regula monachorum* de su hermano y sucesor Isidoro († 636) depende en cuanto al contenido tanto de la literatura monástica oriental (Reglas de Pacomio y de Macario; Casiano) como de la occidental (Jerónimo, Cesáreo de Arles y quizá también san Benito). La aportación de san Isidoro reside en la claridad y equilibrio con que configura los materiales de que dispone en una regla pensada a fondo [62]. Isidoro habla también de un contemporáneo, el obispo Juan de Gerona (*† antes de 621*), del que dice que había fundado el monasterio de Biclara en las estribaciones de los Pirineos, para el que había escrito una regla, que seguramente debe darse por perdida [63]. Un benéfico promotor del monaquismo fue también el amigo de Isidoro, Braulio, obispo de Zaragoza († 651), otrora alumno de la escuela conventual de Sevilla [64]. Mantuvo correspondencia con Fructuoso de Braga († hacia 665), que procedía de una distinguida familia visigoda, empleó sus haberes

59. S. Isidoro de Sevilla, *Vir. ill.* 45; 65. El escrito de Eutropio, *De districtione monachorum* en PL 80, 15-20, y en M.C. Díaz y Díaz, *Anecdota wisigothica*, Salamanca 1958, p. 20-35. Sobre Eutropio, también J. Vives, DHGE 16, 84-86.

60. A. Manrique, *La regla de san Agustín en España durante los primeros siglos de su existencia*, CD 182 (1969) 485-513, especialmente 488 490.

61. La Regla de Leandro se ha transmitido en tres versiones: *a)* PL 72, 873-894; *b)* ed. A.C. Vega, *S. Leandro de Sevilla.* El *De instit. virg.* (El Escorial, 1948) = PL Suppl. 4, 1421-49, *c)* ed. J. Madoz, AnBoll 67 (1949) 407-424. Sobre las fuentes de Leandro, id., MiscMercati 1 (1946) 265-295, y J. Campos Ruiz, BAC 321, 9-19.

62. *Regula monachorum:* PL 83, 867-904, y BAC 321, 79-125; sobre sus fuentes, cf. R. Susín Alcubierre, Salmanticensis 14 (1967) 371-394. Acuerdos sinodales sobre el monaquismo: Concil. Hispal. II, can. 10 y 11; Concil. Tolet, VI, can. 48-53; 56.

63. S. Isidoro de Sevilla, *Vir. ill.* 44. Cf. J. Campos, *Juan de Biclara*, Madrid 1960, p. 32-41. J. Pérez de Urbel, Hispania 1 (1940) 9-39, 2 (1941) 32-52 propone la identificación de la Regla de Juan con la *Regula Magistri* y A.C. Vega, BRAH 16 (1969) 13-27, con la *Regula Macharii.*

64. C.H. Lynch - P. Galindo, *S. Braulio, obispo de Zaragoza*, Madrid 1950.

en la erección de varios monasterios en Galicia y en la costa sur de Hispania y más tarde fue obispo de Dumio y metropolitano de Braga.

Su *Regula monachorum* se basa en Pacomio, Casiano e Isidoro, pero muestra también algunos paralelos con Jerónimo y Agustín[65]. Es singular su prescripción (cap. 22), según la cual el monje, a su ingreso en el monasterio, suscribe un *pactum*, en el que encarece la libertad de su decisión y en una especie de contrato se compromete al cumplimiento de los estatutos conventuales[66]. La *Regula communis*, atribuida, aunque sin razón, a Fructuoso, hace referencia a otra forma especial de monasterios corriente en Galicia, en los que familias enteras llevaban en sus posesiones una como vida conventual, lo que más tarde degeneró en abusos[67].

Como rasgo especialmente característico del monaquismo hispano de este tiempo habrá que mencionar su propensión a la actividad intelectual, en la que el estudio de la Biblia, que conforme a la idea de Leandro es también obligatorio en los monasterios femeninos, conserva en esta época el primer rango[68]. Para las tres horas de la *lectio* prescritas diariamente recibe el monje prestados del *sacrarius* de la biblioteca conventual de Sevilla su material de lectura, en el que se cuentan también escritos de autores profanos, en la medida en que son provechosos para el estudio de la teología[69]. Los obispos hispanos más señalados del siglo VII recibieron su notable formación casi totalmente en las escuelas conventuales de Sevilla, Toledo (Agali) o Zaragoza y aun después de alcanzar la categoría episcopal seguían

65. Sobre Fructuoso, cf. M.C. Díaz y Díaz, DSp 5, 1541-46. La *Vita s. Fructuosi* anónima en PL 87, 459-470 y en F.C. Nock (Washington 1946). La *Regula monachorum* en PL 87, 1099-1110 y BAC 321, 129-162, sus fuentes: R. Grégoire, RAM 43 (1967) 172-174; J. Oroz-Reta, Stpatr 10, 1 (TU 107, Berlín 1970) 407-412.

66. Modelos de tal *pactum:* PL 87, 1127-30; BAC 321, 208-211; sobre la propagación de la usanza, C.J. Bishko, Estudios Menéndez Pidal II (Madrid 1951) 514-531. No es seguro el carácter germánico de esta usanza supuesto por I. Herwegen, *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga*, Stuttgart 1907, reimpresión Amsterdam 1965.

67. La *Regula communis:* PL 87, 1111-27; BAC 321, 165-208; cf. J. Orlandis, *Los monasterios familiares en España durante la alta edad media*, «Anuario de historia del derecho español» 26 (1956) 5-46.

68. J. Orlandis, *La «lectio divina» en el monasterio visigodo*, «Jus canon» 7 (1957) 149-156. Leand. Hisp., *Reg. ad virg.* 6.

69. Isidor. Hisp., *Reg. mon.* 8, 1.

utilizando y promoviendo los *scriptoria* de dichas escuelas[70]. En este vivo interés por el trabajo intelectual se puede reconocer el influjo del monaquismo africano, que partió del ya mencionado monasterio de Servitanum bajo el abad africano Donato[71]. Es un mérito del monaquismo hispano de esta época haber dado a su Iglesia un episcopado que, en razón de su formación ascética y teológica, gozó de alta consideración en la Iglesia latina del siglo VII. Sin embargo, la tendencia religiosa de este monaquismo sigue siendo tradicional, si se tiene presente el celo que pone en la estructuración de la vida conventual mediante reglas, acuerdos sinodales y otros escritos. La orientación viene dada en gran parte por las ideas que habían expuesto Jerónimo, Agustín y Casiano, y todo mejoramiento o reforma del monaquismo se entiende siempre en el sentido de un retorno a su idea primigenia[72].

El monacato de África

El monacato africano, que sobre todo gracias a la iniciativa de Agustín alcanzó un rápido florecimiento, fue afectado todavía en los últimos meses de la vida de éste por la invasión de los vándalos arrianos, al igual que la Iglesia católica de la región en general. Además de las iglesias y cementerios fueron destruidos y en parte incendiados numerosos monasterios, y sus moradores expulsados; no faltaron quienes hallaron la muerte por la espada o la tortura, mientras que otros fueron encarcelados[73]. Sufrieron sin duda en primer lugar aquellos monasterios con que tropezaban los vándalos en su marcha o que se hallaban en la provincia de África proconsular, que era propiamente la zona de asentamiento de los vándalos. Dado que muchos monasterios masculinos afri-

70. P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, París ³1973, 339-345. Sobre la cultura profana de Isidoro, J. Fontaine, *Isidore de Sévilla et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, París 1959, p. 735-762.

71. P. Riché, loc. cit. 345-348.

72. Sobre la valoración teológica del monaquismo en la época visigótica, véase J. Fontaine y M.C. Díaz y Díaz, *Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 353-369 371-383, y para Fructuoso, cf. R. Grégoire, RAM 43 (1967) 159-176.

73. Concuerdan Posidio, *Vita s. Aug.* 28, 7 y Víctor de Vita, *Hist. persec.* 1, 4-7. No es seguro que haya de atribuirse a los vándalos la violación de monjas por gentes bárbaras en la provincia de Mauritania, de que habla León I, *Ep.* 12, 8 y 11.

canos tenían también clérigos en su comunidad, éstos se vieron también comprendidos en el decreto de expulsión del rey Genserico contra los clérigos[74]. El rey Hunerico (477-484), yendo más allá de las medidas de su padre, había planificado la total supresión de los conventos, pues un edicto del año 484 preveía su entrega a las tribus mauritanas, aunque la muerte del monarca impidió la realización del proyecto[75]. En la persecución de Hunerico pasaron al arrianismo de los invasores no sólo clérigos, sino también monjes y monjas[76], si bien la mayoría dio excelentes pruebas de sí en medio de graves vejaciones. Cuando el rey Guntamundo (484-496) revocó sucesivamente el decreto de persecución y el de destierro promulgados por su predecesor, pudieron también regresar los moradores de monasterios que habían sido desterrados y a la vez remediar los daños de la persecución, y hasta se puede constatar una regeneración relativamente rápida de la vida conventual, que se refleja, sobre todo tocante a la provincia de Byzacena, en la vida del obispo Fulgencio de Ruspe († probablemente en 527)[77]. Al igual que antes, hay monasterios cuyos miembros son solamente legos, y que constituyen la mayoría, y otros en los que viven como monjes también algunos clérigos, a los que se añade a veces el mismo obispo[78].

Una interesante discusión de derecho conventual tuvo lugar en el sínodo de Cartago de 525, en el que un abad formuló una acusación contra el obispo Liberato, primado de Byzacena, que había sometido su monasterio totalmente a su jurisdicción episcopal y quería tratar a los monjes como a clérigos suyos. El concilio acordó la total independencia del monasterio con respecto al obispo, y sobre todo la libertad de elección del abad, y subrayó que había que observar bajo todos los aspectos la regla dada al monasterio por su fundador, y que al obispo sólo competía el

74. Víctor de Vita, *Hist. persec.* 1, 14-15; 1, 51.

75. *Passio septem monachorum* 5 (CSEL 7, 109): *universa monasteria virorum vel puellarum sanctarum gentibus id est Mauris cum habitatoribus donare praecepit.*

76. Un sínodo romano del año 487 establece las condiciones para su readmisión en la comunión eclesiástica: Mansi 7, 1056-58 1171-74, cf. además Hefele-Leclercq 2, 943-935.

77. Su autor es el monje y diácono Ferrando de Cartago: PL 65, 117-150. Edición crítica de G. Lapeyre (París 1929). Sobre el año de la muerte de Fulgencio, véase C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, París 1955, p. 300.

78. J.J. Gavigan, loc. cit., 150-153.

derecho de ordenar a los clérigos destinados al culto divino. El asunto volvió a discutirse en el concilio de Cartago del año 536, en el que el obispo Félix de Numidia intervino en favor de la confirmación de los acuerdos sinodales de 525[79]. Con frecuencia se habla en las fuentes de la época de una regla u orden, conforme al cual viven los monasterios. Es obvio pensar aquí en la *Regla de san Agustín*, tanto más cuanto que se sentía gran veneración por su memoria, pero la cuestión debe quedar en suspenso, porque en tiempos de Fulgencio había monasterios con diferente rigor de observancia[80]. Sin embargo, que en los monasterios africanos de los siglos V y VI siguiera vivo el espíritu agustiniano se desprende del interés que muestran por el estudio de la Biblia y por las discusiones teológicas de la época, como lo prueban, por ejemplo, los monjes Ferrando y Félix en la disputa de los Tres Capítulos.

Se introduce un nuevo factor en la imagen del monacato africano cuando, tras la conquista de África del norte por Belisario (533-534), llegaron a las zonas conquistadas monjes griegos de Palestina, Siria y Egipto que huían de los persas, o también más tarde, de resultas de la disputa monoteleta, y se establecieron en el África proconsular. En esta región se puede comprobar en la primera mitad del siglo VII la existencia de cuatro monasterios bizantinos, y entre ellos una laura de San Sabas[81]. Entre los más conocidos representantes de este monaquismo se cuentan, por lo menos temporalmente, los abades Sofronio y Talasio, el abad de San Sabas y Máximo el Confesor. Los tres últimos partieron de África a Roma y participaron en el concilio de Letrán del año 649, que se ocupó de la cuestión de los monoteletas. Cuando, por este tiempo, se inició la invasión arábiga, la Iglesia de la región, y con ella el monaquismo norteafricano, se vieron implicados en las luchas llenas de vicisitudes por la posesión de aquellas provincias y compartieron un común destino de muerte lenta, pero incontenible.

79. Las actas de los sínodos: Mansi 8, 633-656 841-842 y *Concilia Africae*, CChr 249 (Turnhout 1974) 273-275 (concilio de Cartago, año 525); 283 (concilio de Cartago, año 536).

80. Ferrando, *Vita s. Fulg.* 12, 63; 28, 135.

81. Sobre el nombre y la situación de los monasterios bizantinos, véase J.J. Gavigan, loc. cit. 209-214.

Sobre el monaquismo irlandés y anglosajón, véase anteriormente en los capítulos XXXIII y XXXVII, que tratan de la misión entre los irlandeses y anglosajones.

XLIII. Discusiones teológicas

FUENTES: *Victor episcop. Historia persecutionis Africanae provinciae,* ed. M. Petschenig: CSEL 7 (1881); *Fulgentius Ruspensis, Opera,* ed. J. Fraipont: CChr 91 y 91a Turnhout 1968); *La Crónica de Juan Biclarense,* ed. P. Álvarez Rubiano: AST 16 (1943) 16-42; *Vitae Patrum Emeritensium:* ActaSS Novembris I, 316-339 (París 1887) ed. J.N. Garvin (Washington 1946); *Caesarius Arelatensis, Sermones,* ed. G. Morin: CChr 103 y 104 (²1953); *Paulus Diaconus. Historia Langobardorum:* MGSS rer. Lang 45-187; *Facundi episcopi ecclesiae Hermianensis opera omnia,* ed. J.M. Clement - R. van der Plaetse: CChr 90 A (1974); *Rustici contra Acephalos disputatio:* PL 67, 1167-1254.

BIBLIOGRAFÍA: Hefele-Leclercq (París 1907ss, Hildesheim - Nueva York ²1973); H.J. Diesner, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker = Arbeiten zur Thologie* I, 26 (Stuttgart 1966); id., *Die Auswirkungen der Religionspolitik Thrasamunds und Hilderichs auf Ostgoten und Byzantiner = Sitzungsber. der sächs. Akademie d. Wiss. Phil.-hist.* Kl. 113, 3, Berlín (1967); M.C. Díaz y Díaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII:* «Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo» V (Espoleto 1958) 813-844; E.E. Sestan, *La composizione etnica della società in rapporto allo svolgimento della civiltà in Italia nel secolo* VII: ibid. 649-677; O. Bentolini, *Le chiese Longobarde dopo la conversione al Cattolicesimo ed i loro rapporti con il papato:* ibid. VII (1960) 455-492; G.P. Bognetti, *La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno Longobardo:* ibid. VII (1960) 415-454; F.J. Dölger, *Die Ehrfurchtsbezeigung beim Durchgang zwischen heidnischem Altar und christlicher Kirche. Arianische Gewissensbetäubung in der Spätantike:* AuC 6 (1940-50) 69s; K.F. Stroheker, *Germanentum und Spätantike* (Zurich - Stuttgart 1965); F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila* (Estrasburgo 1899); M. Schanz - C. Hosius - G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur* IV, 2: *Die Literatur des 5. u 6. Jh.* (Munich ²1959); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Londres 1965); J.A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960); G.G. Lapeyre, *St. Fulgence de Ruspe* (París 1929); M.J. Delage, v. supra, cap. LX; L. Duchesne, *L'Église au 6ᵉ siècle* (París 1925); K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche* = «Arbeiten zur Kirchengeschichte» 39 (Berlín 1967); W. Goez, *Bemerkungen zu einem Bischofsgrab im Dom von Grado:* ZKG 70 (1959) 121-140; W.

Meyer, *Die Spaltung des Patriarchats Aquileia. Abhdl. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist.* Kl. nueva serie 2, 6 (1898).

El enfrentamiento de la Iglesia con el arrianismo de los vándalos y de los godos

El enfrentamiento fue llevado a cabo por parte de los vándalos en África en forma de persecución con todos los medios de poder del Estado. Así lo demuestra la historia de la persecución en la provincia de África escrita por el obispo Víctor de Vita, que en realidad no es sólo relato histórico, sino precisamente también instrumento de enfrentamiento. Víctor quiere (3, 62) suministrar información a todos aquellos que tienen en gran estima a los bárbaros y hacerles ver que los bárbaros no dejan de ser bárbaros y no pretenden otra cosa sino el aniquilamiento de todos los romanos; así identifica a católicos con romanos y viceversa. Termina con una oración, pidiendo a Dios se digne poner fin a este castigo de los pecados de los romanos (3, 70), aunque sin duda esperaba también mover a los bizantinos a intervenir en África, cosa que por cierto no logró. Aparte de este objetivo y no obstante su exclusivismo, este escrito es una de las fuentes más importantes, de la que resulta que los vándalos trataban, sí, de ganarse a la población africana católica, pero persistían en que fueran rebautizados los que pasasen del catolicismo al arrianismo. El *comes* romano Sebastián, al que el rey Genserico trató de ganarse personalmente, se negó a cambiar de fe y a rebautizarse, diciendo: «Como el pan se obtiene haciendo pasar la harina por el agua y el fuego, así he sido yo bautizado y cocido por el fuego del Espíritu Santo. Si el pan vuelto a despedazar, reblandecido y recocido de nuevo viene a ser mejor, también yo me volveré a bautizar» [1]. Aquí se echa de ver que la discusión con el arrianismo de los germanos no era sólo asunto de teólogos y pastores de almas, sino también de los seglares. Las posibilidades del clero se vieron restringidas extraordinariamente; Genserico no sólo prohibió los funerales católicos solemnes entre cánticos e himnos [2] por estimar que

1. Víctor, *Hist. pers.* 1, 6, 19-21.
2. Ibid. 1, 16.

eran buen medio de propaganda, sino que se hacía informar también sobre los sermones del clero católico. Al predicador que hablase del Faraón o de Nabucodonosor o de alguna figura parecida del Antiguo Testamento, se le echaba en cara que quería referirse al rey y era enviado al destierro [3]. Es posible que Genserico fuera demasiado susceptible, pero habría que admitir que de hecho los sermones pronunciados en esta forma cifrada iban dirigidos contra los soberanos arrianos perseguidores de la Iglesia.

Hunerico, sucesor de Genserico, prescribió de nuevo para África del norte en el año 483 la profesión de fe del sínodo de Rímini del año 359, alegando que éste había sido ecuménico [4]. No eran, pues, los vándalos meros arrianos, sino partidarios de la desvaída profesión de Rímini, concretamente homusianos. Es digno de notarse que el rey Hunerico se apoyaba explícitamente en la legislación antiarriana del emperador, para aplicarla ahora contra los homusianos (los católicos) [5]. Cuando el emperador oriental Zenón se interesó cerca de Hunerico para que se volviese a permitir la elección de un obispo católico en Cartago, éste exigió por su parte la libertad de culto y de predicación para los obispos arrianos en Constantinopla y en las provincias orientales; de lo contrario serían desterrados los clérigos de Cartago. Aquí se descubre, por lo menos en germen, una conciencia ecuménica, o, mejor dicho, germánica, anticatólica, que a la Iglesia católica tenía que parecerle, por fuerza, peligrosa. Así, el clero de Cartago prefería renunciar a la elección de un obispo, pero hubo de ceder a la voluntad del pueblo [6].

Víctor insertó en su historia de la persecución un libro sobre la fa católica [7], en el que, entre otras cosas, expone la cristología calcedoniana, es decir, la doctrina de las dos naturalezas. Está por tanto convencido de que sólo en Calcedonia se halla la respuesta definitiva a Arrio. Cierto que sólo Fulgencio de Ruspe, contemporáneo más joven de Víctor, podía argumentar eficazmente desde esta posición [8]. Junto con los argumentos bíblicos,

3. Ibid. 1, 27.
4. Ibid. 3, 5.
5. Ibid. 3, 7 y 12.
6. Ibid. 2, 2.
7. Ibid. 2, 56-101.
8. Cf. infra, p. 964.

que nos son conocidos por la primera polémica arriana y se habían desarrollado ya en el ámbito de habla griega, Víctor saca partido del tenor de la vieja traducción latina. Así Jer 9,10 reza según él: No oyen la voz de la substancia. Lo que el pasaje dice, en realidad, es que: Las colinas no oyen ya la voz de los rebaños; así describe Jeremías el abandono de la tierra de Israel, castigado por sus pecados. Víctor ve en este pasaje una prueba de que los herejes arrianos, que no quieren saber nada de la substancia común del Padre y del Hijo, caminan hacia la condenación [9]. A lo que parece, los vándalos se designaban a sí mismos en África como católicos, mientras que a los católicos romanos y a los donatistas les daban el nombre de homousianos [10]. Así podía Fulgencio argumentar que la palabra «católico» era tan poco bíblica como homusios, y que los arrianos tenían que resignarse a ser llamados triusianos [11].

De las *medidas disciplinarias* que hubo de adoptar la Iglesia se desprende que no siempre tenía éxito la lucha contra el arrianismo, sino que muchos fieles, incluso clérigos, se dejaban arrastrar por la corriente arriana. Así, el papa Félix II convocó en Roma el año 487 un sínodo del episcopado africano para resolver el problema de los desertores en la persecución de los vándalos. En su carta a los obispos de Sicilia [12] comunicaba el resultado: los clérigos superiores que se habían pasado a los arrianos debían hacer penitencia hasta el fin de su vida; los clérigos inferiores, los monjes y los seglares debían pasar tres años entre los oyentes y otros siete años entre los penitentes y durante dos años no podían participar en los dones del altar [13].

Más tarde, el concilio de Lérida del año 523 (can. 9) ordenaba que todos los que sin ser forzados se hubiesen rebautizado debían limitarse a participar siete años en la oración entre los catecúmenos y dos años más entre los fieles, antes de ser reconciliados. Hay que notar que no se dispuso nada acerca de los rebautizados forzados, sin duda porque los visigodos no ejer-

9. Análogamente Fulgencio en sus respuestas al rey Trasamundo: CChr 91, línea 377.
10. Fulgencio, *Ep.* 9, 4.
11. Respuestas: CChr 91, líneas 651ss.
12. Cf. Hefele-Leclercq 2, 2, p. 934s.
13. Mansi VII 1057 C.

cían presión en Hispania. Como regla general, los arrianos o, mejor dicho, los germanos antiniceanos, insistían en que fuesen rebautizados los que pasasen a su confesión. El rey visigodo Leovigildo renunció a esta exigencia el año 580, a fin de facilitar la conversión [14]. Pero ya hacia el año 500 hubo en África católicos que habían pasado a los arrianos sin ser rebautizados y abrigaban la esperanza de no haber pecado tan gravemente ni de perder por ello la salvación eterna [15]. Por otro lado hubo conversiones de clérigos arrianos, en todo caso bajo la soberanía del católico Clodoveo, que el año 507 sustrajo la mayor parte de las Galias a los visigodos arrianos. Acerca de éstos dispuso el concilio de Orleáns (can. 11), convocado en 511 precisamente por Clodoveo, que fueran incorporados al ministerio mediante la imposición de las manos del obispo; las iglesias arrianas serían consagradas. En cambio, el concilio borgoñón del reino, que se reunió en Epaone el año 517, dispuso (can. 33) que sólo volvieran a ser aplicadas al uso católico aquellas iglesias que eran *ya católicas antes de ser ocupadas por los arrianos; las otras*, se decían, estaban demasiado mancilladas. Naturalmente, tales decisiones sólo eran posibles en la esfera de soberanía de príncipes católicos. Los seglares arrianos convertidos al cristianismo católico debían ser admitidos en la Iglesia mediante la unción con el crisma, que era administrada por el obispo, y sólo en caso de necesidad por el presbítero [16]. Gregorio de Tours refiere que así se procede tanto en las Galias francas [17] como en Hispania y que a veces se daba incluso un nuevo nombre al convertido [18]. En cambio, según Gregorio Magno, sólo en Oriente se practica la unción para la reconciliación, mientras que en Occidente basta la imposición de las manos [19]. Ahora bien, difícilmente se trataría de un cambio de la práctica, sino de un uso itálico romano, que Gregorio consideraría en general como el occidental.

En el primer tercio del siglo v descolló en el sur de las Galias Cesáreo, obispo de Arles, como el impugnador del arrianismo. Sin duda alguna, más importante que su obra sobre el misterio de la Santísima Trinidad y que su Breviario contra los herejes es el hecho de que, debido a su influjo, el concilio de Vaison del año 529 (can. 3) prescribiera el triple *sanctus* para todas las misas. De esta manera se quería seguramente expresar que las tres Personas son igualmente santas, es decir, una sola substancia; en efecto, el can. 5 dispone que como hasta entonces se hacía ya en Oriente, en África y en Italia, también en el sur de Francia se añadiera al *Gloria Patri* «como era en el principio, ahora y siempre» a fin de contrarrestar el arriano «hubo un tiempo en que (el Verbo) no era». Sin duda alguna tales *medidas litúrgicas antiheréticas* tuvieron especial éxito y duración. En este contexto hay que hacer notar que la inserción del símbolo nicenoconstantinopolitano en la misa, que en Constantinopla había tenido ya lugar a comienzos del siglo VI, para Occidente significó una medida antiarriana. El rey visigodo Recaredo, inmediatamente después de que su pueblo hubo abrazado la fe católica, dispuso en el tercer concilio de Toledo del año 589 (prólogo) que dicho símbolo de la fe se recitara en voz alta en la misa antes de la comunión. En este mismo reinado godo de Recaredo se optó, como ya anteriormente en el reino franco de Clodoveo, por la integración de clérigos arrianos en el clero católico, supuesto que estuviesen dispuestos a observar el celibato [20]. En todo caso, parece que aquí se exigía una nueva consagración; por lo menos se dice que se debe recibir de nuevo la «bendición del presbiterado».

Si bien Víctor de Tunnuna [21] refiere en el año 507 que en las termas se discutía de teología, es decir, sobre la doctrina de la Trinidad, en realidad tenemos muy pocas noticias de *discusiones* entre teólogos. El encuentro entre el obispo africano Fulgencio — desterrado a Cerdeña, pero llamado por breve tiempo a Cartago — y el rey vándalo arriano Trasamundo (hacia 515), representa un destacado acontecimiento que sin la menor duda se puede comparar con el encuentro de Ambrosio y Teodosio [22]. Con esta ocasión compuso Fulgencio su obra en tres tomos dirigida

14. Crónica de JUAN DE BICLARA 14, 2.
15. Cf. FULGENCIO, *De remissione peccatorum* I, XXII, 1.
16. Epaone 517 can. 16.
17. *Hist.* IV, 27.
18. Ibid. V, 38; cf. infra, p. 960.
19. *Reg. Ep.* XI, 52.
20. Concilio II de Zaragoza 592, can. 1.
21. MGAuctant. XI, p. 139.
22. DIESNER, *Religionspolitik* 13.

a Trasamundo y que todavía se conserva [23]. Es posible que poco antes el obispo Avito de Vienne discutiera sobre la Trinidad con el rey arriano borgoñón Gundobad († 516) [24]. En todo caso, la situación en el reino borgoñón era distinta de la del reino vándalo de África. En efecto, Avito logró convertir a la fe católica a Segismundo, hijo y sucesor de Gundobad. No es sorprendente que no se hayan conservado noticias sobre discusiones teológicas del tiempo de las guerras de Justiniano contra los germanos. Luego, hacia fines del siglo VI se habla por fin al menos de la discusión mantenida en Mérida bajo el rey Leovigildo entre el obispo católico Masona, que por lo demás era de ascendencia goda, y el obispo arriano Sunna [25]. Ahora bien, el resultado da la impresión de tratarse de algo inusitado. Se dice que Masona argumentó inesperadamente en forma escolástica clara y convincente, de modo que su contrincante arriano, Sunna, no pudo rebatir su argumentación. Sorprendió la forma filosófica técnica con que sabía argumentar aquel obispo. Por desgracia, no se aduce ninguno de sus argumentos. Debe admitirse con toda seguridad que tales discusiones no eran precisamente frecuentes [26], tanto más, cuanto que en este caso Leovigildo la había hecho celebrar como disputa teológica en la que se ponía en pleito la sede episcopal de Mérida.

Gregorio de Tours, en su obra histórica terminada hacia fines del siglo VI, nos habla de dos *discusiones* que él mismo había tenido con godos arrianos llegados de Hispania; su informe es tan prolijo porque la lucha contra el arrianismo era para él un asunto importante, como se echa de ver por la circunstancia de que no sólo introduce su obra entera con el símbolo de Nicea, sino que ya en el prólogo refuta el argumento arriano de Marcos 13, 32 (el Hijo no conoce el momento ni la hora en que tendrá lugar el fin), entendiendo este «Hijo» como el pueblo entero de los cristianos. El godo Agila, que no era precisamente sacerdote, sino enviado del rey Leovigildo, se mostró perfectamente a la altura de la discusión, pese al concepto tan poco favorable que Gregorio formula de él [27]. Agila aludió a que, según Jn 14, 28, el Padre es mayor que el Hijo, a que Cristo estuvo triste y exhaló su espíritu, como refiere el Evangelio de Mateo (26, 38 y 27, 50 respectivamente), y hasta incluyó al Espíritu Santo en la discusión, diciendo que había sido prometido y enviado (... *promissus — missus)* y que por tanto era menor que el Padre y el Hijo. Gregorio intentó argumentar con el desastroso fin de Arrio, pero recibió de su contrincante la merecida réplica, pues Agila le dijo que nunca se debe denigrar una religión ajena, cosa que tampoco hacían los arrianos, sino que incluso permitían que se honrase con una inclinación de cabeza un lugar de sacrificio pagano [28].

La discusión con Oppila el año 584 [29] da a entender que entre tanto se había modificado el arrianismo godo en España. Oppila se profesaba ortodoxo (el Padre, el Hijo y el Espíritu son según él *unius virtutis)* y participaba en la eucaristía, aunque sin comulgar. Interpelado luego por Gregorio, declaró que se apoyaba en el *Gloria Patri*, que había que dar gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. En esto lo reconoció Gregorio como hereje y discutió largo tiempo, aunque sin resultado, para convencerlo de lo bien fundado de la fórmula católica (Gloria al Padre y al Hijo...). Si aceptamos la noticia [30] de que el rey godo arriano Leovigildo había comenzado a orar en iglesias católicas y declarado que el Hijo es *aequalis Patri* y que sólo no podía reconocer como Dios al Espíritu Santo, se ve cuán profunda había sido la transformación que el rey Leovigildo había impuesto en el concilio arriano del año 580 [31] (único del que tenemos noticia): renuncia a la exigencia de rebautizarse, reconocimiento de la igual divinidad del Hijo. Sin embargo, no deja de extrañar que el rey se atuviera con tanto ahínco a la forma arriana del *Gloria Patri.* De aquí se desprende sin duda que los arrianos, y sobre todo sus reyes, que dominaban sus Iglesias, no se atenían propiamente a consideraciones teológicas reflejas, sino más bien a tradiciones, y a formas litúrgicas. En todo caso

23. Cf. infra, p. 964s.
24. Véase la carta 53 de Avito a Heraclio.
25. *Vitae Patrum Emeritensium* 11.
26. Así opina DÍAZ y DÍAZ, «Settimane» V, 185.
27. GREG. DE TOURS, *Hist.* V, 43.
28. Cf. sobre esto F.J. DÖLGER, AuC 6, p. 69s.
29. GREG. DE TOURS, *Hist.* VI, 40.
30. Ibid. 6, 18.
31. JUAN DE BICLARA, *Chron.* 14, 2.

Leovigildo preparó así, desde luego sin quererlo, el paso de todo su pueblo al catolicismo, sobre todo cuando decretó una profunda modificación, que además representaba ya la mitad del camino hacia la confesión nicena [32], en efecto, con ello provocó una gran conmoción en el arrianismo, que en el fondo sólo vivía de la tradición. Por otro lado Leovigildo, con esta profunda intervención en el dogma y en la disciplina eclesiástica, habría preparado la supremacía de los futuros reyes católicos sobre la Iglesia, tanto más cuanto que se puede suponer que entre los obispos del tercer concilio de 589, en el que el rey Recaredo se mostró ya tan autoritario, participarían también miembros del concilio arriano de Leovigildo del año 580.

Hubo, como es natural, especiales conversaciones sobre la fe *con ocasión de bodas de príncipes,* como, por ejemplo, cuando hacia 565 las princesas godas arrianas Brunequilda y Galasvinta llegaron de Hispania como esposas de dos reyes francos y tras la «predicación de los obispos y la exhortación del rey» se convirtieron, confesaron la Trinidad divina y fueron ungidas con crisma [33]. Es interesante que en el caso inverso, cuando una princesa franca católica llegó a Hispania como esposa de un príncipe godo arriano, a saber, Ingunda para Hermenegildo, Gregorio atribuya a ésta incluso actividad parenética. Añade que así logró que Hermenegildo se hiciera católico, recibiera la unción con el crisma e incluso un nuevo nombre, Juan [34]. Gregorio tenía poca simpatía por todo lo godo y hasta por todo lo hispano. Así, no menciona la actividad del obispo Leandro de Sevilla, que fue importante para la conversión de Hermenegildo, sino únicamente la exhortación que el obispo de Agde hizo a Ingunda que estaba de paso para Hispania [35]. Para este obispo, lo mismo que para Gregorio Magno, es mártir Hermenegildo, que se había rebelado contra su padre y finalmente recibió la muerte en la prisión. Los autores españoles católicos del siglo VII hablan, por el contrario, no de la conversión de Hermenegildo, sino de su alianza con los griegos y de su rebelión contra su padre, el rey

32. Cf K.F. STROHEKER, *Leowigild,* en: id., *Germanentum und Spätantike,* Zurich-Stuttgart 1965, p. 134-191, especialmente 174ss.
33. GREG. DE TOURS, *Hist.* IV, 27.
34. Ibid. V, 38.
35. Ibid. IX, 24.

legítimo Leovigildo [36]. Tan rápidamente se modificó el juicio una vez superada la disputa arriana. Aunque Gregorio de Tours tenía, evidentemente, interés en poner de relieve a los francos y por consiguiente a la princesa franca Ingunda destinada como esposa a España, no se puede sin embargo dudar de la autenticidad de las noticias sobre la constancia y la formación religiosa de esta princesa. Así, una vez en España, pese a las amenazas y a los malos tratos de su suegra, que además la hizo sumergir en la pila bautismal para forzarla a ser rebautizada, pronunció estas palabras: «En realidad basta con que una vez haya sido yo purificada del pecado original con el baño saludable del bautismo y haya confesado a la Santa Trinidad en una igualdad» [37]. Es posible que la constancia de Ingunda contribuyera a que el rey Leovigildo renunciara a la exigencia de una segundo bautismo [38].

Del comportamiento de las tres princesas, de la intervención de Leovigildo y de hechos parecidos en el África vándala se podrá concluir que el cristianismo católico desarrolló en los pueblos germánicos recién convertidos unos sentimientos éticos individuales de confesión de la fe, mientras que el cristianismo arriano permaneció anclado en el sentimiento ético germánico del seguimiento al señor.

Ahora bien, la lucha contra el arrianismo pudo fácilmente caer en el otro extremo. El rey Chilperico, que también en otros casos se había mostrado muy pretensioso, redactó un edicto de profesión de fe sobre la Trinidad y quiso imponerlo a todos los obispos [39]. Gregorio de Tours comprendió en seguida que se trataba sencillamente de una nueva edición del sabelianismo, pero sólo el obispo Albi pudo retraer al rey de su intento, que en todo caso debe incluirse en el enfrentamiento global con el arrianismo. Buena parte de este enfrentamiento estuvo, pues, sostenida por seglares, e incluso por seglares no pertenecientes a la nobleza, aunque sobre esto no dispongamos de noticias explícitas. Así, el mérito de haber superado el arrianismo no recae sólo sobre des-

36. KRUSCH-LEVISON, *Greg. de Tours,* MGSS rer. Mer. p. 244, nota 3
37. GREG. DE TOURS, *Hist.* V, 38.
38. Cf. supra, p. 959s.
39. GREG. DE TOURS, *Hist.* V, 44.

tacadas figuras de obispos y de teólogos, sino sobre el conjunto de los fieles católico-romanos.

Las dominaciones germánicas arrianas en el África del norte y en Italia, que en el siglo VI se habían desarrollado en sentido inverso, de forma que los vándalos pasaron de la intolerancia a una cierta tolerancia con los católicos, mientras que en el Estado de Teodorico el Grande sucedió lo contrario[40], terminaron a mediados del siglo VI en virtud de las guerras de reconquista de Justiniano. La soberanía arriana de los visigodos en Hispania, que hasta los años 580 había sido verdaderamente tolerante, pero luego, por breve tiempo, bajo Leovigildo, había ejercido presión sobre los católicos, el año 586 se hizo católica bajo el rey Recaredo, de modo que hacia fines del siglo VI habría podido en realidad ser superado el arrianismo en todas partes, si los longobardos no se hubiesen encargado de organizar un cierto epílogo. No se puede determinar con exactitud qué aportaron propiamente a Italia en materia de fe; lo cierto es que muchos de ellos eran todavía paganos, aunque no actuaron como perseguidores de los católicos, pero sí como guerreros brutales[41]. En el aspecto religioso y eclesiástico, los longobardos, con ser señores de Italia, se sentían inferiores a los vencidos. Cierto que bajo el rey longobardo Rotaro (en el segundo cuarto del siglo VII) había en muchas ciudades de Italia, al lado del obispo católico, también otro arriano[42], pero no oímos nada de controversias teológicas. Desde 640 poco más o menos hasta 680 se convirtieron los longobardos al catolicismo; la conversión venía facilitada por la circunstancia de que la Iglesia católica estaba enfrentada con Bizancio debido al cisma de los Tres Capítulos[43] o por la disputa con los monotelitas[44], de modo que los longobardos no tenían necesidad de abrazar la religión de sus adversarios políticos[45].

Lo que refieren por lo regular los autores católicos no permite deducir muy alto nivel teológico en los arrianos. De todas formas, han llegado hasta nosotros algunos testimonios importantes.

40. DIESNER, *Religionspolitik* 5 y 19.
41. Cf. SESTAN, «Settimane» V, 661.
42. PAULO DIÁCONO, *Historia Langobardorum* IV, 42.
43. Cf. p. 986s.
44. Cf. p. 857.
45. SESTAN, «Settimane» V, 664.

Así, el célebre *Codex argenteus*, manuscrito de la Biblia escrito con tinta de plata y conservado en Upsala, habría sido escrito en Italia en tiempos de Teodorico y representaría una prueba de la alta cultura religiosa arriana. Que también hubo arrianos de alto nivel científico y teológico puede deducirse de un códice escrito en Italia en el siglo VI probablemente por un godo culto[46]. Hallamos en él, escrito en el amplio margen —originariamente en blanco— de un códice de san Ambrosio que contenía los dos primeros libros *De fide* del obispo de Milán y las *Gesta Aquileiensia* (o sea las actas del sínodo de Aquilea de 381), la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*. Así pues, el autor del texto marginal tenía interés en corregir el relato sobre aquel sínodo influenciado por san Ambrosio, añadiendo en el mismo códice la obra del arriano Maximino contra el obispo de Milán. Este nivel teológico del arrianismo godo pudo haber sobrevivido a la soberanía política. En todo caso, el escrito polémico que el obispo Agnello de Ravena compuso hacia el año 560 contra el arrianismo[47], pudo haber sido dirigido contra los godos arrianos.

En el siglo VII se puede constatar que el obispo de Pavía dependía directamente de Roma y era consagrado por el obispo de esta ciudad, aunque Pavía pertenecía propiamente a la provincia eclesiástica de Milán. Éste es el caso más temprano de exención de un obispo en Occidente e incluso el único hasta el siglo XI[48]. Cierto que a la corte del rey longobardo debían tributarse honores especiales, pero esta reglamentación se produjo de resultas de la disputa arriana. A lo que parece, a comienzos del siglo VII se había extinguido la sucesión católica, pero luego, al convertirse al catolicismo el obispo arriano, éste notificó su conversión al obispo de Roma y fue aceptado por él[49].

Los logros y los progresos, pero al mismo tiempo también el lastre y el exclusivismo de la *teología antiarriana*, que tuvo repercusiones en lo sucesivo y en parte hasta hoy, pueden descubrirse con especial claridad en Fulgencio. Fulgencio fue obispo de la ciudad norteafricana de Ruspe a comienzos del siglo VI, pero

46. Así KAUFFMANN, loc. cit. XXII.
47. SCHANZ, loc. cit. IV, 2, p. 595.
48. BERTOLINI, «Settimane» VII, 479.
49. BOGNETTI, «Settimane» VII, 429.

vivió desterrado en Cerdeña la mayor parte del tiempo de su pontificado. Destacó no sólo como el mayor teólogo latino de su siglo, sino también como el más decidido y serio impugnador de la profesión de fe homousiana antinicena de Seleucia-Rímini, defendida por los germanos. En sus obras antiarrianas cita principalmente a Cipriano y a Tertuliano, o sea a autores prenicenos (no, por ejemplo, a Agustín, por el que estaba tan influenciado que se le pudo llamar el Agustín abreviado). De todas formas, contra los germanos que no superaban el nivel del sínodo de Seleucia-Rímini [50] argumentaba desde la altura del desarrollo teológico de los dogmas trinitario y cristológico que se había alcanzado en su tiempo. Así declara, por ejemplo [51], que quiere hablar de tal forma que no se le pueda imputar la idea de dos Cristos ni la introducción de una cuarta persona en la Trinidad; así pues, en esta polémica en el fondo anticuada tiene presente el objetivo antinestoriano del siglo v y el antiapolinarista del siglo IV. Más aún: puede incluso proponer a los vándalos como algo necesario para la salvación, resultado de la evolución teológica no apoyado por definiciones de la Iglesia. Tal es sobre todo el caso de la analogía trinitaria psicológica de san Agustín, que Fulgencio expresa como *memoria-intelligentia* (o bien *cogitatio* o *verbum)-voluntas* [52]. Contra Fabián declara [53], por ejemplo, que quien quiera después conocer la verdad del Creador debe contemplar ahora la imagen del Creador en el espejo del hombre creado: mediante esta fe, dice, puede uno elevarse a la visión.

Ahora bien, Fulgencio no se detuvo en san Agustín, sino que en algunas cuestiones cristológicas lo superó. Así, para Agustín era el alma de Cristo el eslabón entre su divinidad y su humanidad, de modo que en el momento de su muerte la divinidad sólo quedó ya unida con el alma, pero no con el cuerpo [54]. Fulgencio en cambio recalca la idea de que el alma de Cristo quedó en su muerte unida también con el cuerpo, y así, por lo menos en este punto está influenciado por la cristología oriental [55], pues

50. Cf. supra, p. 85ss.
51. *Ad Trasam.* III, 2, 1.
52. *Contra Fastidiosum:* CChr. 91, lín. 643 694 774.
53. *Fragm.* 18, 4-6.
54. GRILLMEIER, loc. cit. 325s 391s.
55. Id., ibid. 283.

el primero que se expresó claramente en este sentido parece haber sido Gregorio Niseno [56]. Fulgencio profesó sin duda esta doctrina [57] no sólo para subrayar la omnipresencia de la naturaleza supraterrestre de Cristo y demostrar así su divinidad, sino también para destacar cómo dicha naturaleza era incapaz de sufrir, afirmación que para los germanos antinicenos seguía siendo inaceptable, pues hallaban en los relatos bíblicos de la pasión la prueba de la inferior divinidad de Cristo [58].

Fulgencio desarrolla por lo menos una psicología elemental de Jesús: De su alma humana es de la que se dice que aún no conocía el bien y el mal y que creció en sabiduría y gracia [59]. También en esto se muestra el importante progreso de la posición nicena con respecto a la disputa arriana del siglo IV. Pero sobre todo es fruto de la teología trinitaria católica, que entre tanto había venido a tenerse como cosa obvia, el que Fulgencio atribuyera a la Trinidad entera todas las manifestaciones y todos los efectos sobrenaturales, aproximando tanto entre sí a las personas divinas, que su invocación se entremezclara. Contra el argumento del antiniceno Fabián, según el cual el «padrenuestro» se dirige sólo al Padre, y sólo al Padre se presenta la oblación de la Iglesia, por lo cual el Hijo y el Espíritu son de rango inferior, afirma resueltamente Fulgencio que tanto el «padrenuestro» como la oblación de la Iglesia se dirigían a la Trinidad entera [60]; lo mismo hay que decir de la oración de los profetas; sólo se menciona separadamente al Padre a fin de evitar el peligro de politeísmo [61]; siendo la Trinidad sólo una substancia, y dado que opera nuestra salvación en poder y bondad inseparables, se la invoca conjuntamente, incluso cuando sólo se menciona el nombre del Padre [62]. Cuando Fulgencio rechaza la idea de que Éx 3, 14s se refiere sólo a la persona del Padre y que sólo a él compete el ser inmutable, arguyendo que de ello se seguiría que el Padre se había aparecido [63]; todo esto suena como algo bastante arcaico y re-

56. *Antirrheticus,* c. XVII.
57. *Ad Trasam.* III, 1 y 3, 30 y 31, *Contra Fastidiosum* 20, 4, etc.
58. Cf. *Ad Trasam.* III, 19.
59. Ibid. I, 8, 2 y III, 16, 4.
60. *Fragm.* 31 y 34 contra Fabián.
61. Ibid. 29, 18 y 19.
62. *Fragm.* 30, 5.
63. *Ad Trasam.* III, 10, 3.

cuerda las ideas de los apologetas[64] y de la teología prenicena en general. Por ello se espera que se asigne al Hijo la aparición; ahora bien, Fulgencio interpreta la aparición de Dios de esta manera: Dios se hizo visible mediante una *creatura subiecta;* por eso debe referirse Éx 3, 14 a la Trinidad entera[65]. En realidad Fulgencia sabe todavía que algunos *(aliquanti,* no sólo antinicenos, a lo que parece) refieren al Hijo las apariciones de Dios del Antiguo Testamento, así como los descensos de Dios a la tierra[66]; pero esta interpretación no tendría porvenir.

Pero tampoco los adversarios de Fulgencio, aunque se remiten a la asamblea eclesiástica de Seleucia-Rímini, se detuvieron absolutamente en la primera fase de la discusión de la teología trinitaria, sino que incluyeron también la cuestión del Espíritu Santo. Fabián, por ejemplo, tiene al Espíritu Santo por un ser subordinado de rango inferior, porque no se pide que venga, sino que sea enviado[67]. Así pues, al argumento corriente por parte católica en favor de la divinidad del Espíritu Santo, tomado de la fórmula bautismal, se opone aquí un argumento tomado de la práctica de la oración de la Iglesia. Ahora bien, según Fulgencio, el envío del Espíritu Santo no se puede comparar con el envío de los ángeles, como lo hace Fabián[68]; al Espíritu se le considera como enviado por el Padre y el Hijo[69] más bien porque procede del Padre y del Hijo *(a patre filioque procedit)*[70]. El *Filioque,* tan controvertido más tarde, tiene por tanto una raíz antiarriana. El hecho de «proceder» *(processio)* confiere al Espíritu Santo un rango muy particular. Mientras que el ser engendrado o nacido se puede transferir del Hijo único a los numerosos hijos (adoptivos), el proceder sólo vale del Espíritu Santo y no puede predicarse de ninguna criatura[71]. Fabián, en efecto, para apoyar la inferior divinidad del Hijo, se remitía al hecho de que el hombre había sido creado a imagen suya (del Hijo). Fulgencio en cambio insiste en que el hombre es imagen de la Trinidad entera[72]. Sin

64. Cf., por ejemplo, JUSTINO, *Prim. Apol.* 63, 10ss.
65. *Ad Trasam.* III, 11, 1. 66. Ibid. II, 10, 2.
67. Cf. *Fragm.* 29, 14 contra Fabián.
68. *Fragm.* 28, 1.
69. *Fragm.* 29, 18.
70. *Fragm.* 19, 18; también 27, 7.
71. *Fragm.* 27, 8.
72. *Fragm.* 21, 3.

citar la analogía trinitaria agustiniana, revela hasta qué punto depende de ella también en este lugar. Ahora bien, esto significa por un lado que sólo la parte espiritual de la naturaleza humana se entiende como imagen de Dios, a saber, memoria-conocimiento-amor, como representación del Padre, del Verbo y del Espíritu, y por otro lado que — sin pretenderlo — la relación del hombre con Dios no aparece ya como relación personal, sino en calidad de imagen natural. Ambos aspectos tienen notables consecuencias para la moral y la religiosidad cristianas, en cuanto que por un lado la oración y la oblación van dirigidas a la Trinidad total como substancia única[73], y, por otro, no se le puede ya asignar significado alguno positivo a la sexualidad[74]. En realidad, las ideas de Fulgencio (y de los otros defensores católicos del Niceno) no venían empujadas en esta dirección precisamente por la primitiva hostilidad al cuerpo, sino más bien por la convicción de que toda afirmación sobre Dios sólo puede hacerse analógicamente. En cambio, los adversarios del Niceno querían pensar lo *divino como se piensa lo humano*[75]. *Más aún: Fulgencio les* reprocha formular ideas de carne y sangre que no pueden heredar el reino de Dios (cf. 1 Cor 15, 50). No cabe duda de que tal argumentación hacía impresión, pero mezclaba la exigencia que se puede formular al pensar filosófico con las exigencias neotestamentarias de penitencia y conversión.

Al sacerdote arriano Fastidioso, otrora monje católico, que sostenía que de la indivisibilidad de la Trinidad se seguiría que ésta fue engendrada, que padeció, etc.[76], responde Fulgencio recurriendo a la cristología calcedoniana: Como en Cristo no hay una persona doble, aunque perdura la peculiaridad de cada una de las dos naturalezas, así tampoco la asunción de la naturaleza humana es común a la Trinidad entera[77]. En este contexto hay

73. Cf. supra, p. 965.
74. Cf. Doctrina del pecado original, y p. 972.
75. *Cogitare divina sicut cogitat humana: Fragm.* 28, 16, contra Fabián.
76. FASTIDIOSO, *Sermo,* n.º 4.
77. *Contra Fast.,* n.º 12. DIESNER (FULGENTIUS 54) considera las invectivas de Fulgencio contra Fastidioso simplemente penosas. Las entiende sin duda como expresión de la convicción manifestada con frecuencia en la polémica contra los herejes, según la cual éstos son también moralmente inferiores. Sin embargo, la afirmación de Fulgencio, de que el monje y sacerdote Fastidioso habría caído en la lascivia, habría vivido en ella dos años y él mismo se habría considerado feliz hasta que murió, según parece, en fecha bastante temprana (*Contra Fast.* 21, 1 y 22, 1), parece

que llamar la atención sobre un grave punto débil de la teología de Fulgencio, que evidentemente exigía una compensación. Si bien la unidad de la persona de Cristo es para Fulgencio una conquista teológica tan asegurada como la dualidad de las naturalezas, hay que reconocer que él no tiene un concepto de persona en sentido de personalidad, sino que entiende la persona casi como algo físico-natural: Dios padeció en el hombre porque la persona de Dios y del hombre es sólo una en Cristo; Dios no padeció con el hombre porque en el Cristo uno no están mezcladas la substancia de Dios y la del hombre [78]. Por razón de la unidad de la persona atribuye la Escritura el padecer al Hijo de Dios, pero la divinidad misma de Cristo, que en cuanto a la carne padeció por nosotros, debe calificarse de inmortal y de impasible [79]. Así pues, no aparece la persona como sujeto, sino la divinidad de Cristo.

Finalmente, Fulgencio puede incluso poner en paralelo la unidad de persona de Dios y del hombre en Cristo — de resultas de la cual se pueden predicar del Hijo de Dios la pasión y la resurrección — con la unidad de naturaleza del Padre y del Hijo, de resultas de la cual la entrega del Hijo por el Padre es al mismo tiempo una entrega del Hijo por sí mismo [80]. Cuando por otro lado dice que tanto sacerdote como también oblación son funciones y nombres de la naturaleza humana de Cristo [81] o que el hombre entero se ofreció en sacrificio, o que entregó su alma [82], entonces aparece lo humano en el Redentor casi como un sujeto autónomo junto a la divinidad de Cristo. Así Fulgencio se aproxima peligrosamente al nestorianismo, porque en él, por un lado, falta la doctrina de la apropiación de Cirilo de Alejandría (el Hijo de Dios se apropió e hizo suya la carne con todos sus padecimientos) y, por otro lado, al formar en el frente antiarriano,

revelar conocimiento de los hechos. Quizá se trate aquí de un monje que se habría pasado al «arrianismo», entre otras cosas, para poder casarse y seguir siendo sacerdote. Entonces, este caso pertenecería a la historia del celibato; por otro lado, se puede descubrir aquí que los católicos tenían que habérselas no sólo con vándalos que hablaban mal el latín, sino también con latinos que se habían pasado al arrianismo.

78. *Ad Trasam.* III, 18, 3.
79. Ibid. III, 27, 2.
80. Ibid. III, 32, 2.
81. Ibid. III, 30, 5.
82. Ibid. III, 18, 1.

piensa deber insistir en la idea de que el sacrificio se dirige a la Trinidad entera. Sin embargo, allí donde renuncia a los conceptos de naturaleza y de persona, logra expresarse no sólo en buen sentido, ciriliano, sino de acuerdo con la ortodoxia de la Iglesia universal, empleando el lema de Cirilo «uno y el mismo» adoptado por el concilio de Calcedonia. Uno y el mismo Cristo sintió en la humanidad lo que es del hombre, pero en la divinidad permaneció impasible e inmortal [83].

Por otro lado, la polémica con la idea de que Cristo padeció en su naturaleza supraterrestre [84] llevó a Fulgencio a afirmar que Cristo asumió un alma racional con sus *passiones* a fin de liberar a nuestras almas de todas las *passiones* [85]. Aquí se interpreta la redención de manera muy unilateral, en sentido más estoico que bíblico; el biblicismo de los arrianos provocó, pues, en los católicos una retirada de la Biblia en dirección a posiciones filosóficas. También esto tuvo repercusiones y consecuencias duraderas, exactamente como la fosilización de la teología trinitaria. Mientras que los nicenos de Sárdica (343) habían concedido todavía que el Padre, precisamente por razón del nombre de Padre, es mayor que el Hijo, para Fulgencio el Hijo sólo es pospuesto al Padre en tanto que el encarnado [86], más aún: el Padre no debe siquiera ser preferido al Hijo [87]. Así, el antiarrianismo condujo al pleno aplanamiento de la teología de la economía trinitaria.

Una parecida fosilización se puede observar en la idea que se ofrece de la Iglesia: la verdadera Iglesia viene caracterizada casi únicamente por la fe en una Trinidad indivisa y de una misma esencia [88]; la fe salvífica parece ser tan sólo la confesión de un Dios substancialmente uno [89]. La proclamación de la acción salvadora de Dios en el Jesús histórico pasa a segundo término. Fulgencio se remite en su eclesiología a Cipriano [90], pero para Cipriano no había fuera de la Iglesia, madre única, nada digno de estima, nada cristiano, nada dotado de gracia. Fulgencio, como

83. Ibid. III, 28, 3.
84. Ibid. III, 19.
85. Ibid. III, 21, 1.
86. *Contra Fastidioso* 8, 1.
87. *Nec praeferendus:* respons.: CChr 91, lín. 614.
88. *Remiss. peccat.* I, 22, 2.
89. Ibid. I, 21, 7.
90. Ibid. I, 21, 1.

heredero del antidonatismo agustiniano, intenta en cambio el siguiente compromiso: La Iglesia, como madre, es comparable a Sara, mientras que las comunidades cismáticas o heréticas se han de comparar con la sierva. También los hijos de la sierva pueden lograr la salvación si vienen a la verdadera madre; sólo entonces les aprovecha la verdad del semen paterno, a saber, el bautismo administrado válidamente en la herejía[91]. Aquí da la sensación de que la pertenencia a la Iglesia decide sobre la eficacia del verdadero don divino de la gracia, de que la Iglesia está por encima de Dios o por lo menos se halle más próxima al sentir creyente y hasta al pensar teológico. Así, también este máximo teólogo de Occidente del siglo VI es una prueba de cuán peligrosa y fatal es por un lado la formación de un frente antiherético, sobre todo cuando la evolución de la teología ha ido más allá del punto controvertido, y cuán necesaria es por otro admitir todos los logros conseguidos por las anteriores generaciones de teólogos.

En realidad, dentro de la piedad católica y de las formulaciones católicas de fe, aun después de terminada la polémica con el arrianismo de los germanos, se pueden descubrir vestigios de esta lucha, que en parte perduran hasta en nuestros días[92]. Sobre todo la liturgia hispana revela el empeño en subrayar una y otra vez la misma divinidad de Cristo y del Espíritu Santo. El hecho de que la interpelación en la oración sea algo deslizante y con frecuencia no se vea claro a qué persona divina se quiere referir, es intencionado y no debido a negligencia. Algo parecido, aunque atenuado, puede descubrirse también en la liturgia galicana. El que Braulio, obispo de Zaragoza († 651), hablara del *Creator Christus Dominus*[93], no adquirió, sin embargo, a este respecto el mismo significado de las fórmulas de Gregorio Magno, que tienen un tenor análogo. Por ejemplo, en el sermón 7.° sobre Ezequiel 1-3 (n.° 2) llama éste a Cristo tanto juez como creador; Cristo es nuestro creador *(auctor noster*, ibid., n.° 4), Cristo es el autor y salvador del género humano (ibid., n.° 12), Cristo es el creador de todos,

91. Ibid. I, 23, 1.2.

92. Cf. también J.A. JUNGMANN, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter*, en: id., *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, p. 3-86, especialmente 41 y 52ss.

93. *Ep.* 20; cf. JUNGMANN, loc. cit. 41s, notas 40 y 41.

incluso de los ángeles (ibid., n.° 19); Cristo es el *sublimis Deus* del que se trata en Ezequiel (ibid., 8, 2); Cristo es el Dios siempre operante, que derrama interiormente la gracia mientras que exteriormente atrae a sí al hombre. Más aún: incluso cuando Gregorio recalca contra Pelagio que sólo podemos hacer algo bueno gracias al don del Señor (ibid., 9, 2) se echa de ver que piensa en Cristo en cuanto Dios. Por consiguiente, su posición es también en este contexto más marcadamente antiarriana que antipelagiana. Esto se observa también cuando Gregorio prohíbe al obispo Desiderio de Vienne enseñar gramática, pues en una misma boca no puede haber lugar para la alabanza de Júpiter juntamente con la alabanza de Cristo[94]. Así Gregorio contrapone instintivamente a Júpiter, dios supremo de los paganos, no precisamente a Dios Padre, sino a Cristo. Dado que Gregorio tuvo tanto influjo en toda la piedad medieval con sus cartas, homilías y explicaciones de la Biblia, no tiene nada de extraño el que esta actitud lograse gran difusión; así, la composición poética medieval conocida por el nombre de *Canto de Heliand* está totalmente influenciada por dicha actitud. Quizá se pueda aludir también en este lugar al uso alemán actual de designar sencillamente como *Herrgott* (Señor Dios, Nuestro Señor) a Cristo crucificado, al Crucificado que domina el hogar de las familias católicas, lo que no es en último extremo sino una derivación de aquel empeño antiarriano de subrayar con todos los medios la divinidad de Cristo. De todos modos, hay que reconocer que la Iglesia occidental no ha sido tan duraderamente influenciada por ninguna polémica como por la impugnación del arrianismo. Las dos controversias que todavía nos quedan por tratar son más bien episodios.

La disputa semipelagiana

Fulgencio, del que hemos hablado prolijamente con ocasión de la controversia arriana[95], fue también quien dio la última mano a la doctrina agustiniana de la gracia. Frente a los llamados «se-

94. *Reg. Ep.* XI, 34. Efectivamente, el estudio de la gramática no era posible sin el estudio de textos de la antigüedad pagana, que siempre tenía cierto colorido religioso.

95. Vide supra, p. 963.

mipelagianos» (aquellos teólogos que, como el monje Juan Casiano y Fausto, obispo de Retz, en el sur de las Galias, entendían el deseo de salvación del hombre como obra de su propia voluntad, y la predestinación sencillamente como fruto de la presciencia divina, concepción que había penetrado en los sínodos galos después de 470), defendió Fulgencio a Agustín, llevando adelante su doctrina, hasta sus últimas consecuencias aunque sin exagerarlas. En Agustín se hallan contradicciones, no así en Fulgencio. Agustín se corrigió repetidas veces (en sus sermones se alejó con frecuencia no poco de las tesis que había mantenido en la polémica). Fulgencio, en cambio, con una lógica implacable y sin ceder a ninguna clase de consideraciones, vino a dar en las siguientes doctrinas capitales.

La culpa de nuestros primeros padres es transmitida por la generación [96]. Todos los hombres son indignos de la salvación y reos de condenación [97]. La voluntad libre es radicalmente incapaz de dirigirse al bien [98]. La gracia de Dios es absolutamente necesaria *para comenzar, continuar y consumar cualquier obra meritoria* [99]. La gracia de Dios es absolutamente indebida, todos son indignos de ella, y se les da a los hombres por pura misericordia y al arbitrio de Dios [100]. Dios no mira a las obras futuras de los hombres para predestinarlos al cielo [101], sino únicamente para predestinarlos a las penas eternas [102]. La voluntad salvífica de Dios sólo es universal (1 Tim 2, 4) en cuanto que vienen elegidos hombres de todas las naciones, de todos los estados y de todas las edades [103]. Los niños muertos sin el bautismo son condenados a las penas eternas [104]. Cuando se arguye a Fulgencio que para la salvación no sólo es necesario el bautismo, sino también comer y beber el cuerpo y sangre del Señor, da él esta interpretación de la eucaristía: Como todos los cristianos son el cuerpo uno del Señor, se participa de este cuerpo en el momento en que se acerca a él, es decir, en el momento en que uno es bautizado [105]. El bautismo confiere por tanto ya todo lo que está contenido en la eucaristía.

Por lo demás, no es el sacramento del bautismo en cuanto tal el que otorga la liberación del pecado, sino que los niños vienen liberados mediante el ministerio de la confesión de fe de otros, ya que también están ligados por la cadena de la injusticia de otros. Vienen purificados cuando otros pronuncian la confesión colmada de Espíritu, ya que están también mancillados por la generación carnal de otros [106]. Así pues, como los niños están doblemente destinados por otros a la perdición (por el origen, y por la transmisión del pecado) pueden ser también destinados a la salvación por otros, es decir, por la fe y la confesión de otros. Así, por un lado el sacramento viene espiritualizado y relativizado, y por otro el *carnalis concubitus* y el *spiritualis affectus* se contraponen de tal manera como si el Espíritu (gracia) y la carne (sexualidad) fueran sencillamente realidades de naturaleza contrapuesta. Esta impresión se refuerza si el pecado original del hombre se entiende como pérdida de la salud del alma *(animae sanitas)* o de la vestidura de la fe *(vestimentum fidei)*, de modo que los apetitos carnales hacen estragos en el hombre [107]. Aquí parece olvidarse que el pecado de Adán consistió en querer ser como Dios y no en que la carne llegara a imponerse. Pero no es éste el único estrechamiento que se puede observar en este gran discípulo y ejecutor del testamento de san Agustín. Interpreta tan consecuentemente la redención como nueva creación, que el hombre no puede aportar absolutamente nada [108] y la acción salvífica de Dios debe preceder en el tiempo a todo obrar propio del hombre. Este encadenamiento a esquemas temporales y esta concepción propiamente natural y hasta material del poder del pecado y de la gracia de la redención no facilitaron el entendimiento con los adversarios de tal agustinismo ultraconsecuente; y aun entonces ya estas doctrinas fueron aceptadas por la Iglesia universal no sin restricciones, a pesar de que Fulgencio era considerado en la entera cristiandad como el especialista en la teología de la gracia, al que se recurría incluso desde Constantinopla [109].

96. *Verit. praedest.* I, 4. 5
97. Ibid. 7.
98. Ibid. II, 5.
99. Ibid. II, 13.
100. *De fide* 33 y 34.
101. *Verit. praedest.* III, 4 5
102. *Ad Monimum*, I, 24.
103. *Verit. praedest.* III, 15.
104. *De fide* 70. Sobre el conjunto: G.G. LAPEYRE, *St. Fulgence de Ruspe*, París 1929, p. 271s.
105. *Ep. ad Ferrandum* 12, 24.
106. Ibid. 12, 18.
107. Ibid. 17, 26.
108. Ibid. 17, 39.
109. Cf. *Ep.* 16 y 17

Por un lado afirma Fulgencio que la condenación eterna de los pecadores se justifica porque ellos no quieren en modo alguno cesar de pecar y hasta se complacen más en el pecado que cuando vivían [110], mientras que por otro lado considera como libre disposición de Dios el que sólo aquí en la tierra haya perdón, y después, en cambio, únicamente ajuste de cuentas; según él, Dios podría proceder de otra manera, pero no quiere [111]. La eternidad de las penas parece a Fulgencio ser un asunto de tal índole, que falsea su misma exégesis; así la frase del sermón de la montaña «no saldrás de allí hasta que pagues el último cuadrante» (Mt 5, 26) viene a ser extrañamente para él la prueba del castigo sin fin del infierno [112]. Por lo demás, que se imagine la resurrección de los muertos de tal forma que sólo los justos recibirían un cuerpo transfigurado, glorioso, y los pecadores, en cambio, un cuerpo corruptible y pasible [113] no es precisamente culpa suya, sino culpa de la evolución del texto, que de «no todos moriremos, pero todos seremos transformados» (1 Cor 15, 51) vino a hacerse: «Todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados.»

Si bien la insistencia en la gracia y consiguientemente en la omnímoda causalidad de Dios puede servir para hacer al hombre humilde y despojarlo de todo orgullo (por ejemplo, por sus obras ascéticas), sin embargo, por otro lado, de ello puede manar precisamente una increíble reivindicación de autoridad. Así, declara Fulgencio que quiere escribir a Eutimio lo que Dios le inspira sobre el perdón de los pecados; así pues, es necesario para la salvación decir exactamente esto; pero entonces el destinatario tiene la obligación de aceptarlo [114]. No menos peligrosa resulta la simple y directa aplicación de la doctrina de la predestinación a la propia experiencia, sobre todo si ésta va de la mano con la polémica antiherética. Así se dice, por ejemplo, en la biografía de Fulgencio (XXI, 46) —que procede de un discípulo suyo y revela su espíritu— que el rey vándalo arriano Trasamundo no se dejó convencer por Fulgencio porque «no estaba predestinado para la salvación». Más tarde, Gregorio de Tours distinguió con-

110. *Remiss. peccat.* II, XXI, 3.
111. Ibid. II, XX, 2.
112. IIbid. II, V, 1.
113. Ibid. II, XI y XII y *De fide* 37 y 72.
114. *Remiss. peccat.* I, III, 1.

forme a este patrón entre godos arrianos y francos católicos y consideró la posesión de las Galias como la prueba de la complacencia de Dios en los francos [115].

Por consiguiente, si bien la toma de partido de Fulgencio en favor de la teología agustiniana de la gracia fue una respuesta necesaria al semipelagianismo, que, en el fondo, con el *initium fidei* había de nuevo edificado la salvación total sobre la propia voluntad del hombre, sin embargo, esta teología no podía ser la última palabra sobre esta cuestión. La Iglesia universal no siguió tanto a Fulgencio, sino más bien a Gregorio Magno, o bien luego a Cesáreo de Arles. Este último, contemporáneo algo más joven de Fulgencio, en su impugnación del semipelagianismo no pensó hasta el fin con tanto exclusivismo la doctrina de Agustín, sino que en cierto modo la redujo a la medida soportable por la Iglesia en general. Desde la condenación de Pelagio era convicción de la Iglesia universal que para toda obra meritoria era necesaria la gracia de Dios. Ahora bien, sobre todo a algunos círculos de monjes, no sólo en África, sino también en el sur de las Galias, les parecía que con la doctrina de Agustín quedaba suprimida la libertad humana; tales reparos se vieron todavía más reforzados por la teología de Fulgencio. Sólo parecía salvarse la libertad si por lo menos el comienzo de la conversión, el primer paso hacia la fe, se entendía como obra de la propia voluntad del hombre. Aunque en este sentido se expresó en el siglo V sobre todo Fausto, obispo de Retz, que anteriormente había sido monje en el monasterio de Lérins, sin embargo, este llamado semipelagianismo no se puede tener por la actitud mental característica del monasterio insular, puesto que Cesáreo, que contribuyó al triunfo de Agustín contra el semipelagianismo, estuvo hasta el fin de su vida totalmente improntado por Lérins. Ciertamente no poseemos de Cesáreo ningún tratado teológico sobre el problema, como lo poseemos de Fulgencio. Sin embargo, las expresiones que frecuentemente fluyen de su pluma, tales como «con la ayuda de Dios», o «si el Señor lo concede», muestran que Cesáreo, lo mismo que Agustín, estaba convencido de la necesidad de la gracia de Dios para comenzar, continuar y concluir toda obra buena [116].

115. GREG. DE TOURS, *Hist.* II 37.
116. DELAGE, SChr 175 (1970) 192s.

Entre los oyentes de sus sermones no parece Cesáreo sospechar ideas heréticas pelagianas o semipelagianas; en todo caso, él se ve más bien en la necesidad de pronunciarse contra los negadores de la libertad de la voluntad humana, como los maniqueos y astrólogos *(mathematici)* [117]. La voluntad es tan importante para él porque puede incluso reemplazar la buena obra exterior: Ayunar y dar limosna es doblemente bueno; sólo dar limosna tiene ya valor; sólo ayunar, sin dar limosna, no es meritorio, pues es, por así decirlo, sólo una forma de ahorrar, de mirar por uno mismo. Pero al que no tiene nada con que poder dar limosna le basta con la buena voluntad, pues se dice: «Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.» Ahora bien, que pecisamente el sermón n.° 199, en el que se hallan estas declaraciones (cap. 2), sea el que gozó de mayor difusión entre todos los sermones de Cesáreo, no es seguramente pura casualidad. En ello se muestra que la predicación popular tendía más a moralizar que a cernerse en las alturas de la teología agustiniana de la gracia. Cierto que la palabra tomada del cántico de los ángeles (Lc 2, 14) —que curiosamente no aparece en los anteriores escritos antipelagianos de san Agustín— en su escrito «sobre la gracia y la voluntad libre» (2, 4) la refiere a la voluntad humana, pero entendiéndola totalmente como don de Dios, no como realización mínima del hombre, como la interpreta Cesáreo. Es verdad que Cesáreo puso empeño en elaborar en sentido agustiniano el material para sus sermones tomado de dondequiera que podía hallarlo, por ejemplo, también de Fausto de Retz o en la colección de sermones del llamado Eusebio Galicano [118], pero en sus sermones modelos quedaron siempre expresiones que seguramente no habrían venido nunca a los labios de san Agustín. Nuestro Dios no se deleita *(pascitur)* con la abundancia de las limosnas, sino con la benevolencia del dador, se dice en el sermón 197, 4, que depende en gran parte de Fausto; más aún, Cesáreo puede incluso hablar como si el hombre debiera cuidar por sí solo de su eterna salvación. Si bien en el sermón 198, 2 dice que el alma es confortada con el alimento de la palabra de Dios, declara luego: «Si cada año llenamos las

117. DELAGE, ibid. 145.
118. Cf. DELAGE, ibid. 109, nota 2.

trojes, los graneros y las bodegas a fin de que nuestro cuerpo tenga alimento para un año, ¡cuánto más debemos poner aparte para que nuestra alma tenga mantenimiento para la eternidad!»

En la discusión con sus colegas en el ministerio acentuaba Cesáreo diversamente las cosas. Así en el sínodo de Valence de 528 fue atacado por pronunciarse radicalmente en favor de san Agustín. Es un rasgo significativo de su personalidad el hecho de que en este caso no compusiera un escrito polémico contra el concilio, sino que prefirió dirigirse a la Santa Sede. De allí le fueron enviados como respuesta «algunos *(pauca)* capítulos» que él designa como extractos de la Sagrada Escritura hechos por los padres [119]. Cesáreo los propuso en julio de 529 a un sínodo de sus sufragáneos en Orange, que los hizo suyos. Cuanto a la forma, estos capítulos insisten sorprendentemente poco en pretensiones de autoridad. Cierto que los ocho primeros, que tratan del pecado original (1 y 2) y de la gracia (3-8), están presentados en forma de cánones, que comienzan con «si alguien»..., pero no terminan en un anatema, sino en juicios como: «contradice al profeta Isaías» o «resiste al Espíritu Santo». De los dos errores principales de Pelagio, a saber, que por el pecado sólo experimentó daño el cuerpo del hombre, pero no el alma, y que Adán sólo se dañó a sí mismo, pero no a su descendencia, se dice que son contrarios a la Escritura. Luego se trata principalmente de poner de relieve que Dios no aguarda la decisión de la voluntad humana, que no sólo aumenta la fe, sino que otorga también ya el mismo *initium fidei* e incluso el deseo piadoso de la fe (can. 5); que su gracia antecede a toda buena moción humana (can. 6); que la naturaleza del hombre por sí misma, sin la iluminación e infusión del Espíritu Santo, no es capaz de ninguna obra buena que sirva para la salvación (can. 7). Aquí, pues, se establece una radical separación entre todo lo sobrenatural y eficaz para la salvación y todo lo natural, irrelevante para aquélla. Y esto se aplica no sólo a una parte de los hombres, de modo que algunos fueran salvados por la gracia y otros por la propia decisión de su voluntad, sino a todos (can. 8).

Los cánones 9-25 ofrecen extractos de sentencias de las obras

119. Dz 370ss († 173*b*ss).

de san Agustín compiladas por Próspero de Aquitania. En algunos pasajes no es perfecta la concordancia, pero no parece poderse señalar ninguna alteración en cuanto al contenido real. En todo caso es significativa la selección; no se halla ni una sola declaración sobre la predestinación o sobre la perseverancia en el bien. Desde luego, esto no es mérito de Cesáreo, sino de aquel clérigo romano que hizo la selección en el florilegio de san Agustín. Sin embargo, esta selección concordaba muy bien con las intenciones de Cesáreo. En todo caso, en su carta de acompañamiento subraya él ahincadamente la necesidad de la gracia preveniente y la incapacidad de la naturaleza para ganarse por sí misma la salvación [120]. Por otro lado, tiene interés en destacar que con la ayuda de la gracia de Cristo deben y pueden los fieles cumplir con lo que es necesario para la salvación del alma. De la predestinación sólo habla de tal forma que rechaza con indignación la idea de que algunos sean predestinados al mal por la omnipotencia divina. Por cierto, esto no lo habían afirmado ni san Agustín ni su ultraconsecuente discípulo Fulgencio. El concilio Arausicano II no dio respuesta a la pregunta de cómo y en qué medida se puede y se debe hablar de predestinación. Por lo demás, aunque Cesáreo solicitó una vez más de Bonifacio II una confirmación explícita, que efectivamente recibió, y en la que volvía a subrayarse la gracia divina precedente a toda buena voluntad [121], las decisiones de este concilio cayeron pronto en olvido y sólo volvieron a la luz en las deliberaciones del concilio de Trento. De cualquier forma, Gregorio Magno sigue a Agustín, del que depende en gran manera, sólo en la medida en que lo hizo el Arausicano y muestra así que se había mantenido la tradición romana, como expresión de la cual ha de entenderse este concilio [122].

Disputa de los Tres Capítulos

El decreto con el que el emperador Justiniano condenaba a Teodoro de Mopsuestia, las obras anticirilianas de Teodoreto de Ciro y la carta de Ibas de Edesa [123], suscitó en toda la Iglesia

120. Ibid 396 († 199)
121. Ibid 398 († 200*a*).
122. Cf. infra p. 1005s
123. Cf supra p. 62ss

de Occidente una violenta repulsa. Quien más enérgica y explícitamente combatió el decreto imperial fue el obispo africano Facundo de Hermiane con su *Defensa de los Tres Capítulos.* Si bien Facundo no abrigaba la menor duda sobre la paternidad del decreto, declaró que no quería considerar a Justiniano como su autor, pues veía en ello una contradicción con la fe del emperador, que por lo demás le era bien conocida. Facundo recurría a 1 Pe 2, 17, donde se dice que hay que temer a Dios y reverenciar al rey. Así quería él, por temor de Dios, refutar lo que contradice a la Iglesia de Cristo, pero por reverencia al rey no quería que pesasen sobre éste las ideas que él mismo tenía que combatir, sino atribuirlas a los eutiquianos que se habían servido del nombre imperial, que imponía respeto *(terror personae)* [124].

Facundo está de acuerdo con el emperador en que para separarse tanto de los nestorianos como de los eutiquianos había que profesar que uno de la Trinidad había sido crucificado por nosotros, y por otro lado que María es llamada con propiedad y verdad madre de Dios. Había además que añadir, decía, que el mismo Señor Jesucristo existe en dos naturalezas, es decir, que en él se hallan sin restricción la divinidad y la humanidad, profesión que él echaba de menos en Justiniano [125]. Si bien Fracundo se ocupa en substancia con cuestiones formales para mostrar que los Tres Capítulos no se deben condenar, sin embargo ofrece también algunas notables consideraciones de contenido teológico. Así, encuentra en Jn 1, 14 un argumento escriturístico suficiente tanto contra los nestorianos como contra los eutiquianos y sus antepasados apolinaristas: «El Verbo se hizo carne» designa una sola y misma persona, porque el mismo que es Verbo o Palabra de Dios se hizo hombre; «habitó en nosotros» muestra que permanecen las dos naturalezas, porque una cosa es lo que habita y otra lo que sirve de habitación [126]. No obstante esta perspectiva joánica, declara Facundo que por la humanidad de Cristo se llega al conocimiento de su divinidad [127], con lo cual formula una regla fundamental siempre valedera para la teología y la fe, aunque con frecuencia no se tenga suficientemente en cuenta.

124. *Defens.* II 1, 3.
125. Ibid. I, 2, 15.16.
126. Ibid. VI, 4, 1-3.
127. Ibid. VII, 7, 6.

Facundo no cree que se consiga que los eutiquianos entren de nuevo en la comunión eclesiástica porque se condenen los Tres Capítulos [128]. El ataque a los Tres Capítulos no se emprendió, dice, para librar al concilio de Calcedonia del reproche de simpatía por el nestorianismo y hacerlo así aceptable a los eutiquianos, sino para gravarlo y combatirlo. Si se hubiese tratado de defender a Cirilo, entonces habría habido que atacar también, por ejemplo, a Isidoro de Pelusio y a Genadio de Constantinopla, que se habían expresado duramente sobre Cirilo [129]. Más tarde se apropió también estas ideas el futuro papa Pelagio, en su escrito llamado también *Defensa de los Tres Capítulos*, que había compuesto siendo todavía diácono. Pelagio seguía a Facundo también en el siguiente argumento: Si el elogio de Cirilo fuese el único criterio de ortodoxia, entonces habría que tener por ortodoxos a los eutiquianos [130]. Ahora bien, Facundo va seguramente demasiado lejos en su argumentación cuando afirma que la carta de Ibas no debe ser condenada, puesto que había sido aprobada en Calcedonia. En Calcedonia no se dictó una sentencia sinodal sobre esta carta, como tampoco sobre las obras de Teodoreto, sino que se trató de la persona de los dos obispos mencionados, a saber, de si podían ser reconocidos como miembros de pleno derecho del concilio y si se los podía dejar en sus sedes [131]. Más tarde, al objeto de poder conciliar el Constantinopolitano II con el Calcedonense, se declaró en Roma que en Calcedonia, hasta la 6.ª sesión inclusive, es decir, mientras los comisarios imperiales supervisaron el reglamento de las sesiones, se había tratado de sesiones de un concilio ecuménico, mientras que las otras, en las que fueron rehabilitados Teodoro e Ibas, no eran vinculantes ni habían sido aprobadas por el papa León [132].

Se podrá no estar de acuerdo con Facundo, pero merece cierto tributo de admiración la sagacidad con que defiende la carta de Ibas. Dado que Ibas ataca a Cirilo sólo por una opinión apolinarista que se le había imputado, pero luego lo alaba por razón

128. Ibid. I, 2. 6-8.
129. Ibid. II, 1, 2; II, 4, 1ss y 12ss.
130. Ibid. VI, 2, 2ss.
131. Cf. DUCHESNE, loc. cit. 224s.
132. Así en un escrito dirigido sin duda por el diácono Gregorio, posteriormente papa, al obispo Elías de Aquilea: *Reg. Ep*, apéndice III, 1; MGEp II, p. 463.

de su presunta deserción de los errores apolinaristas, una condenación de la carta de Ibas no significa otra cosa que hacer a posteriori nestoriano a Cirilo [133]. En Facundo, como en casi todos los adversarios del Constantinopolitano segundo, y, por lo demás, también en los impugnadores de los Tres Capítulos — esta funesta herencia fue recogida en gran parte por la teología posterior — se constata una falta de pensamiento histórico, por ejemplo, cuando quiere defender a Teodoro de Mopsuestia, alegando que había sido alabado por doctores tan ortodoxos como Juan Crisóstomo y Gregorio Nacianceno [134]; Teodoro sobrevivió todavía largo tiempo a éstos y pudo por tanto incurrir más tarde en graves errores. Por otro lado, hoy día puede quizá ayudarnos todavía una convicción de Facundo: Los padres de la Iglesia, que nos iluminan como luminarias del cielo, experimentan a veces, exactamente como éstas, eclipses o entenebrecimientos, como cuando tenían entre sí disputas que nosotros no comprendemos y sobre las que no nos podemos pronunciar [135].

Ahora bien, el que Facundo intente hacia el final de su obra [136] reducir al absurdo las tentativas de unión que se emprendían en Oriente, sobre todo bajo el emperador Zenón, y declare para ello que donde hay un Dios no puede haber tampoco más que una Iglesia y no algo así como diversas comunidades de la misma Iglesia, podrá, sí, parecer lógico, pero hace temer un encarnizamiento de las polémicas que luego en el transcurso de la historia de la Iglesia no han hecho el menor honor al cristianismo. El mismo Facundo no demostró menor intransigencia en sus conclusiones; el papa Pelagio, en cambio — que siendo diácono había tomado partido decididamente por los Tres Capítulos, pero luego había sin duda comprendido que el concilio de 553 no desvalorizaba al Calcedonense, y quizá también advirtiendo que él era el único sucesor indicado de Vigilio, cambió de postura — [137] se vio motejado de *nekrodioktes* (perseguidor de muertos) por los implacables africanos (sobre todo precisamente por Facundo), por haber aceptado la condenación de Teodoro de Mopsuestia, hacía tiempo

133. *Defensa*. VI, 4, 13-15.
134. Ibid. VII, 7, 21ss y 28ss
135. Ibid. VI, 5, 32.33.
136. Ibid. XII, 4, 18.
137. DUCHESNE, loc. cit. 228

ya difunto. Sin embargo, Pelagio, en la gran confesión de fe que pronunció en su entronización en Roma, aunque silenciando a Teodoro, defendió expresamente a las personas de Teodoreto y de Ibas.

La memoria del papa Vigilio era, naturalmente, la que estaba más comprometida. Algunas veces fue incluso víctima de una *damnatio memoriae*, aun allí donde siguieron en vigor sus decisiones pontificias. Así el primer concilio de Braga, en Galicia, del año 561, se remite dos veces al escrito de Vigilio a Profuturo de Braga (can. 4 y 5), pero sin llamar a Vigilio por su nombre, aunque aduce todos los demás edictos pontificios bajo el nombre de su autor [138].

El más trascendental logro teológico, importante incluso para la posteridad, en la disputa de los Tres Capítulos, fue debido al diácono romano Rústico, sobrino de Vigilio. Por razón de su obstinada defensa de los Tres Capítulos, es decir, por su oposición contra el quinto concilio, reconocido como ecuménico, había sido depuesto y excomulgado por su tío, pero halló refugio en un monasterio de acemetas en Constantinopla. Allí redactó la colección latina de las actas del concilio de Éfeso, que había de servir no sólo para fines de documentación, sino también como argumento en la polémica teológica. En ésta intervino él mismo con gran decisión y con profundo y penetrante conocimiento de la materia. Es verdad que no se conserva su obra sobre las definiciones que él mismo menciona [139], pero el resultado principal parece estar contenido en la disputa contra los acéfalos, que se ha conservado. Rústico ofrece en ella [140] el producto de los diálogos teológicos que él había entablado en Antinoe, en la Tebaida y en Alejandría. En estas discusiones se revela buen conocedor de la filosofía aristotélica y desarrolla con verdadera maestría el argumento teológico especulativo que había hecho valer Boecio [141]. Cierto que en la teología trinitaria muestra mayor dependencia del pensamiento oriental que de Agustín y de Boecio, en cuanto que no basa tanto en *relationes* la trinidad de las

138. Cf. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 125s.
139. PL 67, 1238 B.
140. Cf. *Praefatio* PL 67, 1170 B.
141. Cf. infra p. 989 y 992.

Personas divinas, sino más bien en *proprietates* [142]; sin embargo, en la cristología se basa en la definición de persona de Boecio y al mismo tiempo la lleva adelante. Persona no es para él la substancia racional individual, sino la subsistencia racional individual. Aquí muestra hacerse cargo de que la persona, en contraposición con la naturaleza, no se puede definir, sino a lo sumo describir. Así la persona es la concurrencia *(concursus)* de todo lo que describe a la subsistencia racional [143].

Cierto que la naturaleza humana individual del Salvador considerada puramente como tal, es decir, prescindiendo de su divinidad, aparecería como persona, pero a tal modo de ver no conduce la verdadera realidad, sino la deficiencia intelectual, a saber, el olvido de la unión (de la divinidad y de la humanidad en Cristo). Ahora bien, en el momento en que se hace presente a la mente que eso que es hombre (en el Salvador) no permanece en cierto modo en sí mismo, sino que mediante la unión ha venido a ser propiedad de la subsistencia del Verbo de Dios, no puede ya considerarse como persona [144]. Aquí, sin mencionar el nombre de Cirilo, se elabora su doctrina de la apropiación. Así, puede Rústico explicar también que la humanidad del Redentor no le pertenece a él por separado, como ocurre en nosotros, sino que está unida con el Verbo divino de tal forma que le es propia como vestidura o como instrumento [145]. Así, según él, la humanidad del Redentor no es tanto ella misma sujeto, sino que está en un sujeto. Así resulta claro que para Rústico la subsistencia va más allá de la substancialidad, es decir, que equivale a ser-sujeto. Con esto, no sólo se ha dado un paso adelante respecto de Boecio y se ha expresado lo que todavía faltaba en él [146], sino que además, más bien se ha corregido tácitamente aquella fórmula leoniana, en la que el Verbo y la carne (del Redentor) aparecen como sujetos autónomos y que suscitó tal escándalo entre los cirilianos [147]. Aquí un teólogo latino ha puesto en claro —y esta claridad se logró precisamente en la disputa con los

142. PL 67, 1237 C.
143. PL 67, 1238 B.
144. PL 67, 1239 AB.
145. Ibid. D.
146. Cf. infra, p. 991.
147. *Agit enim utraque forma quod proprium est:* Dz 294 († 144).

cirilianos — que el Redentor es un único sujeto, pero no un sujeto compuesto, pues la persona divina debe considerarse como sujeto de la naturaleza humana. En términos aristotélicos quiere esto decir que la humanidad del Redentor, comparada con el Verbo divino, no se ha de entender como un sujeto, sino como un accidente [148].

El que Rústico describiera luego la relación entre divinidad y humanidad en el Redentor por analogía con la relación entre alma y cuerpo en el hombre [149], como lo había hecho ya la teología del siglo IV, no representa una recaída en el modo de pensar preefesino, sino que muestra cuán consecuentemente aplicaba Rústico el esquema aristotélico de potencia y acto o de materia y forma. Así, al menos por un momento, anticipó ya la teología escolástica, aunque luego ésta no edificó precisamente sobre Rústico, sino más bien sobre la definición menos perfecta de persona, propia de Boecio.

Consecuencias de la disputa de los Tres Capítulos

La disputa de los Tres Capítulos tuvo para la organización eclesiástica de la Italia del norte consecuencias mucho más graves que la exención del obispado de Pavía de resultas de la disputa arriana [150]. Ante la incursión de los longobardos el año 569, trasladó el obispo de Milán su sede a Génova, donde se sentía más seguro bajo la protección bizantina; también el metropolitano de Aquilea se refugió en territorio imperial, concretamente en la isla de Grado. Ambos metropolitanos rechazaban el segundo concilio de Constantinopla, es decir, que defendían los Tres Capítulos [151]. Los bizantinos, a lo que parece, no se escandalizaron por ello en un principio. Ahora bien, el obispo de Milán, que dependía en el aspecto material de los bienes sicilianos de su Iglesia, fue inducido rápidamente por el obispo romano a reconocer el Constantinopolitano segundo y a condenar los Tres Capítulos. Esto dio lugar a que el obispado de Como, que en realidad pertenecía a la provincia eclesiástica de Milán, hacia fines del siglo VI se orientara hacia Aquilea, o sea, que solicitó de allí la ordenación de un obispo que defendía los Tres Capítulos. Así, Como fue hasta el siglo XIII diócesis sufragánea de Aquilea [152]. En ello se puede ya reconocer que la cuestión de los Tres Capítulos afectaba no sólo al episcopado, sino también al clero y al pueblo, por lo menos a aquellos del clero y del pueblo que tenían importancia en cuanto electores de un nuevo obispo.

Para la católica Teodelinda, reina de los longobardos, todavía en gran parte paganos o arrianos, era tan natural desde su patria bávara reconocer los Tres Capítulos, que se negó a aceptar la comunión eclesiástica con el obispo de Milán cuando se enteró de que éste reconocía el Constantinopolitano II. Así Gregorio Magno se vio en la necesidad de dirigirle un escrito admonitorio, en el que defendía el mencionado concilio [153]. Por cierto, el escrito no llegó a manos de la reina; en efecto, el obispo de Milán, Constancio, en cuyo interés — entre otras cosas — se había escrito, lo retuvo porque sabía que con esta defensa del Constantinopolitano segundo sólo se conseguiría exasperar aún más a la reina. Gregorio dirigió a la reina un nuevo escrito admonitorio [154], en el que ya no se hablaba del Constantinopolitano segundo, y alabó al obispo Constancio de Milán por su prudencia [155]. Así pues, Gregorio estaba dispuesto por el momento a pasar por alto el asentimiento cismático de la reina Teodelinda a los Tres Capítulos, porque veía en ella una poderosa aliada para la conversión de los longobardos a la fe católica [156]. Por lo demás, él se defiende resueltamente contra el reproche de haber desertado del concilio de Calcedonia; dice que más bien condena a todos los que fueron condenados por los cuatro concilios y reconoce a todos los que habían sido reconocidos por éstos. Ahora bien, cuando declara frente al obispo de Milán que el Constantinopolitano II, que por muchos fue contado como el 5.º concilio ecuménico, no había decidido nada sobre la fe, sino únicamente sobre personas, sobre las cuales no se había dicho

148. PL 67, 1240 C, literalmente así.
149. Ibid. 1239 D.
150. Cf. supra, p. 963s.
151. Cf. supra, p. 978s.
152. BOGNETTI, «Settimane» VII, 429.
153. *Reg. Ep.* IV, 4.
154. Ibid. IV, 33.
155. Ibid. IV, 37.
156. Cf. BOGNETTI, «Settimane» VII, 496

nada en el Calcedonense, esto es por lo menos impreciso, puesto que el Constantinopolitano II trató ciertamente *de fide*, y en Calcedonia se habló ciertamente de personas, y en concreto de Teodoreto de Ciro y de Ibas.

Con mucha mayor resolución procedió Gregorio contra el obispo Severo de Aquilea, que había sido retenido un año en Ravena por el exarca bizantino Esmaragdo y durante este tiempo había mantenido comunión eclesiástica con los adversarios de los Tres Capítulos, es decir, los partidarios del concilio Constantinopolitano II [157]. Ahora bien, un año después había regresado a Grado, donde se había instalado el patriarcado huyendo de los longobardos, y cediendo a las presiones de sus sufragáneos, había reprobado en un sínodo el concilio Constantinopolitano segundo. Entonces Gregorio lo citó a Roma juntamente con los adeptos del Constantinopolitano segundo, a fin de celebrar allí un sínodo sobre esta cuestión [158]. De la extensa carta petitoria dirigida a Mauricio, emperador de Bizancio, por los 10 sufragáneos de Aquilea, se desprende que Gregorio quería que el patriarca fuera conducido a Roma por la fuerza pública, en lo cual se apoyaba por cierto en una decisión del emperador del año anterior [159]. En el mismo sentido escribieron, como resulta de una orden del emperador a Gregorio [160], el mismo Severo y sus sufragáneos de territorio bizantino. Aquí hay que notar que estos obispos no querían defenderse ante un sínodo dirigido por Gregorio, porque veían en él el partido que les era contrario, mientras que en el emperador esperaban hallar un juicio imparcial. Ahora bien, también hicieron notar al emperador que en el caso de que él no interviniera en su favor, las futuras ordenaciones episcopales en la provincia eclesiástica de Aquilea se celebrarían con la ayuda de los arzobispos galos, que eran los más próximos; y esto redundaría en perjuicio de la Iglesia de Aquilea, como también en perjuicio de la *res publica*, y por tanto del imperio, puesto que éste dominaba hasta entonces, por medio de la Iglesia de Aquilea, incluso en Iglesias asentadas en tierras de los bárbaros. El

157. Paulo Diácono, *Hist. langob.* II, 16.
158. *Reg. Ep.* I, 16.
159. Ibid. I, 16*a*.
160. Ibid. I, 16*b*.

emperador ordenó a Gregorio en tono bastante áspero que dejase por algún tiempo las cosas como estaban, hasta que en el norte de Italia hubiese renacido la calma, es decir, hasta que Bizancio hubiese vuelto a imponerse. Pero esto no se logró ya; no hubo victoria de los bizantinos sobre los longobardos, pero sí cambio de gobierno en Bizancio. Focas derribó a Mauricio y trató de resolver la cuestión de Aquilea en el sentido de Gregorio Magno. Cuando el año 607 murió en Grado Severo (siendo patriarca de Aquilea), hizo Focas que el exarca Esmaragdo invistiera como obispo a Candidiano, fiel a Roma. Esto dio lugar a que los obispos de la zona de dominio longobardo se desligaran de este patriarca de Grado y eligieran en Aquilea misma (en la Vieja Aquilea, como decían) a un partidario de los Tres Capítulos, por nombre Juan, que luego, como obispo de Aquilea, fijó su sede en Cormons (en el Friul); más tarde la sede fue trasladada a Cividale [161].

Parece ser que incluso en Grado llegó pasajeramente a la sede patriarcal un partidario de los Tres Capítulos pero el papa Honorio logró que fuera desterrado por el exacra de Ravena, y que fuera elegido y entronizado en su lugar el subdiácono romano Primogenio. En la inscripción sepulcral de Honorio se le alaba por haber ganado definitivamente a Grado para la ortodoxia, no por la unión de Grado y Aquilea, que en todo caso sólo habría sido un interludio [162]. En efecto, el patriarcado de la Vieja Aquilea se mantuvo cismático hasta fines del siglo VII, es decir, hasta el sínodo de Pavía del año 698. Los dos patriarcados siguieron separados largo tiempo, por lo menos hasta que el de Grado fue transferido en el siglo XV a Venecia, ciudad en la que residía de ordinario el patriarca desde el siglo XII, y el de Aquilea fue suprimido en el siglo XVIII [163]. En toda la restante Iglesia latina se extinguió paulatinamente la resistencia contra el Constantinopolitano II, sin que se produjeran ya controversias importantes.

161. Paulo Diácono, *Hist. langob.* IV, 33.
162. Goez, ZKG 70 (1959) 131.
163. Meyer, 12ss.

XLIV. ÚLTIMAS RESONANCIAS DE LA ANTIGUA LITERATURA CRISTIANA

FUENTES: *Boethius, The Theological Tractates with an English Translation,* ed. H.F. STEWART - E.K. RAND (Londres-Nueva York ^{8}1968); CASIODORO, *De institutione divinarum litterarum:* PL 70, 1105-1150, trad. alemana en K.S. FRANK, *Frühes Mönchtum im Abendland,* I. *Lebensnormen* (Zürich-München 1975) 203-282; *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum:* PL 70, 1149-1220; *Variae* y *De anima:* CChr 96; *Expositio Psalmorum:* CChr 97 y 98; GREGORIO MAGNO, *Epistulae:* MGEp I y II, cf. cap. 19, *Moralia in Job:* PL 75, 510-76, 782, libros I y II, ed. R. GILLET-A. DE GAUDEMARIS: SChr 32 (1950); *In Ezechielem:* CChr 142, ed. M. ADRIAEN (Turnhout 1971); *Dialogi,* ed. U. MORICCA = «Fonti per la storia d'Italia» 57 (Roma 1924); *Isidori Hispalensis episcopi opera omnia:* PL 81-84.

BIBLIOGRAFÍA: V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen* = «Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte» 18, 1 (Paderborn 1935); M. NEDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la Personne:* RevSR 29 (1955) 201-238; P. RICHÉ, *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare, 6e-8e siècles* (París 1962, ^{3}1973); G. LUDWIG, *Cassiodor über den Ursprung der abendländischen Schule* (Francfort del Meno 1967); A. MOMIGLIANO, *Cassiodorus and Italian Culture of his Time: Proceedings of the British Academy* XLI 207-245 (Londres 1955); R. SCHLIEBEN, *Christliche Theologie und Philosophie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors* = «Arbeiten zur Kirchengeschichte» 46 (Berlín 1974); F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke im Mittelalter* (Munich 1926); F.H. DUDDEN, *Gregory the Great. His place in History and Thought,* 2 t. (Londres 1905, ^{2}1967); D. HOFMANN, *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen* = «Münsterschwarzacher Studien» 6 (1968); V. RECCHIA, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)* = «Quaderni di "Vetera Christianorum"» 8 (Bari 1974); R. MANSELLI, *Gregorio Magno e la Bibbia:* «Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo» X (Espoleto 1963) 67-101; R. WASSELYNCK, *L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VIIe-XIIe s.):* RThAM 32 (1965) 157-204; G. DUFNER, *Die Dialoge Gregors d. Gr. im Wandel der Zeiten und Sprachen* = «Miscellanea Erudita» XIX (Padua 1968); CL. DAGENS, *La fin des temps et l'Église selon S. Grégoire le Grand:* RSR 68 (1970) 273-288; H. HÜRTEN, *Gregor d. Gr. und der mittelalterliche Episkopat:* ZKG 73 (1963) 16-42; V. MONACHINO, *Gregorio I: Bibliotheca Sanctorum 7* (Roma 1966) col. 222-278 (bibliografía); H.J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und seine Zeit* = «Arbeiten zur Theologie» 52 (Stuttgart 1973); A. BORST, *Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla:* DA 22 (1966) 1-62) (bibliografía); J. FONTAINE, *Isidore de Sevilla et la culture classique dans l'Espagne visigothique,* 2 t. (París 1959); M.C. DÍAZ Y DÍAZ, v. supra, cap. LXIII, *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla, en el XIV Centenario de su nacimiento* (León 1961); FERNÁNDEZ ALONSO, v. supra, cap LX; DUCHESNE, v. supra, cap LX.

Si bien la edad de oro de la patrística también en el Occidente latino llegó a su fin en el siglo V, sin embargo los ricos tesoros de la exposición de la Biblia y las grandes producciones patrísticas de teología especulativa se transmitieron a la edad media, salvando el ocaso del mundo antiguo, por el hecho de que en el período sobre el que vamos a ofrecer aquí una panorámica se fueron asimilando y repensando más a fondo las ideas de los padres (sobre todo las de Fulgencio de Ruspe), se coleccionaron y se copiaron una y otra vez sus obras para ponerlas al servicio de la pastoral y de la predicación (especialmente por Cesáreo de Arles). Se hallaron hombres perspicaces y previsores que trataron de salvar de la decadencia general todo lo que había de valioso, y hasta se logró sin duda —aun sin pensar siquiera en nuevos tiempos, sino más bien a la vista de un fin de la historia que se creía próximo— preparar una nueva y duradera síntesis del patrimonio de fe y de pensamiento que se había recibido por tradición. Se podría mencionar a más de un literato cristiano, a poetas y autores de vidas de santos, pero en este capítulo, después de haber hablado ya de Fulgencio y de Cesáreo al tratar de la disputa arriana y semipelagiana, vamos a presentar y enjuiciar en su justo valor, juntamente con su producción teológica, a los cuatro grandes hombres sobre los cuales descansan como sobre cuatro columnas fundamentales toda la intelectualidad y piedad religiosa de la edad media: Boecio, Casiodoro, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla.

Boecio

Boecio, que procedía de la familia de la alta nobleza romana de los Anicios, estuvo a comienzos del siglo VI varios años al servicio del rey de los ostrogodos, Teodorico. El año 523 ó 524 fue acusado de alta traición —es decir, de conspiración con círculos romanos probizantinos— y condenado a muerte. En la cárcel escribió para su propia consolación la obra *De consola-*

tione philosophiae, que tiene contenido perfectamente religioso, pero no explícitamente cristiano [1].

Boecio quedó incorporado a la historia del espíritu europeo gracias a sus traducciones de obras aristotélicas, sobre todo de los escritos lógicos; sus comentarios de las mismas le convirtieron en uno de los mayores impulsores del filosofar medieval. Al lado de sus escritos filosóficos, el número de los teológicos es casi insignificante [2]. Éstos, sin embargo, alcanzaron para la historia de la Iglesia, sobre todo para la historia de la teología y del dogma, una importancia verdaderamente extraordinaria. Gracias a ellos vino a ser Boecio el fundador del argumento *ex ratione theologica*, del que luego, medio siglo después, el diácono romano Rústico se serviría de manera tan magistral en su lucha contra las decisiones del segundo concilio ecuménico, a saber, en su toma de posición en favor de los Tres Capítulos [3].

Es de notar que sus cuatro trataditos sobre la «unidad de la Trinidad», las «tres Personas divinas», la «bondad de las substancias» y «la persona única y las dos naturalezas» (en Cristo) son más bien escritos de ocasión [4].

El primero de estos cuatro tratados lo dedicó Boecio a su suegro Símaco y al otro yerno de éste, Patricio, sometiéndolo a su juicio. Dado que en los demás contemporáneos sólo descubría inercia intelectual y una envidia taimada, se expresó intencionadamente de manera sucinta e introdujo en la teología nuevos términos de las disciplinas filosóficas, a fin de que, fuera de él y de sus dos destinatarios, no hubiera quien pudiera comprender el tratadito, sino que más bien todos se retrajeran de su lectura [5]. Boecio se hacía perfectamente cargo de que se lanzaba a algo inaudito, pero se apoyaba en la autoridad de Agustín y quería tomar como norma sus escritos. En siete capítulos expone que la substancia divina es pura forma, que no está sujeta a numerabilidad, que los predicamentos aristotélicos también pueden aplicarse a Dios, que en Dios hay que hablar sobre todo de relaciones, porque los nombres de Padre y de Hijo expresan una relación mutua, y que, finalmente, la unidad de Dios está fundada en la substancia, y la trinidad en las relaciones.

1. Cf. sobre esto V. SCHURR, *Trinitätslehre*, 3ss.
2. No llegan a 30 columnas en Migne.
3. Cf. ALTANER-STUIBER [7]1966, 564 y supra, p. 982.
4. No está asegurada la autenticidad del breve compendio de la fe cristiana (= Tratado IV).
5. Proemium

Los otros tres trataditos están dedicados a un cierto diácono romano, Juan, sin duda el futuro papa Juan I (523-526). De especial importancia es el tratado «sobre la persona única y las dos naturalezas contra Nestorio y Eutiques». Boecio recuerda a Juan en la introducción que en un concilio, en el que probablemente habían participado los dos, se leyó públicamente una carta [6], según la cual los eutiquianos confiesan, sí, a Cristo de dos naturalezas, pero no en dos naturalezas. Como Boecio mismo no pudo hablar en la asamblea, se había puesto de acuerdo con Juan para tener un diálogo, pero como luego ambos se vieron impedidos, escribió Boecio a Juan lo que propiamente habría querido exponer de viva voz. A esta contingencia debe la historia de la teología una definición de la «persona» que alcanzó el mayor prestigio en la escolástica. En efecto, dado que en la disputa con los nestorianos y los eutiquianos se trata de persona y de naturaleza, investiga Boecio primeramente (cap. 1) lo que es una naturaleza y luego lo que es una persona. La naturaleza no es sólo estáticamente el modo de ser propio de cada cosa, sino también dinámicamente la fuerza motriz del movimiento natural *(motus principium)*, con la cual el fuego, por ejemplo, tiende hacia arriba, y la tierra hacia abajo. Lo que es una persona trata de determinarlo por exclusión: La persona no puede hallarse en los accidentes, sino solamente en la substancia, pero tampoco en los cuerpos inanimados ni en los animales irracionales; además, un concepto universal no puede ser persona. La persona implica por tanto substancialidad, racionalidad, individualidad [7]. Y así resulta la siguiente definición: *persona est naturae rationalis individua substantia* (cap. 3).

Boecio hace notar inmediatamente que él no da aquí la etimología de persona, sino una definición real [8], lo que entre los griegos se llama hipóstasis. Pero no ahonda hasta lo más propio

6. Segun V. SCHURR, *Trinitätslehre* 108ss, es la carta de los obispos escitas, conservada en Mansi VIII 221-226
7. Cf. GRILLMEIER, LThK V (²1960) 945.
8. Por lo demás, en otros escritos suyos, sobre todo en los filosóficos, ofrece otras definiciones, pero que no interesan aquí. Cf. M. NEDONCELLE, RevSR 29 (1955) 201-238.

de la persona; no capta la idea del ser-sujeto [9], porque lo que analiza es la cuestión de qué naturalezas tienen realmente persona, y así considera a la persona como un distintivo de naturalezas especiales y entiende la persona misma como algo dotado de naturaleza [10].

Cierto que la definición de Boecio ejerció gran influjo sobre toda la teología posterior, pero no ofreció ni un solo argumento para su propia polémica con Nestorio (cap. 4-7). Persona es allí únicamente aquello cuya unidad se afirma en la dualidad de las naturalezas del Redentor. La especulación cristológica sólo fue llevada adelante por la definición de persona de Leoncio de Bizancio (el ser por y para sí) y del ya mencionado diácono romano Rústico, que escribía en Constantinopla (el permanecer en sí) [11].

Especialmente digno de mención es el argumento de Boecio, según el cual la (presupuesta) cristología bipersonal de Nestorio no tendría en cuenta la novedad *(novum)*, la grandeza *(magnum)* y la unicidad *(semel)* de la venida del Redentor. Una unión de personas humanas con Dios, dice, se dio también anteriormente, y por ello fueron incluso llamadas Cristo. Para ello, se remite Boecio en general a la autoridad del Antiguo Testamento, aunque sin citar ningún pasaje concreto. Aquí se advierte cómo para su procedimiento demostrativo teológico se desentiende de argumentos bíblicos particulares, aunque tiene la convicción de ser bíblico en general.

Casiodoro

Casiodoro, que había servido en Italia como ministro a tres reyes ostrogodos, de lo cual dan testimonio los edictos y cartas de los soberanos (= *Variae)* editados por él mismo, puesto que habían sido formulados por él, se apartó el año 535 del gobierno godo, cada vez más hostil a Roma, y se retiró a la vida privada. Se había puesto de acuerdo con el papa Agapito para crear en Roma una academia de teología, en la que profesores acreditados

9. Cf. GRILLMEIER, LThK VIII (²1963) 291.
10. Análogamente también su contemporáneo Fulgencio; cf. supra p. 967s.
11. Cf. supra, p. 983s.

se encargarían de que «por un lado las almas pudieran recibir la predicación necesaria para la salvación, y por otro el lenguaje de los fieles fuera objeto de los mismos cuidados y alcanzara la misma perfección» que los filólogos y poetas paganos habían proporcionado a su lengua, con la diferencia, por supuesto, de que todo lo que se profiriera fuera «casto y puro», y se distinguiera por tanto claramente de los mitos y composiciones de los paganos. A Casiodoro le afligía ver que hasta entonces no dispusiese la teología cristiana, por lo menos en Occidente, de un academia científica como la que en Oriente había existido en Alejandría y como la que en su tiempo florecía en Edesa de Siria [12]. En la financiación de la nueva escuela superior romana, que en buena parte quería costear Casiodoro, participaría la Iglesia romana; sin embargo, la guerra, es decir, la reconquista de Italia iniciada por Justiniano, que finalmente condujo a la destrucción del reino ostrogodo, impidió la realización del plan. Después de terminada la guerra, Casiodoro, que entre tanto había residido algunos años en Constantinopla, regresó a Italia. Si bien Justiniano dio entonces nuevas garantías de sueldo a los profesores del Estado en Roma a fin de reparar los daños de la guerra en el sector de la enseñanza [13], Casiodoro no volvió ya a sus anteriores planes de academia.

Prefirió más bien fundar en sus posesiones del sur de Italia un monasterio, al que puso el nombre de Vivarium y cuyo centro vital estaba constituido por la biblioteca, reunida metódicamente por él con gran aportación financiera. Compuso para los monjes dos breves guías o programas de enseñanza [14], con los que se iniciarían en la literatura teológica o filosófica existente en la biblioteca. Estaba convencido de que de aquella manera se veía

12. *Instit., proemium.* El hecho de que Casiodoro mencione la escuela de Nisíbide es según G. LUDWIG (*Cassiodor*, p. 101) uno de los indicios de que él quería situar su monasterio en la línea de la tradición exegética y cultural antioquena, tal como ésta estaba representada principalmente por Teodoro de Mopsuestia, buscando por tanto una cierta distancia con respecto a la nueva política religiosa propugnada por el Constantinopolitano II. L. DUCHESNE (loc. cit. 226) ve en el hecho de que Casiodoro silenciase precisamente a Teodoro un indicio de que él no quería intervenir en cuestiones candentes. Pero en tal caso, también habría sido obvia una parecida abstención por lo que toca a Orígenes.
13. NOVELLE, app. VII, 22; P. RICHÉ, *Éducation* 182.
14. *De institutione divinarum litterarum* (= PL 70, 1105-1150) y *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (= art., ibid. 1149-1220).

por un lado forzado a ocupar el puesto del profesor *(ad vicem magistri)*, aunque comprendía por otro que sus dos escritos introductorios no podían reemplazar un colegio vivo de profesores; esto sería más bien el cometido de los escritos de los padres, sobre todo de los exegetas de la Biblia, reunidos en la biblioteca. Dado que con solas obras latinas no se podían satisfacer las necesidades de sus monjes, hizo traducir al latín los más señalados comentarios griegos, de los que todavía no existían traducciones latinas, y los incluyó en la gran obra exegética. Ésta se componía de nueve códices enmendados por Casiodoro mismo, que contenían comentarios de las siguientes partes de la Sagrada Escritura: 1) Octateuco, 2) Libros de los reyes, 3) Profetas, 4) Salterio, 5) Salomón (Libros sapienciales), 6) Hagiógrafos, 7) Evangelios, 8) Cartas de los apóstoles, 9) Hechos de los apóstoles y Apocalipsis [15].

Entre los exegetas se contaban, además de los grandes padres latinos, también algunos griegos, tales como Clemente de Alejandría y Orígenes. De algunos libros bíblicos no existían todavía comentarios seguidos, aunque sí declaraciones dispersas de los grandes padres de la Iglesia. Así, en el tomo II, que contenía la exégesis de los libros de los reyes, añadió, entre otros cosas, las seis preguntas y respuestas de Agustín a Simpliciano y las tres preguntas y respuestas de Jerónimo a Abundancio. Pese a todos los esfuerzos, todavía quedaron huecos en la obra exegética; Casiodoro procuró colmarlos solicitando del sacerdote Bellator la composición de comentarios de diferentes libros bíblicos. Pero de todo lo que Bellator aportó a la obra colectiva de Casiodoro —por ejemplo, dos libros sobre Rut y las otras mujeres destacadas del AT [16]—, no se nos ha conservado nada. La obra de exégesis en nueve tomos parece no haberse copiado completa, sino que debió desaparecer en fecha temprana. Aparte de los comentaristas reunió también Casiodoro en un códice especial obras de introducción a la Biblia compuestas por algunos padres.

En toda esta obra su trabajo consistió no sólo en compilar los textos de los padres que le parecían importantes y provechosos, sino también en reconstruir un texto fiable de la Biblia, que representase incluso un presupuesto para la salvación del alma.

15. *Inst.* 1 y 9.
16. *Inst.* 1.

El dicho relativo a los dos o tres testigos, con los que cada cosa se ha de zanjar (Mt 18, 16 = Dt 19, 15*b*), y que en Orígenes servía como principio exegético —con dos o tres citas de la Biblia se ha de demostrar una aserción teológica [17]— viene a ser para Casiodoro [18] el principio de la crítica textual: dos o tres códices antiguos garantizan una lectura.

Por lo que hace al texto de los comentarios, Casiodoro no se sentía en modo alguno obligado a conservar fielmente lo transmitido por tradición, sino que para él la norma suprema es más bien la ortodoxia y el valor de edificación de un escrito. Así, puso empeño en que en la traducción de los comentarios de Clemente de Alejandría se suprimieran todas las declaraciones poco meditadas *(incaute)* de este autor. Casiodoro no se dejó impresionar por la circunstancia de que un comentario de san Pablo circulara bajo el nombre del papa Gelasio, sino que, por lo menos en el comentario a la carta a los Romanos, corrigió todos los errores pelagianos que pudo descubrir en él [19]. Algunos textos, con los que no estaba de acuerdo, los dejó intactos, pero con la correspondiente observación al margen: así sobre todo en los comentarios de Orígenes y de Ticonio [20]. Además, Casiodoro añadió al texto de la Biblia signos de puntuación para que se pudiera leer mejor en público. Él mismo preparó los 9 códices mencionados, mientras que confió otros al trabajo de copistas que desplegaban su actividad en el monasterio. Incluso la mera ortografía tenía para él tanta importancia para la inteligencia del texto, que todavía a la edad de 93 años compuso para sus monjes un escrito sobre la ortografía, al comienzo del cual enumera sus obras teológicas anteriores. El que aquí comience por el comentario de los salmos permite descubrir que él atribuye su escrito sobre el alma a un período anterior de su vida, al que pertenece también sus cartas oficiales *(Variae)*.

Si bien Casiodoro halla en el conjunto de la Escritura la luz de lo alto, atribuye un mayor significado al salterio, los profetas y las cartas de los apóstoles, de los que piensa que encierran

17. *Matth. Com.* 10, 15: GCS Orígenes 10, 18, 29ss.
18. *Inst.* 15.
19. *Inst.* 8.
20. *Inst.* 1 y 9.

los más profundos abismos y la cumbre de la entera Escritura [21]. Sin embargo, los principiantes en el estudio de la Sagrada Escritura deben tomar primeramente en las manos el cuarto códice a fin de familiarizarse con el salterio [22]. Primero debe empaparse el monje con la lectura de la Biblia, y luego aplicarse a la lectura de los comentaristas [23].

El conocimiento teológico se alcanza por diferentes caminos: Primero hay que leer a los «introductores» (por ejemplo, a Ticonio y san Agustín), luego a los «expositores», en tercer lugar a los doctores católicos que han legado una literatura de preguntas y respuestas. Finalmente hay que escudriñar cuidadosamente la entera literatura patrística que nos ha sido transmitida.

Pero no basta con la mera lectura: hay una clase de conocimiento que sólo se adquiere en diálogo con un anciano experimentado [24]. Casiodoro trazó su plan de lectura para los monjes conforme a necesidades objetivas, pero también se debe tener en cuenta la idiosincrasia de cada uno. Así, recomienda a cada monje que se elija a uno de los grandes padres de la Iglesia, con el que le sea posible entrar en íntimo diálogo [25]. Casiodoro esperaba que sus monjes, mediante un diligente estudio de los grandes expositores de la Sagrada Escritura, llegarían a ser capaces de componer por sí mismos comentarios de la Biblia, a fin de explicar también los pasajes que no habían sido tratados por los padres [26]. Sin embargo, no abrigaba la esperanza de poder hacer de todos sus monjes doctores bíblicos, sino que contaba incluso con que algunos no fueran capaces de la menor actividad intelectual. Éstos deberían consagrarse a las faenas hortelanas; para ellos disponía la biblioteca conventual de literatura especial sobre la horticultura [27].

También el hombre sencillo *(vir simplex)* debe, con todo, adquirir en el monasterio algunos conocimientos sobre la ciencia y la filosofía mundanas *(mundanae litterae)*, pues éstas contribuyen no poco a la inteligencia de la Sagrada Escritura, lo cual

21. *Inst.*, praet.
22. *Inst.* 4 y *Psalt.*, praef. 16.
23. *Inst.*, praef.
24. *Inst.* 10.
25. *Inst.* 17.
26. *Inst.* 26.
27. *Inst.* 28.

se explica por el hecho de que, prescindiendo de algunos aditamentos añadidos por eruditos [28], tienen su origen en la Sagrada Escritura y hasta han sido sencillamente robados a ésta [29]. Así fue, por ejemplo, Abraham el primero que llevó la aritmética y la astronomía a Egipto [30]. Por eso habrían recomendado los padres la lectura de tales obras, porque así nos retraemos de las cosas de la carne y somos dirigidos a las cosas que sólo se pueden captar con el corazón. La abstracción es por tanto un medio para el cultivo de la espiritualidad. Pero la teología especulativa no le tentaba a Casiodoro; los padres sólo le interesaban como exegetas [31].

Ahora bien, Casiodoro se aplica a las ciencias mundanas no sólo porque está convencido de que sirven para la inteligencia de la Escritura, sino también porque en la Sagrada Escritura ve aplicadas las reglas y normas de aquéllas, por ejemplo, en el Libro de Job todos los artificios de la dialéctica. Así se siente él autorizado y obligado a dejar también a sus monjes una biblioteca completa de las «artes» y a introducirlos en el estudio de las tres disciplinas lingüísticas (gramática, retórica y dialéctica) y de las cuatro ciencias matemáticas (aritmética, geometría, música y astronomía). Este segundo libro de introducción representa de hecho un compendio [32] de los adelantos de la ciencia de la antigüedad y vino a ser la base para la división de las «artes» en trivium y quatrivium. El capítulo sobre la retórica, por ejemplo, sería todavía hoy perfectamente utilizable como introducción. En realidad, queda uno sorprendido cuando Casiodoro, que también en esta segunda obra introductoria se dirige constantemente a sus monjes, declara que en el discurso procesal — los procesos judiciales son el campo principal de actuación de la retórica — la narración ha de comenzar con la descripción de las personas, de tal forma que se ponga debidamente de relieve a la persona

28. *Inst.* 21.
29. *Inst.* 27.
30. Art. 2 con referencia a FLAVIO JOSEFO, *Antiq.* 1, 9.
31. Cf. P. RICHÉ, *Éducation* 206s. En su comentario a los salmos compendia Casiodoro la entera cultura cristiana antigua. Para él es el salmista un modelo para el *orator* Cicerón. Pero sólo la alta edad media supo utilizar el carácter científico formal de Casiodoro, aunque ya algunos exegetas carolingios lo habían empleado con frecuencia, como SCHLIEBEN lo hace resaltar, p. 114s.
32. P. RICHÉ lo llama digesto.

que pertenece a «nuestro» partido, mientras que una persona del otro partido *(aliena)* debe ser rebajada [33]. No parece que el anciano fundador de Vivarium quisiera enseñar esto a sus monjes; más bien habrá que conjeturar en estas frases una cita verbal de algún escrito que tendría Casiodoro en su biblioteca y del que haría extractos para su obra introductoria. En general parece que, como se debe concluir de repeticiones ocasionales traídas sin venir a colación, Casiodoro no conservó siempre la visión de conjunto y que se limitó sencillamente a seguir el códice que tenía a las manos en cada ocasión.

Sorprende que este hombre, considerado como gran hombre de Estado, al que se atribuyen las decisiones políticas más afortunadas del gobierno ostrogodo en Italia, y al que, por oposición al idealista Boecio, se le reconoce un sentido equilibrado de la realidad [34], no diera una constitución a su monasterio ni le prescribiera un reglamento. Así, no es extraño que se haya visto en Casiodoro al autor de la *Regula Magistri*. Sin embargo, el hecho de que al comienzo de su último escrito, el que trata de la ortografía, y en el que enumera sus producciones literarias religiosas, no mencione una regla monástica, no aboga en favor de su paternidad literaria.

Hay que destacar de manera especial que Casiodoro, pese a su mucha ocupación con la ciencia de la antigüedad, pone gran empeño en subrayar las diferencias de contenido y formales entre la Sagrada Escritura y la ciencia mundana. Después de resumir sucintamente la cosmología de Varrón, cierra su introducción a las ciencias con el requerimiento a contentarse con lo que la Escritura dice sobre el mundo y sobre el hombre [35]. Más aún: piensa incluso que los semitismos, antropomorfismos y errores de traducción de la Biblia son notas distintivas del modo divino de hablar, por lo cual no pueden someterse a las leyes de la ciencia del lenguaje o de la literatura [36]. Así Casiodoro, pese a todos sus esfuerzos científicos, fundamentó en realidad una actitud fideísta autoritaria que predominó abiertamente en el período sucesivo.

33. Art. 2 PL 70, 1158 C.
34. Cf. SCHNEIDER 84 y 88.
35. Art. 7 PL 70, 1218*d*.
36. *Inst.* 15.

Gregorio Magno

Gregorio Magno, último de los cuatro grandes doctores de la Iglesia latina, vivió en un tiempo que ni exigía grandes aportaciones intelectuales —no había controversias teológicas serias— ni las permitía; la preocupación por un resto de tranquilidad y de orden, y hasta por el pan cotidiano para los pobres, acaparaba con frecuencia toda la atención del obispo romano. Gregorio debió reorganizar la administración de todas las posesiones de la Sede romana, pues hallándose por lo regular en manos del episcopado local, apenas si habían producido frutos. Se ocupó del debido empleo del dinero: dado que las monedas usuales en el sur de las Galias no tenían curso en Italia (tenían menos contenido áureo), había que comprar en los lugares mismos ropas para los pobres de Roma y —Gregorio no se cuidó nunca únicamente de los pobres, ni siquiera en los tiempos peores— rescatar a jóvenes esclavos ingleses que sirvieran a Dios en monasterios italianos [37]. Gregorio habría merecido perfectamente el apelativo de Magno con sus realizaciones de política eclesiástica y sus preocupaciones pastorales, pero no era tan sólo un hombre práctico. También sus cartas daban, cuando era necesario, no sólo exhortaciones, sino también claras respuestas a cuestiones teológicas. A una camarera de la emperatriz bizantina no sólo la exhortaba a la penitencia, sino que le hacía saber además que en la tierra no hay nunca seguridad de haber alcanzado el perdón ni tampoco de la salvación [38]. Respondiendo a la pregunta de si fueron redimidos por Cristo todos los que habían llegado al limbo, no sólo se remite Gregorio a Filastrio y a Agustín, sino que incluso demuestra por la Biblia que sólo fueron redimidos por Cristo los que podían presentar buenas obras [39]. Las cartas de Gregorio fueron en realidad una mina inagotable para obispos y pastores de almas que buscaban un modelo, pero Gregorio influyó en la posteridad aún más acentuadamente como teorético del oficio pastoral. Ya poco después del comienzo de su pontificado compuso a la manera de Gregorio Nacianceno su *Regula*

37. *Reg. Ep.* v, 10.
38. Ibid. VII, 22.
39. Ibid. VII, 15.

pastoralis para mostrar cuán justificada había sido su resistencia a asumir el cargo. En la primera parte describe al candidato idóneo al episcopado; en la segunda, la forma de vida que exige su cargo; en la tercera, la necesaria discreción en la predicación; termina con una breve exhortación a la humildad. Cuando Gregorio interpreta el matrimonio de levirato (Dt 25, 5ss) simbólicamente en sentido del cargo episcopal y ve en Cristo glorificado al hermano mayor difunto, y en el obispo, en cambio — basándose en Mt 28, 10—, ve al hermano menor que debe procurar descendencia si no quiere ser objeto de los insultos de la esposa, la Iglesia, (I, 5), no habrá aquí exégesis conforme a las pautas aplicadas en nuestros días, pero es un medio apropiado para inspirar seriedad y diligencia en la cura de almas. Gregorio muestra y exige un sentido de la responsabilidad casi con ribetes donatistas cuando pregunta: ¿Cómo puede alcanzar de Dios el perdón para otros, si él mismo no sabe si se ha reconciliado con él? (I, 10). Cuando, por otro lado, en Gén 9, 1s («que os teman y se espanten de vosotros todas las bestias de la tierra») descubre el repudio del dominio del hombre sobre sus semejantes y halla así un límite a la censura y al castigo necesarios en la cura de almas (II, 6), también hoy día podemos convenir con él en el fondo de sus ideas.

Si bien Gregorio ve, sin lugar a dudas, en el obispo al superior, recalca asimismo que una palabra franca de un súbdito debe considerarse precisamente como señal de humilde obediencia, por lo menos por parte de un pastor que no esté pagado de sí (II, 8). El que Gregorio equipare la predicación a la amonestación es sin duda un exclusivismo condicionado por el tiempo, pero la tercera parte de su *Regla pastoral*, al presentar 34 binomios que se encuentran en la práctica diaria (alegres/tristes, insolentes/tímidos, obstinados/vacilantes, pecadores de obra/pecadores de pensamiento, los que hacen el mal ocultamente y el bien en público/los que hacen el bien ocultamente y tienen mala fama ante la gente, etc.), ofrece una descripción y una preparación para la exhortación tan diferenciadas y matizadas que todavía hoy se puede sacar provecho de ello. Aquí se acredita la idea de Gregorio sobre el obispo como médico de las almas; si él lo hubiese concebido únicamente como predicador, no habría

sido necesaria ni posible una sintomática tan abundante y variada. Así, no es de extrañar que la *Regla pastoral* fuera acogida en todas partes con entusiasmo: en Hispania por ejemplo, adonde la había enviado Gregorio a su amigo Leandro de Sevilla, e incluso en Oriente, donde el emperador Mauricio la hizo traducir al griego [40]. En el reino de Carlomagno varios sínodos impusieron a todos los obispos la lectura de la *Regla pastoral*. En Inglaterra ya a fines del siglo IX el rey Alfredo el Grande se cuidó de que fuese traducida al anglosajón (juntamente con los *Diálogos)* e hizo entregar a cada obispo un ejemplar [41]. Para el clero secular representaba lo que la *Regula Benedicti* para los monjes [42]. Gregorio formó durante siglos a los obispos, los cuales a su vez formaron las naciones modernas [43], y así vino a ser el gran maestro de Occidente.

En la exégesis es Gregorio menos original. Se limita a compilar y a transmitir a la edad media lo que ofrecían los padres, aunque sin pretenderlo propiamente, puesto que estaba convencido de la proximidad del fin. En esto se halla sorprendentemente más próximo a Orígenes que, por ejemplo, Agustín y Ambrosio, e incluso más que Jerónimo [44]. En sus *Moralia in Job*, comentario de Job en 35 libros, en cuyo prólogo [45] se explica teoréticamente la diferencia entre los tres sentidos de la Escritura, se apresta Gregorio a hacer una triple demostración de exposición de la Escritura, aunque no mantiene los tres planos que tan claramente había distinguido en el primer libro; ya en el 4.° deja de interesarse por el sentido histórico, y a partir del 5.° la exposición es ya sólo alegórica y moral [46], aunque Gregorio está convencido de que se pierde todo sentido si no se toma en serio el histórico [47]. La posteridad pudo hallar en Gregorio la distinción de los diferentes sentidos de la Escritura; únicamente se puede discutir sobre su orden de sucesión. Por lo regular asigna Gregorio el segundo lugar al sentido alegórico típico, que en

40. Cf. ibid. XII, 6.
41. LThK² I 334s (BRECHTER).
42. ALTANER-STUIBER, ⁷1966, 468.
43. F.H. DUDDEN, loc. cit. I 239s.
44. D. HOFMANN, loc. cit. 12.
45. Carta dedicatoria a Leandro, obispo de Sevilla: *Reg. Ep.* V, 53*a*.
46. D. HOFMANN, loc. cit. 12.
47. *In Ezech.* 1-3, hom. 3, 4; *Mor.* 21, 3.

parte se refiere a Cristo y en parte a la Iglesia, y es por tanto bipartito; y al sentido moral, o sea, a las llamadas a la acción contenidas en toda palabra de la Sagrada Escritura, asigna el tercer lugar [48]; por consiguiente, para él una intelección más profunda de la Escritura sirve sólo como motivación de la exigencia moral de la palabra bíblica. El último fin en el contexto es el obrar, o bien, dentro de la predicación, la exhortación. Ahora bien, la Biblia no es para Gregorio únicamente fundamento de la predicación; debe también leerse en privado; el lector de la Biblia es sencillamente el hombre bueno [49].

En el marco de los sermones sobre Ezequiel [50] el requerimiento a obrar no parece ser lo último y lo más alto, sino que más bien la palabra de Dios crece con el lector [51]. Las exigencias no son más que lo exterior de la Biblia, mientras que su interior ofrece promesas [52]. Orientarse hacia este sentido interior de la Escritura es algo que no se deja totalmente al arbitrio del expositor; el que lo descuida se priva del sentido más valioso de la palabra de Dios [53], que, sin embargo, el expositor debe a los oyentes, pues sólo así alcanza la fe su plenitud [54]. Aquí está Gregorio convencido con Orígenes de que la misma Sagrada Escritura fuerza ya a la exposición trasladada; cuenta, en efecto, como enunciado alegórico todas las imágenes, comparaciones, antropomorfismos, que hoy día serían considerados como sentido literal. Así cree seguir pensando consecuentemente allí donde la exégesis científica de hoy vería una violación de fronteras [55]. Sin embargo, puede mostrarse muy tolerante en la exposición de la Escritura y conceder que uno se contente con la historia —que a la larga lo llevaría ciertamente más allá de sí mismo [56]—, que otro busque la *intelli-*

48. *Reg. Ep.* v, 53*a*, 3; *Moralia*, passim, especialmente 1-3, etc., cf. D. HOFMANN, loc. cit. 44ss.

49. *Reg. Ep.* IX, 15.

50. Doce sobre el cap. 1-4,3; diez sobre el cap. 40; al lado de estos sermones hay que mencionar 40 sermones festivos más breves sobre textos evangélicos, pero que por su carácter popular se acercan más a los *Diálogos* que a los sermones sobre Ezequiel, que fueron pronunciados en días seguidos y se dirigían a un público de mayor cultura religiosa, por lo cual merecen sin duda una valoración especial como testimonio de las concepciones más propias de Gregorio. Cf. V. RECCHIA, loc. cit. 31.

51. *In Ezech.* 1-4, hom. 7, 8.

52. Ibid. 9, 30.

53. *Moralia* 21, 1.

54. R. MANSELLI, «Settimane» x, 81s.

55. D. HOFMANN, loc. cit. 38.

56. *In Ezech.* 1-4, hom. 10, 1.

gentia typica y un tercero la *intelligentia per typum contemplativa*, o sea, la que por la tipología asciende a la contemplación, sin haber ahondado en el sentido moral. Ahora bien, Gregorio cuenta también con que el camino a la contemplación pasa por la *historia*, la *moralitas* y la *intelligentia allegoriae* [57].

Este pasaje (que sin duda no es tomado bastante en serio por Dudden y Hofmann) permite descubrir que la piedad de Gregorio no está orientada únicamente a la ascética y al obrar moral, sino que sus sentimientos, fundamentalmente de fuga del mundo, giran en torno a la consideración de lo imperecedero, a la contemplación de los bienes prometidos [58]. La moralidad, como estadio previo al conocimiento, es en general algo propio de la filosofía antigua y en cierto modo también obvio para Orígenes. Si Gregorio era realmente un hombre de la antigüedad, sin duda el último que nos habla a nosotros [59], no podía ser para él la moralidad lo más alto y lo último [60]. Por otro lado, con este reconocimiento de la contemplación —nacido de fidelidad a la tradición— como la meta perseguida por diferentes caminos, liberó a la vida espiritual de la posteridad de la necesidad de tener que acreditarse mediante una utilidad inmediata y atrofiarse así en puro utilitarismo práctico [61].

Con todo, el más extenso influjo sobre los tiempos subsiguientes lo ejerció Gregorio a través de sus *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, porque éstos no fueron leídos únicamente por clérigos y monjes, como los *Moralia* y la *Regla pastoral*, sino que se introdujeron también entre los seglares [62]. En estos relatos, divididos en cuatro libros y expuestos bajo la forma literaria de diálogo, muestra Gregorio que no sólo el Oriente, sino también Italia puede presentar ascetas y taumaturgos. Fuera de Paulino de Nola y Benito de Nursia, cuyos hechos llenan todo

57. Ibid. 7, 10.

58. Cf. R. MANSELLI, «Settimane» x, 85s.

59. P. RICHÉ, loc. cit. 194: Gregorio pertenece a la antigüedad por el estilo, por la forma de pensar y por la predilección por los ejemplos moralizantes.

60. Cf. *Ezech.* 1-3, hom. 3, 9; 10.11.25.43.

61. Isidoro de Sevilla toma de Gregorio el triple nivel del sentido de la Escritura, ocupando el más alto lugar el sentido místico (*Sententiae* 1, 18; *Ord. creatur.* 10); cf. R. WASSELYNCK, RThAM 32 (1965) 158.

62. Cf. G. DUFNER, *Die Dialoge Gregors d. Grosse im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padua 1968.

el segundo libro, los héroes son apenas conocidos; así, sólo con gran cautela se han de utilizar los *Diálogos* como fuente histórica [63]. Ahora bien, aquí no sólo se expresa un temprano orgullo nacional italiano [64], sino también la idea del pastor de almas y promotor de la misión (entre los longobardos y anglosajones), de que la palabra de Dios sólo es tenida en alta estima donde la gente se siente impresionada por la vida de los santos [65]. Así, Gregorio envió sus *Diálogos* a Teodelinda, reina católica de los longobardos, en la que él veía su más fuerte aliada en la conquista de este pueblo para la fe [66].

Pero Gregorio no se contenta sólo con la edificación, sino que intercala consideraciones exegéticas y dogmáticas como, por ejemplo, sobre la cuestión de cómo los santos, a pesar de Rom 11, 33 («¡Cuán inescrutables son sus caminos!») tienen y expresan los conocimientos de los designios divinos (II, 16), o de cómo es el infierno; si también las almas condenadas pueden considerarse como inmortales (IV, 42-44); si hay una purificación de ultratumba (IV, 25 y 39); cómo aprovechan a los difuntos los funerales y oraciones de la Iglesia (IV, 51ss y 55). Cierto que a estas preguntas no se responde teorética o exegéticamente, sino con la ayuda de ejemplos, visiones y sueños tomados de las vidas de los santos. Las doctrinas del purgatorio y de la virtud de borrar los pecados propia del sacrificio de la misa hallaron así su puesto seguro en la piedad cristiana y desde ella en la teología. Ahora bien, que un presbítero procurara a un difunto el descanso del alma mediante una semana de penitencias y de ofrecimiento diario de la misa, no impresionó tanto a la posteridad como la celebración de la misa durante treinta días ordenada por Gregorio en calidad de abad, por la que un monje que había faltado contra la pobreza, tras una muerte penitente fue acogido todavía en la comunión de los bienaventurados (IV, 55); sólo esta última práctica pervive todavía en la forma de «misas gregorianas».

La doctrina de Gregorio sobre la penitencia y el purgatorio se basa en el principio de que ninguna culpa se puede cancelar

63. G. Dufner, loc. cit. 26ss.
64. Ibid. 23.
65. *In Ezech.* 1-3, hom. 10, 37.
66. Paulo Diácono, *Hist. langob.* 4, 5.

sin expiación [67], y corre siempre en peligro de generar una especie de mentalidad de balance, aunque Gregorio procura descartarlo con su frecuente insistencia en la inutilidad de las obras externas hechas sin amor [68]. En estas doctrinas sobre las postrimerías se advierte un cierto desequilibrio debido, por un lado, a que Gregorio, a pesar de tener en muy alta estima a san Agustín, no lo siguió en todos los puntos, y por otro fue el primero que formuló y fijó las doctrinas que hasta entonces predominaban en la Iglesia romana [69]. La teoría gregoriana del pecado original concuerda totalmente con la de Agustín: la humanidad entera es colectivamente responsable del pecado de Adán [70]; los niños que mueren sin el bautismo van al infierno [71]. La sexualidad es la sede del pecado, el placer es ya contaminación [72]. En cambio, en la doctrina de la gracia adopta Gregorio una postura media entre Agustín y el semipelagianismo: cierto que también el primer principio de la conversión es un don de la gracia [73]; sin embargo, la voluntad libre no es sólo, como en Agustín, la forma de la gracia que se autorrealiza, sino un factor que se le debe añadir; así entiende Gregorio [74] el dicho de Pablo: «Por la gracia de Dios soy yo lo que soy», y: «Yo he trabajado más que todos» (1 Cor 15, 10).

Por esta razón abandona Gregorio tácitamente la idea de la gracia irresistible y de la elección incondicional y ve ya un cierto mérito en el asentimiento de la voluntad humana al impulso de la gracia. Que Dios corona sus dones cuando corona nuestros méritos significa para Gregorio que la voluntad libre se granjea méritos y que en definitiva Dios anota en favor del hombre incluso sus dones [75]. Gregorio no propone doctrina alguna de la predestinación porque a él no le dice nada ni siquiera la idea de la *praedestinatio post praevisa merita* [76]. El severo

67. *Moral.* 9, 54; 16, 82.
68. F.H. Dudden, loc. cit. II 440: numerosas referencias.
69. Ibid. II 374.
70. *Moral.* 24, 7.
71. Ibid. 9, 32.
72. *Reg. Ep.* XI, 56a; *Moral.* 26, 44; 32, 39, etc.
73. *Moral.* 22, 13; 33, 38, etc.
74. *Moral.* 16, 30; 24, 24.
75. *Moral.* 16, 30; cf. F.H. Dudden II 338.
76. F.H. Dudden II 400 .

agustinismo se ve restringido en él por las exigencias de la instrucción moral; de cualquier forma, ni siquiera Agustín se había mantenido totalmente consecuente en sus sermones, como tampoco más de un defensor del agustinismo de comienzos del siglo V [77]. Gregorio tiene las mismas convicciones que el sínodo de Orange [78], que en realidad sólo era expresión de la recepción romana de Agustín. Aunque la edad media desconocía el sínodo, recibió sus ideas a través de Gregorio.

A parte los importantes impulsos de espiritualidad y de mística que Gregorio tansmitió a la posteridad hay en su legado algunos contenidos cristianos periféricos: el sentido de la indignidad, de inspiración agustiniana, motiva un intenso culto de los santos [79], sobre todo cuando se enfoca a Cristo como el juez venidero [80]. En todo caso Gregorio no va hasta el extremo de designar el culto de los santos como parte esencial del cristianismo, como lo hace su contemporáneo un poco mayor, Gregorio de Tours [81]. Finalmente, también el diablo de la edad media, como el que molestaba a santo Domingo o a Lutero, aparece ya frecuentemente en esta forma en los *Diálogos* de Gregorio a través de los padres itálicos. Así, Gregorio no sólo proporcionó sus contenidos a la teología del tiempo subsiguiente, sino que también ofreció a la fantasía popular, y con ello a las artes figurativas y a la poesía (Dante), una plétora de representaciones [82].

San Isidoro

En la obra literaria de Isidoro, obispo de Sevilla desde el año 600 — sencillamente abrumadora por su volumen y por la abundancia de su información — ocupa sólo un reducido espacio la cuestión de los Tres Capítulos, pero es en cierto modo una cuestión que sirve de «test» para descubrir fácilmente la posición de san Isidoro. En el libro sexto de su gran enciclopedia, que

77. Cf. supra, p. 975.
78. Cf. supra, p. 977s.
79. *Moral.* 16, 64.
80. *Hom. in Evgl.* 32, 2.
81. R.H. Dudden, loc. cit. II 371.
82. Ibid. II 437.

trata de los libros y deberes eclesiásticos, habla también de las decisiones de los concilios y destaca especialmente los cuatro venerables concilios en los que se halla básicamente la entera fe, sin mencionar siquiera un quinto sínodo. Desde luego, esto no significa que le excluya de forma expresa; también Gregorio Magno lo silenció algunas veces. En el libro séptimo de las *Etimologías* (7, 12, 5), donde Isidoro trata de Dios, de los ángeles y de las categorías de los fieles, explica el nombre «patriarca» de la manera siguiente: Patriarca es quien ocupa una sede apostólica, por ejemplo, la de Roma, o la de Antioquía o la de Alejandría. Constantinopla no es por tanto reconocida como patriarcado. En el libro octavo de las *Etimologías* (8, 5, 66) se dice que los acéfalos se llamaban así porque no se les podía asignar ningún fundador, combatían los Tres Capítulos calcedonianos, negaban la peculiaridad de las dos substancias en Cristo y sólo reconocían en él una naturaleza. Donde con mayor claridad expone Isidoro sus ideas sobre este problema es en su catálogo de escritores [83], en el que justifica expresamente a Teodoro de Mopsuestia: éste, decía, había sido condenado por los acéfalos a instancias del príncipe *(princeps)* Justiniano, pero había sido recomendado por hombres dignos de todo elogio [84]. Así pues, aquí viene designado el concilio de Constantinopla de 553 como un sínodo de obispos heréticos de los acéfalos, es decir, de los irreconciliables cirilianos. Con esto se excluye por principio la posibilidad de reconocer este concilio.

El que se designe a Justiniano no como rey, sino como *princeps*, no parece carecer de significado. Para Isidoro el nombre de rey es un nombre honorífico: Sólo se conserva el nombre de rey cuando se obra rectamente, y se pierde con el pecado [85]. Cierto que también el título de «príncipe» es una designación que implica dignidad y rango [86], pero rey (βασιλεύς) significa mucho más, a saber, que los reyes mantienen al pueblo en pie como una base [87]. Así pues, Justiniano no parece a Isidoro ser tal base. Para él, todo lo que tiene conexión con Constantinopla es considerado

83. *Vir. illust.* 4.
84. Cf. Facundo, supra p. 980.
85. *Etym.* 9, 3, 4.
86. Ibid. 9, 3, 21.
87. Ibid. 9, 3, 18.

como no ejemplar. Aquí no hay sólo valoración teológica, sino que también influye la suerte corrida por la familia de Isidoro, que sin duda fue desterrada de Cartagena por los bizantinos [88]. Pero Isidoro parece rechazar en general los imperios del mundo centralizados, al igual que el imperio romano, y sobre todo, la obra de restauración de Justiniano, pues en su libro sobre la gramática [89] dice que todo pueblo del que se apoderaron los romanos aportó a Roma con sus tesoros también los defectos de su lenguaje y de sus costumbres [90]. Por tanto, en los Estados nacionales no concurren tantos males como en un Estado universal.

Isidoro puede compararse bajo más de un aspecto con Casiodoro; pero, mientras que éste, después de orientarse a la vida religiosa, sólo dio valor a historiadores judíos y cristianos [91], Isidoro puso en su gran obra a Salustio y a Tito Livio en el mismo plano que a Eusebio y a Jerónimo. Así, en el recurso de Isidoro a Agustín se puede en cierto modo constatar una apreciación liberal de la ciencia pagana de la antigüedad [92]. Los obras de Isidoro están apenas sometidas a un objetivo determinado, raras veces son pelémicas y apologéticas, sino que más bien están interesadas en el saber en cuanto tal. Él mismo se había procurado un gran saber y quería transmitirlo a los jóvenes clérigos, o bien a colegas suyos que se lo habían pedido explícitamente. El fruto más maduro de su complaciente acogida de tales ruegos, aunque también de sus propias inclinaciones enciclopédicas y sin duda también de la colaboración de todo un equipo de secretarios, son los 20 libros de las *Etimologías*, que llevan este nombre porque Isidoro ofrece numerosas explicaciones de palabras —el libro X está consagrado totalmente a explicaciones de palabras ordenadas por orden alfabético—, aunque algunas veces, y quizás con mayor exactitud, son denominadas *Orígines*, porque Isidoro esperaba llegar al origen mismo de las cosas mediante la explicación de las palabras. La obra, en que está compilado todo el saber que podía alcanzarse en tiempos de san Isidoro [93], trata,

88. Cf. H.J. Diesner, *Isidor* 9s.
89. *Etym.* 1, 32, 1.
90. Cf. A. Borst, DA 22 (1966) 41.
91. *Inst.* 1, 17, 1.
92. Cf. J. Fontaine, loc. cit. I 183.
93. En Migne (PL 82) abarca la obra 650 columnas. Ahora bien, Isidoro no tuvo la idea de salvar el legado de la antigüedad como tal, (cf. Díaz y Díaz, «Settimane» v, 897), sino de ponerlo al servicio de la formación de los clérigos de su tiempo. Apenas si podía Isidoro sostener controversias teológicas; los únicos adversarios teológicos de los católicos hispanos a comienzos del siglo VII parecen haber sido los judíos, como se puede sin duda concluir del único escrito polémico de Isidoro «sobre la fe contra los judíos», que sorprendentemente fue dedicado a su hermana Florentina.
94. *Diff.* II, 3, 10, PL 83, 71 C.

en la forma en que se conserva hoy día, la gramática (I), la retórica y la dialéctica (II), las cuatro disciplinas matemáticas o el futuro quadrivium (III), la medicina (IV), las leyes y los tiempos con una ojeada a las seis edades del mundo (V), los libros y actividades eclesiásticas (VI), Dios, los ángeles y las categorías de los fieles (VII), la Iglesia y diversas sectas (VIII), lenguas, pueblos, servicio militar y grados de parentesco (IX), explicaciones de palabras (X), el hombre y los seres deformes (XI), los animales (XII), el mundo y sus partes (XIII), la tierra y sus partes (XIV), construcciones y tierras (XV), piedras y metales (XVI), la agricultura (XVII), guerra y juegos (XVIII), navíos, casas y vestidos (XIX), y finalmente la economía doméstica y las provisiones (XX).

Los dos libros sobre las diferencias de los nombres y de las cosas hacen el efecto de un trabajo previo, de un preámbulo para la gran enciclopedia. Sus diferentes escritos sobre la Biblia ofrecen cantidad de datos objetivos, noticias del ambiente y de los tiempos bíblicos, pero al mismo tiempo también un cúmulo de alegorías y de posibilidades de alegorización, como, por ejemplo, también de los números que aparecen en la Biblia, de modo que los predicadores de muchos siglos pudieron surtirse en esta obra.

San Isidoro se expresó con verdadera ingenuidad sobre difíciles cuestiones teológicas, cuando, por ejemplo, en sus *Differentiae rerum* habla de Dios tan llana y simplemente como de las cosas de la vida cotidiana. Cierto que luego añade una serie de preguntas como ésta: «¿Cómo es el Padre no generado?», o bien: «¿Quién entenderá todo esto?» [94], etc. Da por tanto a entender que ni siquiera en una exposición enciclopédica es la teología sencillamente una palestra para el ejercicio de la inteligencia, sino que reclama la mayor reverencia y reserva. Por lo demás, Isidoro no es un biblista o un hombre de erudición libresca, sino un observador de la realidad en la tierra. En su obra de teología sistemática *(sententiae)*, que se surte casi exclusivamente en san Agustín, se ve en la necesidad de hablar de la predesti-

nación, que explica como juicio de Dios, que hace que los unos aspiren a lo superior e interior y los otros a lo inferior y exterior; pero luego subraya con todo que en esta gran obscuridad no puede el hombre penetrar en la disposición divina (2, 6). Distingue por tanto entre el orden de la experiencia y el orden del enunciado teológico, con lo cual se diferencia ventajosamente de Fulgencio de Ruspe, para quien la predestinación agustiniana demostraba, por ejemplo, que los vándalos arrianos no estaban destinados a la salvación [95], y de Gregorio de Tours, que ve en la historia la prueba de que los francos católicos habían sido escogidos para expulsar de las Galias a los godos arrianos. Cierto que en san Isidoro desempeñó un papel decisivo también para su pensar teológico la gran experiencia que había hecho la Iglesia española, a saber, la conversión de los godos dominantes a la fe católica. Tal vez este mismo hecho explique que Isidoro no sea ya un hombre de la antigüedad tardía, que no asome en él la menor nostalgia de las situaciones antiguas, ni el menor entusiasmo por un imperio, la menor fe en la Roma eterna, el menor temor de la ruina y fin del mundo, como se observa por el contrario, por ejemplo, en Gregorio de Tours y todavía mucho más claramente en san Gregorio Magno [96].

Se comprende bien que ya sus mismos contemporáneos admiraran a Isidoro por su saber y que la posteridad acogiera con tanto favor estos ricos tesoros sin intentar siquiera ir a las fuentes anteriores a Isidoro. Así, se le debe sobre todo a este autor la implantación de las siete artes liberales en la temprana edad media [97]. Su crónica, terminada hacia el año 615, fue utilizada y ampliada en las Galias un decenio después. Ya en el siglo VII se habían propagado hasta Irlanda algunas de sus obras [98].

Como en el caso de Casiodoro, la gramática de Isidoro, es decir, el primer libro de su enciclopedia, no es en modo alguno una gramática en el sentido en que la entendemos nosotros; es más bien un tratado de introducción a las diversas actividades que forman parte del arte de escribir y de expresarse [99]. Isidoro

95. Cf. supra, p. 974.
96. Cf. A. BORST, loc. cit. 59s.
97. Cf. B. BISCHOF, *Isidoriana* 344.
98. Ibid. 321.
99. J. FONTAINE, loc. cit. 1 206.

es el único en el que en este siglo resuena una vez más casi el entero patrimonio clásico de la antigüedad, más allá de la muy encanijada antigüedad tardía. Para él son las artes liberales un señalado medio cultural, es decir, un instrumento para el cultivo del pensamiento y de la palabra. También en esto se distingue de su contemporáneo, mayor que él, san Gregorio Magno, que si bien en la práctica sabía expresarse en forma muy cuidada, por ejemplo, en el prólogo a los *Moralia*, sin embargo, por principio y teoréticamente, rechazaba tales esfuerzos [100]. San Isidoro, siguiendo el ejemplo de san Agustín [101], incluye la historiografía en la gramática, porque todo lo que es digno de recordarse, ha sido escrito [102]. Mientras que en los otros puntos sigue en gran parte los modelos clásicos, en la definición de la historiografía sigue sus propios caminos y subraya que la historiografía, contrariamente a la analítica, es obra de testigos oculares, que refieren todo conforme a la verdad. Aquí se llegó a la definición de la historiografía con la ayuda del concepto de evangelio, y lleva por tanto la impronta teológica cristiana [103]. Aunque Isidoro subraya que los antiguos historiógrafos escribieron para instruir y educar a tiempos venideros [104], él está influenciado por el Nuevo Testamento (Rom 15, 4).

Isidoro, a diferencia de Casiodoro, con el que constantemente se le puede comparar, compuso una *Regla monástica* y así señaló también el camino para la estructuración práctica de la vida de los monjes. En ella se ocupó de la distribución de las horas del día, del plano del monasterio (por ejemplo, situación de las celdas de los enfermos), de la edición de los libros, etc... Según la idea de Isidoro, aunque los monjes deben dedicarse plenamente a la lectura espiritual, su vida debe caracterizarse sobre todo por el trabajo manual, aunque no precisamente por el duro trabajo del campo, que está confiado a los esclavos. Si ya los trabajadores mundanos cantan durante su trabajo cantos inconvenientes, mucho más deberán los monjes alabar a Cristo

100. *Reg. Ep.* v, 53*a*, 5: No hay que forzar las palabras del oráculo celestial para que se acomoden a las reglas de (el gramático) Donato.
101. AGUSTÍN, *De ordine* 2, 12, 37.
102. *Etym.* 1, 42, 2.
103. J. FONTAINE, loc. cit. 1 181.
104. *Etym.* 1, 43.

durante el trabajo [105]. El monasterio de Isidoro no es por tanto, a pesar de su gran interés en la formación, un monasterio de intelectuales, como lo era el de Casiodoro. Lo que a él le interesa es la formación del clero en general. Por eso el concilio cuarto de Toledo del año 633, que había sido inspirado por él, deplora especialmente (can. 25) la ignorancia del clero e impone a los obispos la frecuente lectura de la Sagrada Escritura y de los cánones. También Cesáreo de Arles había recomendado la lectura de la Biblia como medio de formación (y de santificación personal). La lectura obligatoria de las disposiciones canónicas son un nuevo elemento que se explica por el hecho de que entre tanto habían surgido diversas colecciones de cánones, como la de Dionisio el Exiguo y sobre todo la llamada hispánica.

En el *Liber ordinum* (nº 43), que sin duda pertenece a Sevilla, hay una ordenación propia para el clérigo al que está encomendado el cuidado de los libros y de los escribas. De los versos con que el mismo Isidoro de Sevilla adornó su biblioteca [106] resulta que en el *Scriptorium* se exigía la mayor tranquilidad y se presuponía un trabajo ininterrumpido de los escribas. De aquí se desprende que ya no se hacían múltiples copias al dictado, como en la antigüedad, sino que únicamente se confeccionaban manuscritos individuales, sin duda cuando hacía falta y por encargo especial.

Isidoro parece haber enseñado también oralmente [107], pero es sobre todo en sus escritos donde ofrece [108] todo lo que entonces se exigía para la formación de un clérigo, a saber, los *humaniora* en los libros 1-3 y 10 de las *Etymologiae*, y en los dos libros de las diferencias; la teología propiamente dicha, en los libros 7 y 8 de la enciclopedia y en el libro primero de las sentencias (los libros 2.º y 3.º se ocupan de moral y de dirección de las almas), así como en el libro sobre la fe católica. Conocimientos bíblicos transmite en el escrito sobre los padres, en las alegorías y en las cuestiones tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Si la *Collectio Hispana* procede de hecho de Isidoro [109], también

105. *Reg.* 5, 5, PL 83, 874 B.
106. N.º 25-27, CH. BEESON, *Isidorstudien*, Munich 1913, p. 166.
107. Cf. ILDEFONSO DE TOLEDO, *Vir. illustr.* 9, PL 87, 28.
108. Así FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 85s y 89ss.
109. Así FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 92, con algunas reservas.

se cuidó de la enseñanza del derecho canónico. Finalmente, la teología pastoral está tratada en el libro sobre los quehaceres eclesiásticos y en los últimos capítulos de las sentencias.

Isidoro no era una mente especialmente especulativa, como se puede deducir de su *Cristología*, que es perfectamente ortodoxa, y en la que pone empeño en tomar y conservar las doctrinas de los padres, pero sin ocuparse ya de los logros conseguidos de los últimos tiempos, sobre todo de los que se alcanzaron en la disputa de los Tres Capítulos. Es evidente que Isidoro no establece diferencia alguna entre substancia y subsistencia, pues en el libro séptimo de su enciclopedia (7, 4, 11) afirma que en Dios hay tres hipóstasis, lo que en latín puede significar tanto tres personas como tres substancias; ahora bien, en latín no se aplica nunca, en sentido propio, la palabra substancia a Dios, sino sólo «abusivamente», pues en su verdadero sentido esta palabra significa entre los griegos persona, pero nunca naturaleza. Es interesante, y en el caso de Isidoro significativo, que en el libro del Hijo de Dios, no sólo aduzca el *homousios* (7, 2, 14), sino también el *homoiousios* (7, 2, 16); en efecto, también aquí se muestra que Isidoro está en más estrecho contacto con la literatura cristiana de los siglos IV y V que con la del siglo VI, puesto que Hilario había reconocido como ortodoxos a los homoiousianos.

Isidoro prohíbe a los cristianos la lectura de la poesía pagana, pero él mismo se muestra muy versado en ella. No debe verse aquí una inconsecuencia. Quizá estaba Isidoro convencido de haber desempeñado de una vez para siempre este trabajo de leer y seleccionar con vistas a la formación cristiana. En todo caso, parece haber supuesto que los clérigos se apropian totalmente el contenido de sus obras. Así recomienda que lean cada vez breves secciones y reflexionen sobre ellas [110]. Además hay que leer en voz baja porque así se capta mejor lo leído y se cuida más la voz. En realidad, todavía mejor que la lectura es el diálogo reiterado en común sobre lo que se ha leído, porque así se hace transparente lo que era obscuro y dudoso [111]. Tal diálogo *(collatio)* era costumbre en los monasterios desde el siglo V y presupone también en Isidoro la comunidad monástica o clerical. En cambio,

110. *Sent.* 3, 14, 8-9
111. Ibid. 3, 14, 1-2.

Isidoro rechaza decididamente las polémicas. Así como la *collatio* forma, la *contentio* destruye. Ésta pierde el sentido de la verdad, engendra disidencias, induce incluso a la blasfemia; con frecuencia, por amor de la gloria se sacrifica la verdad misma; por eso hay que evitar absolutamente sutilezas y sofisterías [112]. Así pues, con haber transmitido Isidoro a la edad media buena parte de su saber, no podía ser el padre de la teología escolástica, puesto que precisamente es característico de ella el nuevo arranque metódico de enfrentamiento entre autores que se contradicen y de la disputa misma.

Si damos ahora una ojeada de conjunto a la obra de los cuatro escritores cristianos de la antigüedad tardía —a los que habría que añadir también a Fulgencio [113] y a Cesáreo de Arles—, se descubre que su labor consistió en preparar el patrimonio de fe y de ideas de la antigüedad cristiana y pagana para una nueva unidad, que sería creada por la edad media. Ahora bien, con esto queda dicho también que ellos mismos no se hallaron todavía en condiciones de crear tal unidad. Esta literatura se destaca fuertemente de las grandes realizaciones de los siglos IV y V no sólo en la forma lingüística, sino también en el contenido teológico. Habría que buscar la razón de este hecho no sólo en la general decadencia cultural, en los trastornos bélicos y las miserias cotidianas, sino también, y sobre todo, en el aislamiento en que se hallaron estos hombres. Casiodoro y Boecio declararon que no habían hallado interlocutores; Isidoro fue admirado por sus contemporáneos, que solicitaban de él nuevas obras y nueva instrucción, pero en ninguno de ellos encontró ayuda ni estímulos. Pero donde más claramente está representada esta situación es en los *Diálogos* de san Gregorio Magno: es cierto que aquí hay un interlocutor, pero que no sabe propiamente decir nada y apenas si acierta a plantear cuestiones reales; Gregorio mismo cuida por sí solo del desarrollo del diálogo. Sólo pudo nacer una nueva literatura teológica tras haber nacido una nueva comunidad de hombres dotados de formación cultural.

112. Ibid. 3, 14, 4-5.

113. Y aquí merecería también ser destacado Fulgencio en sentido formal sistemático. Su obra *De fide ad Petrum* presenta ya tal sistematización en el sentido de la escolástica posterior, que A. GRILLMEIER (*Fulgentius von Ruspe*, «Scholastik» 34 [1959] 526-565) habla de «proto-sentencias».

TABLA CRONOLÓGICA [1]

I. PAPAS

Milcíades	311-314	Félix III (IV)	526-530
Silvestre I	314-335	Bonifacio II	530-532
Marco	336	*Dioscuro	530
Julio I	337-352	Juan II	533-535
Liberio	352-366	Agapito I	535-536
*Félix II	355-365	Silverio	536-537
Dámaso	366-384	Vigilio	537-555
*Ursino	366-367	Pelagio I	556-561
Siricio	384-399	Juan III	561-574
Anastasio I	399-402	Benedicto I	575-579
Inocencio I	402-417	Pelagio II	579-590
Zósimo	417-418	Gregorio I	590-604
Bonifacio I	418-422	Sabiniano	604-606
*Eulalio	418-419	Bonifacio III	607
Celestino I	422-432	Bonifacio IV	608-615
Sixto III	432-440	Diosdado	615-618
León I	440-461	Bonifacio V	619-625
Hilario	461-468	Honorio I	625-638
Simplicio	468-483	Severino	640
Félix II (III)	483-492	Juan IV	640-642
Gelasio I	492-496	Teodoro I	642-649
Anastasio II	496-498	Martín I	649-653
Símmaco	498-514	Eugenio I	654-657
*Laurenzo	498-505	Vitaliano	657-672
Hormisdas	514-523	Adeodato	672-676
Juan I	523-526	Dono	676-678
		Agatón	678-681
		León II	682-683

1. Se señalan con asterisco los antipapas.

Benedicto II	684-685
Juan V	685-686
Conón	686-687
*Teodoro	687
*Pascual	687-692
Sergio I	687-701
Juan VI	701-705

II. Concilios y sínodos

1 *Concilios ecuménicos*

Nicea I	325
Constantinopla I	381
Éfeso	431
Calcedonia	451
Constantinopla II	553
Constantinopla III	681

2. *Italia*

Milán	355
Turín	398
Roma (papa Hilario)	462
Roma (Félix II)	487/8
Roma (Gelasio)	495
Roma (Símmaco)	504
Roma (Gregorio el Grande)	601
Roma (Martín I)	649
Roma (Agatón)	680

3. *Galias* (francos)

Arles (época romana)	314
Arles (id.)	353
Valence (id.)	374
Riez (id.)	439
Orange (I) (id.)	441
Vaison (id.)	442
Tours	461
Arles	473
Agde	506 (visigodos)
Orleáns I	511
Epaón	517 (burgundios)
Carpentras	527
Orange	529 (dogmático)
Vaison	529 (disciplinario)
Orleáns II	533
Orleáns III	538
Orleáns IV	541
Orleáns V	549
Tours	567
Mâcon I	entre 581 y 583
Mâcon II	585
Narbona	589 (visigodos)
Auxerre	entre 561 y 605 (sínodo diocesano)
París	614
Clichy	626
Chalón (del Saona)	entre 647 y 653
St. Jean de Losne	entre 673 y 675

4. *Hispania* (visigodos)

Elvira (época romana) (hac.)	306
Zaragoza (id.)	380
Toledo (I) (id.)	397/400
Tarragona	516
Gerona	517
Toledo II	527
Lérida	546
Braga I (suevos)	561
Braga II (suevos)	572
Toledo III	589
Sevilla II	619
Toledo IV	633
Toledo V	636
Toledo VI	638
Toledo VII	646
Toledo VIII	653
Toledo IX	655
Toledo X	656
Mérida	666

Toledo XI	675
Toledo XII	681
Toledo XIII	683
Toledo XIV	684
Toledo XV	688
Toledo XVI	693
Toledo XVII	694

5. *África*

Cartago	345/348
Cartago	397
Cartago	401
Cartago	411
Cartago	418
Cartago	484
Junca y Sufes	523
Cartago	525
Cartago	534
Cartago	550
Cartago	594
Cartago	645

6. *Britania*

S. Agustín *Ad Quercum*	e. 600 y 605
Whitby	664
Hertford	672
Hatfield	680
Burford	680
Twyford	684
Bapchild	698

7. *Oriente*

Ancira	314
Tiro	335
Gangra (ha.)	340
Antioquía	341
Sárdica	342/343
Sirmio	351/352
Seleucia-Rímini	359
Alejandría	362
Constantinopla	382
Éfeso	431

III. Emperadores romanos [2]

Constantino el Grande	306-337
Constancio II	337-361
Constantino II	337-340
Constante	337-350
Julián	361-363
Joviano	363-364
Valentiniano I	364-375
Valente (O)	364-378
Graciano	375-383
Valentiniano II	383-392
Teodosio I	379-395
Honorio	395-423
Arcadio (O)	395-408
Teodosio II (O)	408-450
Juan Tirano	423-425
Valentiniano III	425-455

IV. Emperadores bizantinos

Marciano	450-457
León I	457-474
Zenón	474-475
Basilisco	475-476
Zenón	476-491
Anastasio I	491-518
Justino I	518-527
Justiniano	527-565
Justino II	565-578
Tiberio I	578-582
Mauricio	582-602
Fokas	602-610
Heraclio	610-641
Constantino II	641
Constantino III	641-668
Constantino IV Pogonato	668-685

2. Se intercalan, acompañados de la indicación (O), sus contemporáneos de Oriente.

Justiniano II Rinotmeto	685-695
Leoncio	695-698
Tiberio II	698-705

V. PRINCIPALES REYES MEROVINGIOS

Childerico I	457-482
Clodoveo I	482-511
Reims	
Teudorico I	511-534
Teudoberto I	534-548
Teudobaldo	548-555
Orleáns	
Clodomero	511-524
París	
Childeberto I	511-558
Soissons	
Clotario I	511-561
Burgundios (Orleans)	
Guntram	561-593
Austrasia (Reims-Metz)	
Sigeberto I	561-575
(esposo de Brunilda, † 613)	
Childeberto II	575-596
Teudoberto II	596-612
y Teudorico II	596-613
Sigiberto III	639-656
Childerico II	662-675
París	
Cariberto	561-567
Neustria (Soissons-París)	
Chilperico I	561-584
(casado con Fredegunda, † 596)	
Clotario II	584-629
Dagoberto I	629-639
Clodoveo II	640-657
Teudorico III	657-690

VI. REYES VISIGODOS

Alarico I	398-414
Ataulfo	414-417
Sigerico	417
Valia	417-420
Teodoredo	420-451
Turismundo	451-453
Teodorico	453-466
Eurico	466-484
Alarico II	484-507
Gesaleico	507-511
Teodorico el Grande (ostrogodo)	511-526
Amalarico	526-531
Teudis	531-548
Teudiselo	548-549
Agila	549-552
Atanagildo	552-567
Liuva I	567-572
Leovigildo	568-586
Recaredo	586-601
Liuva II	601-603
Viterico	603-610
Gundemaro	610-612
Sisebuto	612-621
Suintila	621-632
Sisenando	632-636
Chintila	636-639
Tulga	639-642
Chindasvinto	642-652
Recesvinto	652-672
Vamba	672-680
Ervigio	680-687
Egica	687-702

VII. PRINCIPALES REYES SUEVOS

Hermerico	411-441
Requila	441-448
Requiario	448-456
Maldra	456-460
Teodomiro	558-570
Miro	570-583
Audeca	583-585

VIII. REYES OSTROGODOS

Teodorico el Grande	493-526
Amalasunta	526-534
Teodado	534-536
Vitiges	536-540
Totila	541-552
Teya	552-553

IX. REYES VÁNDALOS

Giserico	428-477
Hunerico	477-484
Guntamundo	484-496
Trasamundo	496-523
Hilderico	523-530
Gelimerio	530-534

X. REYES LONGOBARDOS

Alboino	568-572
Clefo	572-574
Interregno	574-584
Autario	584-590
Agilulfo	590-616
Adaloaldo	616-627
Arioaldo	627-636
Rotaro	636-652
Ariperto	652-661
Grimoaldo	661-671
Pectarito	671-688
Cuniperto	688-700

ÍNDICE ANALÍTICO

Aba Mar I, katholikos de los nestorianos 634
Abad 473 602 727 751 775s 931 938
Abad, elección de 727 950
Abad general 478s
Abasgos 686
Abba Salama (= Frumencio, obispo de Etiopía) 261
Abd al-Málik, califa 694
Abisinia 685
Aborto 408 546
Abraham 42 55 422 445 461
Abraham de Karra, monje 266 498
Abraham de Kashkar 637
Abraham, monje 498
Absolución, forma de 918
Abundancio 994
Acaciano, cisma 586-590 593 596 673 834s 842s 860
Acacianos 88
Acacio, obispo de Berea 164s
Acacio, obispo de Cesarea (Palestina) 74 88
Acacio, patriarca de Constantinopla 581-591 594 595 833ss 839 842 860
Acacio, obispo de Melitene 165 167
Acéfalos 1007
Acemetas 498 505 585 594 605 834
Acolio, obispo de Tesalónica 115 347
Acólito 371-376 388
Acreedor 556
Actistas 665
Actor 566
Actus s. Silvestri 340
Adalvaldo, rey de los longobardos 787
Adán 238 239 249 422
Adivinos 450 507
Administración imperial 547
Adopción 545s
Adria 515
Adrián de Nápoles 791
Adrián, obispo de Tebas 868
Adriano, abad 807
Adriano I, papa 890
Adrianópolis 87 113 272 315
Adrumeto, monasterio 251
Adulterio 408 539s 543
Adviento 417s 905
Aecianos 83
Aecio, *comes* 365 716
Aecio, diácono antioqueno 83
Aedwin, rey de Deira (Yorkshire) 802s 805
Aequitas 756
Aerio de Sebaste 373
Afaca (Fenicia) 35
África 46 68 84 105 128 200-232 239 242 247 257 284-288 305 320 324 328 333s 337 354 355-358 359 364 372 374 377 383 393 403 413s 415 421 439 449 452 456 493 512 517 527-531 534 540 553 615 626 686 766 772 776s 791 815ss 829 869 873 975
  el cristianismo en el África septentrional bizantina 824-829
  la invasión islámica y el ocaso del cristianismo 829-831
  labor misionera 827 831
  liturgia 901
  monasterios bizantinos 951
  monaquismo y monasterios 527-531 932 949-952
  pacificación pasajera bajo Hilderico 823
  persecución bajo Genserico 816 siguientes
  persecución bajo Hunerico 819s
  persecución bajo Trasamundo 822
  pervivencia de grupos cristianos bajo la conquista islámica 830
  bajo la dominación vándala 815-831
Afrodita, culto de 35 269 301
Aftartodocetismo 608 620 665
Agalí, abadía de Toledo 776
Agape 193 452 557
Agapito I, papa 606 847ss 863 867 992
Agatángelo, historiador armenio 655
Agatón, papa 628 858 897
Agde, sínodo de (506) 762 871 875 898 920
Agenarico (= Serapión), caudillo alamán 312
Agila, rey de los visigodos 764 958
Agilberto, obispo de Dorchester 805 806
Agilo, monje 743s
Agilolfingos 743 745
Agilulfo, rey de los longobardos 782ss 786 792ss 856
Agnello, obispo de Ravena 963
Agnoetas 665
Agnus Dei 896
Agrestio, monje 743
Agricultores 548
Agripino, obispo de Como 785
Aguntum (junto a Lienz) 276
Agustín, abad primado de Inglaterra 799ss 809 811
Agustín, obispo de Hipona 156-159 190 204s 210 215-232 236 238-245 247-255 286 291 295 300 309 319 355-358 377s 383s 390 404 408-412 416 419-424 426s 430 431-434 436 440 442-446 449-453 456 491s514s 528-531 534 540 544-547 550 553s 557-560 562-567 776 797 816s 831 852 939 948ss 964s 999 1005s 1009
  analogía trinitaria 964 966
  regla de san 528-531 932 937s 942 947 951
Agustinismo
  político 225
  teológico 251-254 973s 1006s
Aidan, obispo abad de Lindisfarne 806
Aidesio, filósofo 92
Aila (Akaba) 262
Aistulfo, rey de los longobardos 794
Aix-en-Provence 799
Akaba 684
Aksum 260s
Alahis, duque de Trento 791
Alamanes 312 717 719 730 736 745 751
  batalla contra los (497) 717
  misión de los 736s
Alamania 747s 752
Alanos 293 317
Alarico I, rey de los visigodos 274 485 493 532
Alarico II, rey de los visigodos 717 721 762
Albacete 293
Albania 275

Albergues 558
Albina, madre de Melania la Joven 493
Albino, patricio 845
Alboino, rey de los longobardos 781
Alcalá 778
Alcuino 812
Aldelmo, abad de Malmesbury 811 812
Alegoría 854 1001 1009
Alegórico, método de interpretación de la Escritura, 182 427 430 433
Alejandría
  capital eclesiástica 89 122 154 177 181 188 190 258 260 324 334 345-349 355 360 578 833s 844
  comunidad cristiana 46-53 60s 69-72 77 81s 95 99 103-106 109 110s 117 154 169 258 322 341 411 470 512 525 532 693s
  escuela de teología 52 149 153 162-165 167s 182 488 665 993
  iglesias 82 108 322
  organización parroquial 870
  paganismo 94 258 304
  patriarcado 326s 331s 360 366 398 482 577 602 615 638 640ss 673 1007
  sínodo (319) 48; (338) 71; (362) 104 107 148; (400) 187; (430) 157
Alejandrina, teología 463 477
Alejandro, fundador de los acemetas 498 505 659
Alejandro, monje de Toulouse 525
Alejandro, obispo de Alejandría 46-51 53-56 64
Alejandro, obispo de Antioquía 301 355
Alejandro, obispo de Hierápolis 166
Alejandro, obispo de Jerusalén 182 447
Alejandro, obispo de Tesalónica 49
Alejo, la novela de 679
Aleria 284
Alfredo el Grande, rey de Inglaterra 1001
Al-Harith véase Arethas
Al-Hira 689
Alicante 292
Almas, dirección de 1012
Al-Mudir, filarca 623 692
Altino 280 783
Altmünster, monasterio femenino 749
Amalarico, rey de los visigodos 762
Amalasunta, hija de Teodorico el Grande 606
Amando, apóstol de los flamencos 723 734ss 740 743
  vita s. Amandi 735
Amanus, cordillera de 496
Amberes 735
Ambón 405
Ambrosiaster 374 411 455
Ambrosio, obispo de Milán 138-141 183 195 197s 277 297 303 307s 335 350 352 372 375 386 401 411 415 424s 429s 441 445 452 513 515-518 534s 540s 545 556 562 564 957 963 1001
  códice de san 963
Amiano Marcelino 99 281 344
Amicitia 530
Amida 267
Amiens 730 734s
Ammonas 299
Ammonio, filósofo pagano 304
Ammonio. relación de 487
Ammun, ermitaño 469
Amnistía para los condenados a prisión 412
Amöneburg 747
Amor 910
Amorbach, abadía 748
Amr, general musulmán 641
Amuletos 451
Anacoretas 458s 464 468-471 472 475s 482 484 487-490 491s 495s 516 521s 524 529 602 609 931 934

  asociaciones de 459 469 484s 496 519
  véase también Ascética, comunidad de
Anáfora de los doce apóstoles 398
Anáforas 398s 405
Anastasio, emperador 545 587 590 593 605 634 652 835 842s
Anastasio, obispo de Areópolis 262
Anastasio, obispo arriano de Pavía 790s
Anastasio I, papa 188 352
Anastasio II, papa 587 591 861
Anastasio sinaíta 667 670
Anatematismos 158 160 170 200 347 357
Anatolio, *comes Orientis* 683
Anatolio, obispo de Constantinopla 172-177 181 368 577
Ancira 106
  sínodo de (314) 271 322 381
Anchialos 272
Andrés, apóstol 332 679
Andrés, obispo de Samosata 166
Anfiloquio, obispo de Iconio 109 116 122 507
Anfiloquio, obispo de Side 508
Ángeles 107 210 254
Angelica, vita 462
Anglos 294 709 796 798s 803 805s
Anglosajones 796ss 810s 923
  conversión y nacimiento de la iglesia 795-814
  cultura 813
  derechos tribales 811 814
  influencia irlandesa 813
  misión entre 791 796ss 855 907 933 1004
  renacimiento 812
Anisio, obispo de Tesalónica 351 354
Annegray, monasterio de 728 944
Annesi (Ponto), comunidad ascética 502
Anomeos 83-85 88 105
Anthedon 262
Antiarrianismo y teología de la Trinidad 963-968
Antidonatismo agustiniano 970
Antigonal, canto 405
Antigüedad tardía 312 392
Antiguo Testamento 200 405 422 424 427 429s 445s 461
  véase también Sagrada Escritura
Antimo, patriarca de Constantinopla 606 638 848
Antinoe 259
Antioquía (Siria)
  Asketerion 377
  capital eclesiástica 89 123 268 348 355 360s 596 833 844
  centro de peregrinación 448
  cisma de 104 110 113 115 335 346s
  comunidad cristiana 83 93 103 109 110 117 265 297 322 328 405s 415 421 423 426-430 437 442 494 523 533 556 560 567
  comunidad judía 265
  escuela teológica 47 51s 147 149-153 157 162-165 167s
  iglesias 38 73 265
  instituciones monásticas 161 266 495 533s
  Notitia antiochena 674
  paganismo 264s
  patriarcado 266 269 327 330s 355 360 398s 576 602 606 633 693 1007
  patriarcado de los jacobitas 647s
  residencia del emperador 70 77 100 104s 108
  sínodo (268) 52; (331?) 64; (341 sínodo de consagración de la iglesia) 73 88 314 324; (363) 267; (379) 113 149; (contra Pelagio) 246
  sínodos 335 675
  templo de Apolo 69 96 442
Antisemitismo 309
Antonino, emperador 546

Antonino, neoplatónico 258
Antonino, subdiácono 868
Antonio, ermitaño 445 459 463 468-471 488 490 494 512 519 525
Antropología 250
Anunciación de María, fiesta de la 677
Aosta (Augusta Praetoria) 279
Aparición del Señor 415s
Apatheia 462
Apelación 328
  en la iglesia africana 357 359
  al papa 75 172 322 342 347 353 357 360
  ἄφθαρτον 608 620
Apiario, presbítero de Sicca 357 359
Apocalipsis, apócrifo 194
Apócrifos 194 200
Apolinario, obispo de Laodicea 97 110 113 147ss 152 156
Apolinario, patriarca de Constantinopla 639
Apolinarismo 147-155 158 166
Apolo, culto de 36 69 95-100 269 282 442
Apolo, monje 469
Apologeta 300
Apologética 423
Apolonio de Tyana 305
Apophthegmata
  literatura de 469 485
  patrum 483 485 661 934
Apóstol, cargo de 353
Apostolado 456s
Apóstoles 43 184 363s 392 429 446 461
Apóstoles, cartas de los 995
  culto de los 754 775 922s
  sucesores de los 332 363 392s
Apostólica, disciplina 349
Apostólica, sede véase Roma, sede apostólica
Apostólica, tradición 353 524
Apostólicas, Constituciones véase Constituciones apostólicas
Apostólico, colegio 393
Apostólico de las iglesias, origen 123 329-333 348
Apostólicos, cánones 381
Apostólicos, padres véase Padres de la Iglesia
Apotaxis 462
Apulia 782
Áquila, traductor de la Biblia 599
Aquilea 68 78 188 239 281 354 364 415 430 490s 512 742 743 780s 784s 791s 855 984ss
  metrópoli 325 335
  monasterio 518
  patriarcado 328
  sínodo (381) 279 963
Aquiles 274
Aquisgrán 903
Aquitania 191 941
Aquitania II, provincia 761
Aquitania occidental 763
Aquitanos 731 749
Árabes 263 267 298 489s 623 650 655 683 692s 829s
  véase también Islam
Arabia 53 263 650
  meridional 650 685 688
  septentrional 650 691
Arausicano II 978
Arbogasto de Tréveris, *comes* 313
Árboles, culto a los 290 451
Arbon 737
Arcadio, emperador 140 273 304 553
Arcano, disciplina del 404
Arcipreste 883 886s
Arciprestes rurales 886
Archidamo, presbítero romano 74
Archidiácono o arcediano 373 886 895s
Archimandrita de los monjes 490
Ardenas 732
Areópolis 262
Aretas (al-Harith), mártir 264 651 679
  pasión 685
Arezzo 783 791
Argyle (eastern Gael) 713
Ariperto I, rey de los longobardos 788
Aristocracia senatorial 313 396 553
Aristolao, delegado especial de Teodosio II 164
Aristóteles 439
Aritmética 997
Arivaldo, rey de los longobardos 787
Arles 78s 763 800 841 861ss 869 879 904 926 943
  comunidad monástica 522
  metrópoli 325 358 365
  sínodo (314) 54 128 277 288 291 336 339; (353) 79 133 337 342
  vicariato latino 329
  vicariato pontificio 722 861-865
Arlon 291
Armagh 708ss
Armenia 271 329 354 498 646 651ss 693
  cisma 653
  iglesia 651-655
  katholikoi 654
  literatura 654
Arnobio, teólogo seglar 455
Arnstadt 748
Arras 730 734 752
Arrianismo, arrianos 45-66 70-89 99 102-127 129 134 137 141 144-151 154 209 274 302 315-318 340 346 350s 400 425 444 497 512 515 568 596 672 716 719s 761s 765 767s 780ss 788 791 818ss 822 825 845 949-951 953-971
  cultura religioso-teológica 963s
  en África 956
  en Hispania 958s
  en las Galias 957s
  iglesia y arrianismo de los vándalos y godos 953-971
  lucha 961 963-968
  medidas litúrgicas contra el arrianismo 957
  tradiciones y formas litúrgicas 960
Arrio, sacerdote alejandrino 47-53 55-66 71 83 154 184 347 954 959
Arsenio, anacoreta 485
Arsenio, obispo 64
Arsinoe 469
Arte
  eclesiástico 681
  hispanogodo 779
Artemios, *strategos* 69
Artemisa, culto de 269-272
Artes liberales 562 776 997 1011
Arúspices 301 304
Arzugitanos, tribu africana 287
Ascensión de Cristo 414 900
Ascética, ascetas 47 354 364 412 427 437-440 514 534 926 931 1003
  comunidad de 439 502 513s 520s 534
  en el mesalianismo 507-509
  en el monacato 458-465 468s 471 475 479-482 484 493 501-505 512s 515-522 524-527 529 532 534
  de las mujeres 491-493 513s 517s 526
  de los partidarios de Eustacio 381
  en el pelagianismo 235 238 247
  en el priscilianismo 191-194
  véase también Anacoretas, asociaciones de
Asclepio en Eges, templo de 35
Asclepiodoto, filósofo pagano 304
Asela, romana 513
Asesores de los obispos 56
Asia
  central 267
  Menor 50 106 109 116 159 268-271 301 315 399 500-505 507 623 672 687
  monacato en 483 500-507

provincia 95 123 270 328 368 671 866
Asilo de ancianos 560
Asilo, derecho de 141 552 753 774 838
Asketikon, escrito mesaliano 508
Asklepas, obispo de Gaza 74 262
Aspar, «protector» de León I 579
Asterio, metropolita de Milán 805
Asterio, obispo de Amasea 426
Asterio el Sofista 425
Astrología 200 450s 976
Astronomía 776 997
Asturias 946
Asunción de María, fiesta de la 677
Atalarico, rey godo 847
Atanagildo, rey visigodo 764 784
Atanarico, príncipe visigodo 315
Atanasio, obispo de Alejandría 53-56 64 68-85 89 99 102-109 132-137 146 152 183 258 260 275 284 289 298 335 337 340-344 385 412 425 439 445 459 469 475 490 494 512 525
Atarbio 183
Atenas 93 273
academia platónica 274 304 665
centro de estudios 109 273
Atenea, culto de 273
Ática 274
Atila, rey de los hunos 318 369 783
Atripe, monasterio blanco de 259 *481 639 643*
Attala, abad de Bobbio 787
Au, junto al Leithaberg 275
Audaeus, sectario mesopotámico 314
Audeberto, obispo de Cambray 735
Audianos 315
Audientia episcopalis 390
Audofleda, hermana de Clodoveo 716
Audoin, obispo de Ruán 734
Audoin, rey de los longobardos 780
Augsburgo *(Augusta Vindelicum)* 280 730 739
Augst (Basilea) 279 730 732
Aureliano, emperador 414
Aurelio, obispo de Arles 477 864 932 942
Aurelio, obispo de Cartago 218 222 239 287 357 452
Ausonio, poeta 305
Auspicio, obispo de Toul 313
Austrasia (Austria) 724 731
Austria inferior 780
Autario Flavio, rey de los longobardos 781 784ss 793
prohibición de bautizar (590) 784 786
Autocefalia 268 330
Autocéfalos, arzobispados 674
Autún 78 800 922 942
Auvergne, sínodo (535) 875
Auxanio, obispo de Arles 864
Auxencio, ermitaño 659
Auxencio, monasterio de mujeres en la montaña de 504
monasterio de varones 504
Auxencio, obispo de Milán 80 87 103 138
Auxerre 870
sínodo diocesano (entre 561 y 605) 878 887
Auxilio, obispo 708
Ávaros 275
Avenches *(Aventicum)* 279 730
Ávila 196
Avito, metropolita de Vienne 718 *756 840 845 862 909 911* 915 958
Ayuno 409 417 425 437
en Joviniano 352 535
en el monacato 460 464 495 501 516 914 976
obligación del 755
ordenación del 417
en el priscilianismo 192 194
del sábado 858
tiempo de 403 412s 891 898 904 908 912

Babai el Grande, abad 635
Babai II, katholikos de los nestorianos 634
Babgen, katholikos armenio 652
Babilas, mártir 69 96 265 442 448
Babilonia 270
cautividad de 422
Bagai, sínodo donatista de (394) 214
Balcanes 50 68 81 105 274 295 314 320 325 351 359 383 519 524 868
Baleares 292 946
Balthild, reina de los francos 754
Bangor (Ulster), abadía 710 944
Baptisterios 913 922
Baquiario, monje itinerante 417 526
Bar Harith bar Gabala, rey gasánida 645
Bar Sauma, obispo de Nisíbide 632
Barbado, obispo de Benevento 791
Bárbaros 296 515 549 560
invasión de los 325 373 378 392 709 721 780 796 816
Barcelona 292 769
Barsanufio, recluso 661 668
Barsumas, archimandrita 170
Basilea, diócesis 739
Βασιλεύς (rey) 1007
Basílica sobre el sepulcro de un mártir 440s 445
Basílicas sepulcrales véase Iglesias cementerio
Basilio, presbítero 298
Basilio, obispo de Ancira 85 88 104 107
Basilio, obispo de Cesarea (Capadocia) 109-112 113 116 120 136 146 183 269 273 297 347 399 402 426s 430 445 463 477 502-505 518 523 545 547 553 555 559s 564 656 661 665
Basilio, orden monástica de 502-505
Basilio, regla de san 931 937
Basilisco, usurpador 580s 833
Bassula, diácono cartaginés 158
Batna 108
Bauland 747
Bautismal, símbolo 56 119 210 413 422
Bautismo 42 100 151 210 224 236s 252 373 375 382 384 401-405 410 415 420s 423s 454 494 502 507-509 535 545 875 911s 970 972s
candidatos al 296 402s 413 420 423
catequesis bautismal 296 403s 406 421 423
dilación del 402 410
fechas del 351 401s
fórmula bautismal 966
forzado 310
fuente bautismal 210
gracia bautismal 362
de Jesús 416
lavatorio de los pies en el 912
liturgia del 401-405 434
de los niños 238
nuevo 203 210 212 219 221 224 231 350 553
piedad bautismal 434
preparación al 893
profesión bautismal 403
promesas del 434
rito bautismal 880 900
sellar con la cruz en el (consignatio) 912
símbolo bautismal 56 119
de tribus 404
unción con óleo en el 911
Baviera 318 741ss 749 751
misión de 742
organización parroquial 875
Bavo, monje 734
Bayuvaros véase Baviera
Beauvais 730 734
Beda
el venerable 798s 802 814
Beduinos, misión entre los 683
Belén 417 523
basílica de la Natividad 37 417
hospicio para peregrinos 492
monasterio latino femenino 491s

monasterio latino masculino 184 188 431 491s 562
Bélgica 289s
provincia 729
Belisario 606s 615s 824 848 951
Bellator, sacerdote 994
Bendición 871 897ss 902s
en la boda 411
para los penitentes 409
Benedicto Biscop, abad de Wearmouth y Jarrow 811 897
Benedicto I, papa 798 850
Benedicto II, papa 774
Benedictus 902
Beneficencia
cristiana 456 498 557-561
estatal 554
pagana 96
Beneficios 726
Benevento 283 781ss 789ss 793s
Benito de Aniano 478 504 938
Benito de Nursia 282 477 483 504 531 905 932 935s 947 1003
regla de san 483 728 811 853 932 935 942 945s 1001
cristocéntrica 937s
Benjamín, patriarca 641
Beowulf, epopeya de 814
Berea 108 343
Bereberes 288 824 829s
Bergell 279
Berilo, obispo de Bostra 53
Berito 265 347
metrópoli 326
Bernabé, apóstol 331
Bernicia (Northumbria) 802 805
Bertha 796
Besa, abad del monasterio blanco de Atripe 481
Besançon 729
Besanduk 489
Besermanos tracios, tribu de los 273
Bética 291 351 764 767 777ss 845 860
Béziers, sínodo de (356) 80 134
Biblia
bilingüe 316
comentarios 994s
estudio 939
historia bíblica 97
texto 994s
traducción al gótico 314-316
traducción al latín 316 349
véase también Sagrada Escritura, Exégesis bíblica
Biclara, abadía 776 947
Bierzo 778
Biliquilda 749
Birino, obispo 804
Bischofshofen 740
Bitinia 270s 659
sínodo (320) 49
Bizancio
ciudad véase Constantinopla
guerra con Persia 635 653 689 692s 850
iglesia 337 576-695
imperio de 44 130 215 288 765 829
monacato véase Monacato en Oriente
pintores 681
Blemmios 487
Blesila, asceta 534
Blitmundo, misionero 733
Bobbio, abadía de 713 728 786s 790 940 945
Boda en el hogar 411 539
Bodas de Caná 415
Boecio 596 845 982ss 988 989-992 1014
obras literarias 989ss
Bolonia 277 517s
comunidad conventual 517
Bonifacio, obispo de Cartago 823
Bonifacio I, papa 331 357-361
Bonifacio II, papa 847 863 978
Bonifacio IV, papa 786 855 866
Bonifacio V, papa 803
Bonifacio (Winfrid) 749 875 891 899
Bonn 746
Bonoso, amigo de Jerónimo 516

Bonoso, obispo de Neso 352
Borgoña-Orleáns 865
Borgoñones 291 313 317 552 715s 719s 724 761 862 875 924 958
sínodos 724
Bosra 650
Bostra 99 202s
sínodo 53
Boulogne 730
Bourges 743
Bracara véase Braga
Braga 200 764s 900
sínodo (561) 900; (563) 886 906s; (565) 200; (572) 874 877; (576) 927; (582) 982
Braulio, obispo de Zaragoza 773 907 919 947 970
Bregenz 736s
Brendan 710
Breonen 742
Brescia 276 785 791
Bressanone 730
Bretwalda 796
Breviarium Alaricianum véase *Lex Romana Visigothorum*
Brisgovia 747
Britania 196 293s 706 709 723 796ss 800 803 869
romanización 709s
véase también Inglaterra
Brujas 735
Brunequilda, reina franca 799 866 942 960
Budismo y monaquismo 460 464
Buenas obras 251 999
Búlgaros 688
Büraburg 747
Burdeos 761 797
sínodo (384) 196s 335; (662) 880
Burgandofaro de Meaux 735
Burgundos véase Borgoñones
Burocracia provincial 548
Byzacena, provincia 287 818s 822s 826s 950
sínodo (541) 825
Cadenas 669
Caedmon 814
Caedwalla, rey de Wessex 803 809
Cafarnaúm 262
Calama 285 449
Calandion, patriarca de Antioquía 584
Calaris 281 284
monasterio 822 934
Calcedonia 161 175 448
concilio ecuménico (451) 118s 125 152 161 172-181 262 266 268 320 326 328 330 367s 397 490 506 533 553 576s 586ss 595 618 622s 631ss 637 640ss 645 648 652 657 660 662ss 667 672 674 678 684 787 833 835s 842 844 850 866 932 954 980ss 985
Calcedonianos 623
Calcis 108
desierto 491 496
Calday (Ynys Pyr), isla monástica 710
Caldeos unidos 398
Caledonia véase Escocia
Calendario 711 803 806
festivo cristiano 397 412-418 445 566s 676
festivo pagano 281 565-568
véase también Litúrgico, año
Calendas, fiestas de las 426 451
Califato 637
Calínico 139 308 532
Calínico, conferencia de 622
Calínico, discípulo de Hipatio 504
Calpornio, padre de Patricio 706
Calumnia 408
Calvario, monte 435
Cambray 730 752
Campania 239 283 518 782 892
Campo (en Alejandría) 477 481
Campus Coronate, batalla de (689) 791
Caná (Galilea) 447
Candidiano, *comes* 159 456

Candidiano, patriarca de Grado 987
Cándido, presbítero 866
Cannstatt 738
Canon 902
Cánones véase Apostólicos, cánones
Canónicas, escrituras 194
Cantabria 293
Cantar de los cantares 424 427 431
Canterbury 797 800 804 806 808s 810 856
Cánticos 880
Canto 371 405
Capadocia 108 271 415 438 447 556 651s 673 693
Capillas 904
  como células de misión 291 297
Capítulo general 479
Capraicti, desierto de 287
Capraria, isla 515
Caprasio, amigo de Honorato de Arles 521
Capréolo, obispo de Cartago 158 817
Capua 282 782
  sínodo (391) 352
Cararico, rey de los suevos 765
Caravanas, caravasares 689
Carcasona 291
Caria 99 270
Caridad fraterna 938
Carintia 743
Carintios 730 744
Carisma 372
Caritativa, actividad 142 276 375 392 434 456 493 514 545 557-561 568
  función misionera 297 306
Cariton, fundador 488
Carlomagno 890 1001
Carlomán, mayordomo 749
Carlos Martell 745 749
Carne, comer 200 501
Carolingios 757
  renacimiento 812
Carpentras, sínodo de (527) 871
Carros, carreras de 565
Cartagena *(Carthago Nova)* 351 770 776 778 860
Cartaginense, provincia 764
Cartago 222 227 239 285s 322 324 328 334s 421 449 534 565 817s 821ss 828s 869 954 957
  concilio general (525) 823 951
  diálogo religioso (411) 222 226-231 287 456; (484) 820
  exarcado imperial 826
  monasterios 527
  organización parroquial 870ss
  sínodos (348-349) 207; (390) 383; (397) 390; (401) 219 286 383 557; (403) 220; (404) 221; (411) 239 242s; (416) 244 337 355 540; (418) 246 356; (534) 824; (536) 950; (594) 827
  sínodo donatista 202 211 213 220
Cartenna 212
Carthago Nova véase Cartagena
Casas convento 518 520 529
Casiano, Juan 931 937 947ss 972
Casiodoro 777 938s 989 992-999 1008 1011 1014
  obras literarias 993ss
Castellum, colonia anacorética 939
Castellum Tingitanum 202
Castidad 237 882ss 910
Castilla 778
Castores, culto a los 282
Catafrigios 33
Catecumenado 296 308 372 396 401-406 408 413 421 424 436 450 454s 492 494 900 912
  reestructuración 402
Catequesis 418-434 474 480
  de adultos 420
  bautismal véase Bautismal, catequesis
  dogmática 422
  doméstica privada 420
  de iniciación 421s 424
  moral 423
  para niños 420 907
  sacramental 423

Catequistas 420-425
  seglares 421 455
Católicos 953s 962
Catón, sacerdote 879
Causae maiores 353 358
Ceciliano, obispo de Cartago 56 203 228 339
Cedd, misionero de Essex 806
Celeia *(Cilli)* 276
Celestino I, papa 155-163 250 255 298 335 357 360s 367 383 394 872
Celestio, partidario de Pelagio 235 238 242-247 250 356
Celibato 380-385 460 501 535 858 881-885 957
Celso, mártir 441
Celtas 290 312 709 808
  misión de los 706
Cellfine 708
Cenobitas 298 460 471-482 488s 493-498 502-505 512-525 527 529 602 609 668 931 934s
Cerdeña 283 822
Ceremonial de corte 41 93
Cerulario 673
Cesarea (Capadocia) 69 98 106 270 328s 399 426 502 651s
  Basilias 559
  monacato 502s 559
Cesarea (Palestina) 89 261
  metrópoli 327 330 599
Cesáreo, arzobispo de Arles 309 477 523 531 752 762 772 841 845s 862 872s 878 898 902 905 908ss 911s 916 919 926 932 941 947 975s 989 1012 1014
  impugnación del semipelagianismo 975-978
  lucha antiarriana 956s
  reglas de 941s
Cesaria, abadesa 941
Ceuta 829
Ceylán 637
Cibeles Berecynthia 290
Cibeles, culto de 35 272 282
Cicerón 562
Ciencias
  naturales 777
  y predicación cristiana 426s 429
  profanas 377 997 1008
Cilicia 268
Cinegio, prefecto 302
Cipriano, obispo de Cartago 210 232 449 527 831 920 964 969
Circenses, espectáculos 556 565-568
Circunceliones 204s 212-215 228
Cirencester 293
Ciriaco, abad 866
Cirilianos 583s 983 1007
Cirilo de Escitópolis, biógrafo 658 683s
Cirilo, obispo de Alejandría 150 153-169 172 176 180 260 309 360s 406 553 576 583 588 613 624 642 664ss 833 968 980 983
Cirilo, obispo de Jerusalén 119 121 307 330 398 412 423s
Ciro de Batma 648
Ciro de Fasis 624 627 641
Ciro y Juan 678s
Cirta 817
Cisma 32 198 224 231 408 784s
  y destino de la Iglesia 782ss
  e imperio 790
  e Italia 780-794
  y papado 790
  véase también Antioquía, cisma de
Cividale 785 793 987
Civitas helvetiorum 279
Civitas, organización de la 317
Claro, discípulo de Martín de Tours 521
Clase alta del imperio romano 235 270 282 285 294 302 430 438 453 490-493 497 513s 521 541 548
  véase también Senado romano
Classis (puerto de Ravena) 278
Claudiano, obispo donatista 212

Claudiano, poeta 305
Clef, rey de los longobardos 781
Clemente de Alejandría 381 994s
Clementia 753
Clerical, disciplina 351
Clérigos 680 726 870 878s 894 916 925 1001 1012
  matrimonio de los 681
  rescate de la sangre de 755
Clermont, concilio de (535) 723
Clero 138 192 320 379-394 406s 409 411 420 425 450 453-457 567 601 726 755s 774 838 876 878-887 914s
  admisión 75
  admisión de un convertido del judaísmo 308
  carrera 371
  celibato 380-386 460 501 535 881-885
  condiciones para la admisión 371 375-380
  consagración 75 232 373-388
  continencia 380-385
  edad para la consagración 375
  elección 373 385s 454
  elegido entre los monjes 526
  estado 370 568
  formación 377 516s 530s 562s 878ss 1012
  grados del orden 370-374 382s
  intersticios 374
  magisterio 455
  mantenimiento 558
  matrimonio 380-386
  misión 296 299
  moral 880
  parroquial 886
  privilegios 142 388-392
  puestos rurales de cura de almas 322
  pureza cultual 380-385
  rural 872
  saber teológico-pastoral 376s 562s
  sacerdotes casados 142 388-392
  secular 705
  separación del cargo 357
  titulación 391
  vocaciones eclesiásticas 377-380
Clichy, sínodo de (626-627) 865 887
Clodomiro, hijo de Clodoveo 717
Clodosvinda, princesa franca 781
Clodoveo, rey de los francos 318 716-720 725 731 755 769 842 911 955
  conversión 719s
  guerra contra los visigodos 720
Clonard (Meath), convento 710
Clonfert (Munster), abadía 710
Clonmacnoise (Connacht), abadía 710
Clotario I, rey de los francos 942
Clotario II, rey de los francos 724 734 755s
Clotilde, esposa de Clodoveo 717
Cnobheresburg 804
Coblenza 746
Codex Argenteus 963
Codex revisus del derecho del reino 766
Código Justiniano 114
Código Teodosiano 114
Coeternidad del Hijo con el Padre véase *Homousios*
Coira véase Chur
Colchester 293
Colecta 902 922
Colman, monje irlandés 748
Colman, obispo de Lindisfarne 806
Colonia 312 730ss 746
Colonos 378s 548 554
  pequeños 548
Colucianistas 47 59
Columba el Joven (Columbano) 712s 728 733 749 786s 808 856 916 940s 944
Columba el Viejo 710ss
Columbano véase Columba el Joven
Columbano, regla de 932 938 941ss 945
Columcille véase Columba el Viejo
Collatio 1013s
  cum Severianis 604

Collegia 549
Comasio, presbítero 199
Comgall, abadía de Bangor 710 944
Communicatio idiomatum 157 163 605 663
Communio
  episcoporum 394
  sanctorum 410
Como 277 783 984
Compañía de Jesús 478
Competentes 912
Completas 905
Computus 711
Comunidad cristiana 334-442 385 405 419s 427s 431 501 552 679
  actividad caritativa 557-561
  articulación 321s
  grande 428s 435 462 533 557
  ideal comunitario 473
  ingresos 557
  nuevas fundaciones 320
  portadora de misión 296 306 310-323
  primitiva 461 473 520
  títulos de propiedad 31
Comunión 407s 413 894 903 908 919s
  de los santos 232
Concepción, prevención de la 911
Conciencia
  examen de 917
  libertad de 300
Concilio
  arriano (580) 960
  general africano 218s 324 328 333s 357
Concilios 333-338 367s
  su carácter ecuménico 61 125 175
  nacionales 721 756 762
  del reino 521
  del reino franco 721 723
  véase también cada concilio en particular, p. ej.: Toledo
Concordia Sagittaria 280
Concubinato 884 911
Concupiscencia 249
Condat, monasterio de 523
Condenación 253
Confesión 62 315 568 917
  auricular 712 808
  individual 928
Confesores 444
Confirmación, sacramento 913 919
Confiscación de bienes 301
Conjuros 451
Connacht 709s
Conón, Abad de la Gran Laura 618 678
Conpleturia 903
Consagración 406
Consecratio 387
Consejo imperial 345
Constancia, hermanastra de Constantino 63
Constancio II, emperador 44 67-71 73-83 85-92 97 99s 102-104 132-136 207s 221 261 263 272s 301 314 337 340-344 388 567 659
Constancio, obispo de Milán 277 785 985
Constancio, presbítero 267
Constante, emperador 68 73 76ss 105 132 203 341
Constante II, emperador 627s 654 828 857
  Tipo (648) 627
Constantina (Numidia) 203
Constantiniana, donación 340
Constantiniano, giro 127 541
Constantino I el Grande, emperador 28-45 46 50 53s 56-67 70 94 101 127-132 139 202s 261-264 268 294 300s 306s 314 336 338-341 389s 402 440 447 456 512 525 540s 544 547s 552 565s 603 659 710 768
Constantino I, papa 681
Constantino II, emperador 67s 77

Constantino IV Pogonato, emperador 628 790 858
Constantinopla (Bizancio)
academia 92 109 116
capital eclesiástica 39s 89 359s
capital del Imperio romano 36 39s 567
centro de peregrinación 449
comunidad cristiana 107 113-118 154 157 160 163 168 173 239 270 274 307 337 347 360s 399 408 415 428 438 446 498 523 622 629 634 638 642 652 655 676 680s 689 695 722 774 833 844 848 957 962 986 1007
concilio ecuménico (381) 55 113 115-126 148 177 179 327s 347s 354 642 671 986ss; (382) 121; (426) 507ss; 5 concilio ecuménico (553) 151 190 617 631 722 772 784s 826 850 864 981 990s 1007s; 6 concilio ecuménico (680) 54 628s 774 790 858
conferencia de unión (567) 622
δευτέρα Ῥώμη 39
iglesias 40 43 94 116 332 504s
monacato 168 173 504-507 659
monasterios 505
nueva Roma 123 327 347 360
origen apostólico de la comunidad 332
patriarcado 178 327s 354 360 368 398 591 595 602 672ss 695 850 1007
primado 123-126 332 347 354 576 578 581 587 672s
residencia del emperador 40 44 65 87 91 96 314 316 354 359 366 490
santuario de Mitra 96
sínodo (360) 88s; (536) 607 638; (553) 826 850; (692) 858
talleres de la «Gran Iglesia» 601
Constanza 737ss 740 752
Constituciones apostólicas 372 384 455
Consubstantialis 58 83
véase también *Homousios*
Consuetudo romana 353
Contemplación 1002
Contentio (disputa) 1014
Contestatio 902
Continencia sexual 439 458
en el matrimonio 914 921
Continentes 527
Contumelioso, obispo de Riez 863
Conventos latinos 490-493 503 509-535
Conventual, mayordomo 887
Conventuales
bienes 727s
escuelas 497 776 880 933s 948
escuelas hispanas 948
Conversatio morum 938
Conversiones 752s 975
aparentes 308
colectivas 313 315
forzadas 623
Conyugal, amor 542
Cónyuges, separación de los 539
Coptos 399 481s 623 638ss
iglesia 638-645 655
literatura eclesiástica 642
literatura nacional 481s
misión 644
monaquismo 639 643
Corán 650 691
Corbiniano, apóstol de Baviera 745
Córcega 283 324
Córdoba 767 778
Corepíscopo 268 322
Corinto 359
Cormons 785 987
Coro 371
Coronación (en la celebración de la boda) 411
Corporal
minusvaloración de lo 460 464
trabajo, en el maniqueísmo 460
en el mesalianismo 507-509
en el monaquismo 460 470 472s 475 503 514 516 519 527
Corte imperial 548
Cosme y Damián 449 678 920
Cosme, el viajero de la India 637 665
Cosroes I, rey de Persia 598 634s
Cosroes II, rey de Persia 634 646 692
Creación 241 252
relato de la 426
Credo
de la misa 775
véase Fe, símbolo de la
Cremona 782
Cresconio, maestro donatista 455
Creta 273 307
Criatura 248
Crimea 314
véase también Godos de Crimea
Crisafio, ministro 168 174 456
Crisma 374
Crisoreto, alto funcionario 456
Crispo, hijo de Constantino 40
Cristiana
elocuencia 424-434
ética 568
existencia 433
literatura 292 300 306 308 404 561-567
perfección véase Perfección cristiana
Cristianismo
comienzos en Irlanda y Escocia 704-713
difusión en el reino franco 752s; véase también Merovingia, iglesia nacional
e islam (siglo VII) 688-695
y judaísmo 60 139 306-310 424s 445s 541
libertad de profesarlo 29 128 130
y paganismo 68 94s 97 256-296 300 424s 541
véase también África, Merovingios, Iglesia
Cristiano
arte 440
entusiasmo primitivo 462
Cristianos
aparentes 257
doctores 192 297 423
que fallan 396
mediocridad de los 396
sólo de nombre 402
persecución de los 100 269 314 444s 453 527
Cristo 231 269 351 415s 422 433-438
alma humana 145-149 153
alma racional 147 179
amor a 444
no confusión de las naturalezas 169 180
criatura 144
cuerpo humano 147 179
divinidad 52s 58s 84 114 120 145s 150 152 169 179 968
encarnación 144-148 151s 175
el hecho 422
Hijo de Dios 52 134 157 187
humanidad 52s 145-149 151s 157 169 179
imitación de 238 384 435 440 450 937
inmutabilidad 147 153 169
invocaciones 436
maestro 432
mediación de 400
mezcla de dos naturalezas 147 166
en el monaquismo 459 460ss 464 520
dos naturalezas 151s 166 169 179
una naturaleza 145 168
obispo eterno 363
pastor 432
personas 152 180
poder 471
relación con el Padre 47 52s 83 179; véase también Homoiusios; Homousios
sacerdote 384 399

unidad de Dios y hombre 144s 150-153 162 165s 179
Cristocéntrica, religiosidad 430 434-437
Cristología 46-62 83-89 111 143-181 200 360 425 436 442s 605 609 624 629 636s 648 663s 667 833 844 954 964-971 983 990ss 1007 1013
calcedónica 967
véase también Cristo
Cromacio, obispo de Aquilea 307 415 430s
Cronografo de 354 414
Cronología 812
Crux fidelis, himno 906
Cruz de Cristo 434
descubrimiento de la 307 448
fiesta de la exaltación de la 677 893
fragmentación de la 443
seguimiento de la 435s 453s 460s
señal de la 403 435 451
triunfal 435
veneración de la 435
Cuaresma 193 404 412s 424 558
Culdranna, batalla de (hacia 561) 712
Culpa 408 438
Culto 752
de los ángeles 399
divino 139 371s 397-401 405s 408 412 417 435 870
libertad de 291
pagano véase Paganismo, cultos
véase también Eucaristía; Liturgia; Misa
Cultual, edificio 397 440
Cultura
antigua 561-569
latina provincial 288
nacional y liturgia 397
Cunctos populos, edicto del emperador Teodosio 114
Cuniberto, rey de los longobardos 789 792s
Curiales 386
Curubis 208
Cutberto, obispo de Lindisfarne 811
Cynegils, rey sajón occidental 805

Châlons 750
sínodo (entre 647 y 653) 865 918
Childeberto I, rey de los francos 733 754 850 942
Childeberto II, rey de los francos 755
Chilperico I, rey de los francos 731 961
China 267 637
Chindasvinto, rey de los visigodos 770
Chinon (Loira), monasterio de 521
Chintila, rey de los visigodos 773 923
Chipre 119 187 269 488 674
autocefalia 330
Chiusi 782
Chnodomar, caudillo alemán 312
Chur 279 730 736s

Dacia 273-276 325
Dagoberto I, rey de los francos 723 734s 737 739 749 756s
Dalmacia 275 853
Dalmacio, hermanastro de Constantino 68
Dalmática 899
Dalmata, monje 659
Dálmato, abad 505
Dalriada véase Argyle
Damasco 265
Dámaso, papa 108 111 113-116 149 152 235 281 331 335 344-350 352 382 513s 518 881
Damián, obispo de Pavía 790
Damiano, patriarca de Alejandría 640
Daniel Estilita 449
Danubio 312 314 318
provincia 274 320
Dardania 836

David 422 445
David de Menevia 710
De septem ordinibus 374
Dea Caelistis, culto de la 285
Decretal pontificia 349 351s 364 375s 384 408
Decreto papal en el sínodo romano (499) sobre la designación de sucesor 840
Decretum Gelasianum 348 936
Decuriones 379 388 548
Defunción, aniversario de la *(Memento mortuorum)* 451 902
Deira 804
Delfos 36 273
Demetrias 235 238
Demetrio, obispo de Alejandría 182
Demetrio, santo de la ciudad de Tesalónica 449 679
Demófilo, obispo de Constantinopla 108 115
Demonios 130 299 471 507s 520 532
Demóstenes, orador 97 427
Deogracias, diácono cartaginés 421
Deogracias, obispo de Cartago 819
Deposición del cargo 321s
véase también Clero; Obispos
Deprecatio Gelasii 839
Derecho canónico 75 122-126 184 408 538-541 675s 750 778
bizantino 680
hereditario 538
de la Hispania goda 772 774
imperial 762
regio 757
tribal 755
véase también Matrimonio, problemática del
Derry (Ulster), monasterio de 712
Desiderio, obispo de Vienne 917 971
Desiderio, rey de los longobardos 794
Desigualdad entre los hombres 550
Deultum 272
Δευτέρα Ῥώμη 39
Devoción privada 435s
Dhu Nuwas, rey judío 684
Di consentes, culto a los 282
Diablo 187 1006
Diaconisas 375 557 883
Diácono 371 372 375 378-383 391 405s 421 557 872 878ss 884 894 899 902 919
Diadoco, obispo de Fotike 509 668
Dialéctica 564 997 1009
Dictinio, obispo 199
Dídimo el Ciego 152 183
Didyma 99
Dies natalis martyris 441 446
Dietas provinciales 333
Difuntos, culto pagano a los 451
Diluvio 422
Diocesarea (Palestina) 108 262
Diócesis 320-324 870
y autoridad civil 321
en ciudades 320
en colonias sin derechos de ciudadanía 320
delimitación 137 320
grandes 320
nuevas 320 333
política 123
rango correspondiente a la importancia política de la ciudad 123
Diocleciano, emperador 265 274 325 328 547
persecución de 55 264 275 340 425 462 470
Diodoro, obispo de Tarsos 122 150 265 377
Dioecesis (= iglesia local) 320 877
Diolkos 483
Dionisio el Exiguo 813 1012
Dionisio, obispo de Alejandría 52 182
Dionisio, obispo de Milán 80 277 445
Dionisio, papa 52
Dionisio de París 754
Dionysos, culto de 265 273

Dios
amor de 463 502s 530
designio de 308 422
madre de véase Theotokos
mandamientos de 252 502
obrar salvífico 422
palabra de 428 432 433
reino de 211
temor de 753
unidad de 52 114 121
unidad de esencia 112
unidad de personas 105
voluntad salvífica 251 253 973
Dióscoro, diácono 847
Dióscoro, obispo de Alejandría 168-176 181 364-368 577ss 673
Diosdado (Frithona), arzobispo de Canterbury 805 810
Diosdado, obispo de Milán 785
Diospolis (Lydda), sínodo de (415) 242s 355
Dípticos 355
Disciplina véase Apostólica, disciplina; Arcano, disciplina del; Clerical, disciplina; Eclesiástica, disciplina; Monástica, disciplina; Penitencial, disciplina
Diuma, obispo misionero 806
Diversiones 565-568
Divorcio 32 539
Divortium 540
Dobrudja 523
Docetismo 508
Dogma, historia del 61 83 125 155 179 535
Dol (Bretaña) 710
Domeciano, metropolita de Ancira 611
Domingo 1006
Domingo y días festivos, santificación del 567 733 755
Dominical, descanso 910
Dominio 550
Domno, obispo de Antioquía 168 172 489
Donatismo, donatistas 30 56 128 200-232 247 285 288 335 339 374 376 404 410 425 456 568 815s 955
en África del Norte 825 827 829
Donato, abad de Servitanum 776 791 946 949
Donato, obispo de Besançon 942
Donato, obispo donatista de Bagai 204s
Donato, obispo donatista de Cartago 202-209 213
Donato, procónsul 222
Donnerskirchen 275
Dorchester 808
Dorestad 736
Doroteo, abad 661 668
Doroteo, metropolita de Tesalónica 844
Dos naturalezas, doctrina de las 836 954 968 979 983 991s
Drakontio, obispo de Hermópolis parva 258
Drosis, mártir 265
Dualismo 503
Ducado romano 782
Duha (en Jericó), laura 488
Dumio, centro de misión cerca de Braga 765 776 946
Dunwich, obispado 804 808
Durmientes, siete santos 448
Durosturum 272
Dvin, sínodo de (448-449) 654; (506) 563; (554) 653

Earconberto, rey de Kent 810
Eastanglia 801 804 805ss 810
Ecclesia (= iglesia local) 320
Eclana 249
Eclesiastés, libro de la Sagrada Escritura 427
Eclesiástica
arquitectura 681
disciplina 59 75 139 191 199 333 352 364 369
en la iglesia africana 357s
jurisdicción 345 368s
legislación véase Legislación eclesiástica
organización 122 136s 265 316s 319-338
organizaciones 352
provincia 122 320 323-326 328s 333 386 392
Eclesiástico
año 906 909
estado véase Clero
patronato 755
Eclesiásticos, escritores 538s 543 546 561s 564
Eclesiología 232 969
Economía
campo de la 556
problemas del imperio 548s 553
recursos 548 553s
Ecumene 705
Echternach, abadía 748
Edad media, alta 392
Edesa 98 108 266 398 448 458 496 497 559 646
escuela de teología 631s
Edesio, hermano de Frumencio 260
Edicto imperial véase Emperador e Iglesia
Ἠδικτον Ζήνωνος 583
Edom 262
Eduos 291
Éfeso 92 171 239 270 328 332 448 596
tercer concilio ecuménico (431) 125 158-163 165 168-172 180 250 262 269 330 361s 367 394 397 446s 481 505 508s 631 651 817 833 982
sínodo (449 = sínodo del latrocinio) 169-173 173-178 181 335s 366 576 613 832
Efraín, patriarca de Antioquía 606 661 615
Efrén el Sirio 266 465 499 507s 559
Egberto, arzobispo de York 812
Egeo 272
Egeria, peregrina 417 448 487
Eges (Cilicia) 35 268 301
Egipto 46-51 60 65 73 77 82 89 99 108 116 122 154 159 165 170 177 179 187 258-262 264 267 305 312 324-329 334 385 415 449 458s 463-486 487 490 493 577 608 623 638ss 643s 672 686 695 844 951
el monacato en 82 99 103 187 458s 464-486 487 493s 502 504 512 516 519 521 559 656
Eirenaion, residencia de los acemetas en 505
Eirenaios, alto funcionario 456
Εἷς θεός 690
Εἷς τῆς τριάδος παθών 595
Eisacktal 279
Ejemplo véase Vida ejemplar
Ejército 549
Elche 763
Eleazar 445
Elección 194 252 1005
véase también Predestinación
Elegidos, conciencia de 464s
Elena, madre de Constantino 37 63 447
Eleusio, obispo de Cízico 99 107 116
Eleusis 273
misterios 93
Elías 461
Elías, patriarca de Jerusalén 589
Eligio, obispo de Noyon 734
Elmham 808
Elno-St-Amand, abadía 734
Elpidio, ministro 171
Elvira, sínodo de (hacia 300) 881; (306-312) 291 325 378 382 525 544
Emain Maechae, sede del rey de los ulaid 709
Embriaguez 408 910
Emerano, obispo misionero 744

Emesa (Siria) 98 265 498
Emilia, provincia 278 782 793
Emilio, obispo de Benevento 246
Emoma (Laibach) 281
Emperador
culto al véase Soberano, culto al
e Iglesia 30 41s 69 73 76-89 96-101 105-109 113-118 120-125 127-143 156 164s 170 190 195-199 202-209 211 215 221 228 245 257 259 300-306 315 322 339-346 354s 359-362 363-369 379 386-392 441 447 455 531s 540 560 566; véase también Emperador y sínodos; Estado e Iglesia; Iglesia y sociedad
y papa 787s
y sínodos 54 74 79s 86-89 115s 128 132ss 158 161 170 172-178 333s 336s 339 342
ἐν θέλημα 626
ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις 576
Enatón, monasterio de 640
Encratismo 493
Endemusa 674
Energúmenos 372
Enfermos, cuidado de los 95 498 557s
Enkomion 425
Enkrateia 462 503
Enkyklion de Basilisco 580s 833
Enodio, obispo de Pavía 840s
Ensalmadores 450
Entierros 98 441s 451s
Epaone, en Borgoña, concilio nacional de (517) 871 880 919 956
ἐπαρχία 323
Epfach (Abodiacum) 280 740
Epiclesis de consagración 406
Epifanía 192 265 415-418 567 900
Epifanio, obispo de Pavía 375
Epifanio, obispo de Salamina 50 119 148 182-186 347 373s 415 446 488 507s
Epifanio, patriarca de Constantinopla 605
Epíscopa 883
Episcopado 832 885
y clero 838 874s
galorromano 718s
y monacato 944s 950
y seglares 838
véase también Obispos
Episcopal
colegio 394
elección 72 117 135 323 333 364 385s 454
estructura 316
iglesia 877 904
jurisdicción 32 142 389s
Episcopales
escritos 408
escuelas 776 879s 934
insignias 391
privilegios 729
ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός 42
Episcopus episcoporum 134
Ereleuva, madre de Teodorico 838
Eremitas 298 445 459 468-471 484s 494s 498s 503 512 515 519 532 668 732s 930s 934s 946
Erfurt 748
Erhard, obispo monje 744
Ermitaño véase Eremitas
Escatología 182 422
actitud escatológica de los monjes 462 464
Escitia (Dobrudja) 314
Esclavos 32 310 378s 542 544 548-554 568
dueño de 542 550s 553
Escoceses 706
Escocia (Caledonia) 712s 796
Escolar, educación 564s
Escriturística, predicación véase Homilía
Escuelas 299 377 563s
véase también Misiones, escuela especial de maestros en las 563

superiores 563
Esculapio en Egas 268 301
Eslavos 275 399 688 744
Esmaragdo, exarca 986
España o Hispania 78 191-196 197-200 239 292 295 312 317s 320 326 353 364 382 409 413s 418 449 525 533 761 763ss 770ss 793 796 869 873 907s 913 932 956 962 1001
Iglesia 845 1010
arciprestes 886
celibato del clero 881ss
concilios provinciales 763s
decadencia moral del episcopado en el siglo VII 885
decadencia de la penitencia pública 916
episcopado 947s
formación del clero 879
Iglesia y Estado 885
legislación antijudía de los reyes visigodos 770
liturgia 890 897ss 903 906 918ss 923 970
el monacato en 525s
monaquismo y monasterios 932s 946-949
relaciones con África 776
sínodo diocesano 878
vicariato pontificio 859ss
Esperanza 433
Espira 730 746 751
Espíritu Santo 107 116-123 210 231s 394 406 414 424 509
carácter personal 111
divinidad 107 110-115 118 120
dones 232
en la doxología 121
procesión 112 120
relación con el Padre y el Hijo 107 112
señorío 120
Espiritualidad 661 671 997 1006
Espiritualización de la vida interior 609
Espoleto 283 782s 789s 793s
Esposos 542
Esquiros 317
Essex, reino de 800 806
Estaciones, liturgia pública de las 413 892s 900
Estado
derechos políticos propios del 138 142
e Iglesia véase Emperador e Iglesia; Emperador y sínodos; Estatal, iglesia; Iglesia y Estado; Imperio, iglesia del; Teología política
y judaísmo 142 310
y misión 301-306
y paganismo 29 31 33-37 69 94-99 142 300-306
posesiones del 548
religión del 142
universal 1008
Estados nacionales 1008
Esteban, culto a san 441 449
Esteban, metropolitano de Larissa 847 867
Esteban, obispo de Antioquía 74
Esteban, obispo de Jamnia 489
Esteban, protomártir 890 921
Esteban, reliquias de san 307 441 449
Esteban, sepulcro de san 441 447 449
Esteban I, papa 339 890
Estilicón 215 222 286
Estilitas 266 445 495
Estoica, diatriba 439
Estola 391
Estrasburgo 312 730 737 744 747 751
Estuditas 504s
Etelberto, rey de Kent 796s 800ss 811 814
Ética 752
Etiopía 260 399 498 644
Etruria 283
Εὐαγγελισμός 676s

Eubea 273
Eucaristía 151 192 232 373 381 384 387 404-407 424 438 920
  acción de gracias 406
  celebración de la 404-407 411 436 441 870 892ss 904 1004
    en fiestas señaladas 876
    hispanovisigoda 903
    véase también Misa
  interpretación de la 972
  oraciones eucarísticas 444
  piedad eucarística 435
Eucologio 399
Eudoxia, emperatriz 493 579 823
Eudoxio, obispo de Antioquía, más tarde de Constantinopla 88 105ss 145
Eufemia de Calcedonia 448 786
Eufemio, patriarca de Constantinopla 586s 594 835
Eufratas, obispo de Colonia 77
Éufrates 498
Eugendo, abad de Condat 523
Eugenio, obispo de Cartago 284 819s
Eugenio, usurpador 282 303s
Eugenio I, arzobispo de Toledo 778
Eugenio II, arzobispo de Toledo 778 919
Eugenio I, papa 858
Eugipio, abad de Lucullanum 936
Eulalia de Mérida, mártir 449 775
Eulalio, antipapa 359
Eulogio, obispo de Cesarea (Palestina) 242
Eulogio, sacerdote de Edesa 259
Eunapio de Sardes 304 532
Eunomianos 85 121
Eunomio, obispo de Cízico 83 347
Euquerio, obispo de Lyón 522
Eurico, rey de los visigodos 720 761s 766
Europa, provincia 272
Eusebianos 71 341s
Eusebio, funcionario imperial 80
Eusebio, obispo de Cesarea (Palestina) 29 33-35 41 46 48 54-60 63s 130 137 140 182 185 272 307 412 564 683 718 1008
Eusebio, obispo de Dorilea 169 171 174 367
Eusebio, obispo de Emesa 439
Eusebio, obispo de Nicomedia 48s 55 59 62-65 71 74 91 314
Eusebio, obispo de Vercelli 80 183 377 385 516
Eusebio, papa 611
Eusebio de Cremona, monje 188
Eusebio Galicano 976
Eustacianos 501 553
Eustacio, obispo de Antioquía 55 64 103 146 182 265
Eustacio, obispo de Sebaste 107 110 113 381 501s 505
Eustaquio, discípulo del apóstol Andrés 332
Eustasio, abad 739 744
Eustoquio, superiora del monasterio 491s
Eustorgio, obispo de Milán 277
Eutimio, fundador 263 489 656ss 683 690 974
Eutimio, gran monasterio de san 489
Eutiques, abad 168-172 174 176 366 505 590 594 842 991
Eutiques, misionero de los godos de Crimea 271
Eutiquianismo 180 505
Eutiquiano, anacoreta 468
Eutiquianos 979s 991
Eutiquio, patriarca de Constantinopla 617 620 622 662
Eutropio, ministro 140 456
Eutropio, obispo de Valencia 776 946s
Euzoyo, obispo de Antioquía 91 104 106 108
Evagrio, obispo de Constantinopla 107 609

Evagrio Póntico 242 299 464 485 524 609 619 667
Evangelio, en el culto divino 405 409 417 900ss 907
Evodio, obispo 221
Evodio, prefecto 197
Exarcas 328
Excomunión véase Iglesia, exclusión
Exégesis 349 378 424-434 669s 711 776 812 989 994ss 1001s
Exegetas 994
Exención 810 933 963
  conventual 933
  de la diócesis de Pavía 963
Exención, privilegio de 810
Exigencias exageradas 556
Exorcista 371
Experiencia 1010
Expiación 410 438 450
Extra ecclesiam nulla salus 233
Exuperio, obispo de Toulouse 353 525
Ezana, rey de Etiopía 261
Eznik de Kolb 654

Fabián 964 966
Fabiola, romana 560
Facundo, obispo de Hermiane 825 979ss
Familia 32 404 420 439 460 534 535-547 563 568
Fanatismo religioso 205
Fantasiastas 608
Farán, 487 658
Faremoutier, monasterio de 804
Farfa, monasterio de 934
Fastidioso, sacerdote arriano 967
Fausta, esposa de Constantino 40
Fausto, obispo de Riez 522 972 975
Fe
  comienzo de la 253
  discusiones teológicas 957
  fórmula de, véase Fórmula de fe
  profesión 752 762
  símbolo de la 403 436 910 912
  unidad de 351
Federado, príncipe 313
Federados 313
Felipe, obispo de Vienne 917
Félix, consecrator de Ceciliano 228
Félix de Gerona, mártir 775 818 831
Félix, monje 951
Félix de Nola, mártir 449
Félix, obispo de Bolonia 277
Félix, obispo de Dunwich 804
Félix, obispo de Numidia 951
Félix, obispo de Tréveris 198
Félix II, antipapa 81 84 344
Félix II, papa 834s 860 955
Félix III, papa 585ss 591 846s
Félix IV, papa 863
Félix y Regula, culto de 279
Feltre 280
Fenicia 37 267 298 490 498
Ferrando, diácono de Cartago 825 951
Ferréolo, obispo de Uzés 942
Festivos, listas de días 567
Fezzan 288 827
Fieras, combates de 565
Fiésole 782
Fiestas
  de la Iglesia 427s 435 566s
  patronales 425
Filacterias 443 928
Filastrio, obispo de Brescia 415 999
Filé 258 644
Filiación divina 404
Filiberto, fundador de Jumièges 734
Filioque 966
Filípico Bardanes, emperador 629
Filipo, legado de Roma 361
Filipópolis 272
Filosofía
  pagana 562
  y teología 61 423 427 533 777 996
Filostorgio 261
Filoxeno, presbítero 74
Fines episcopatus (iglesia local) 320
Finnan, obispo abad de Lindisfarme 710 806

Fírmico Materno, escritor 69 300 455
Firmiliano, obispo de Cesarea (Capadocia) 182
Firmo, caudillo mauritano 212 215
Fiscal, sistema 548
Flandrensis 735
Flaviano, obispo de Antioquía 265 507
Flaviano, patriarca de Antioquía 589
Flaviano, obispo de Constantinopla 163 168-172 180 366
Flaviano, vicario 212
Flavio Dionisio, *comes* 65
Florencia 283 782
Florentina, monja 947
Florián, mártir 786
  culto 740
Florián, obispo de Arles 866
Focas, emperador 623 635 785 851 855 987
Focio 673
Fontaine, monasterio de 728 944
Fontal, prodigio 415
Forasteros, asistencia a los 557s
Fórmula de fe
  de Calcedonia 176-181
  de Constantinopla (381) 118-123 124
  de Nice, véase Nicea
  de Rímini (359) 89 105 108 134 316 344
  del sínodo de la consagración de la iglesia 73 88
  de Sirmio (351) 84 343 (357) 84 (359) 86-88 207 316 348
Forum Traiani 284
Franca, iglesia nacional 721ss
  liturgia 890
  misión 729ss
Francia 731 749 756
Francogoda, guerra (507-511) 720s 762
Francos 313 318 716 717 729 731 750 753 762 780 784 794-809 850 852 864ss 873 924 975 1010
  paso al catolicismo 718
  véase también Merovingios
Fravitas, patriarca de Constantinopla 586 835
Freising 744
Fridolino, misionero 739 744
Frigia 69 80 270
Frisones 735 746
Frithigern, príncipe visigodo 315
Frithona véase Diosdado
Fritigil, princesa marcomana 277
Friul 280
Fructuoso, arzobispo de Braga 775s 778 932 947s
Frumencio, obispo de Etiopía (= Abba Salama) 261
Fuentes, culto de 290 451
Fulgencio, obispo de Ruspe 822s 915 935 950 957 978 989 1010 1014
  punto final a la doctrina agustiniana de la gracia 971-976
  teología antiarriana 963-971
  Vita 873
Funcionarios del imperio romano 390 409 548 553
  admisión en el clero 380
  bajo Juliano 94 98
  montaje confesional 34
  profesión de fe 111
Fundaciones 600
Fundi 283
Funerales 425 427
Funeraria, comida 451
Furius Dionysius Philokalus 349
Furseus, abad 804
  Φύσις 664
Füssen 740

Gabala 266
Gadabitanos 288
Gainas, jefe godo 141
Gainas, julianita 608
Gala Placidia, emperatriz 173 366

Galacia 95 270
Galaswinta 960
Galias 62 67 78-81 84 94 102 106 133 191 198 239 273 288-292 295 318 320 322 333 335 342 349 353 358ss 364 372 381-385 414-417 434 439 449 518-525 533 615 713 715s 720s 728s 751ss 761 763 772 796ss 804 806 811 830 841 850 862ss 866 869 875 885 907 912 932 956 975 1010
  administración del bautismo 911
  arciprestes 886
  celibato sacerdotal 881s
  cura de almas 907s
  decadencia en la formación del episcopado 885s
  formación del clero 878s
  liturgia 885 896 898ss 901 918ss 922 928 970
  monaquismo, regla monástica y monasterios 518-525 931s 941 942
  penitencia 913
  sur de las 861s 911 932 975 999
Galicia 200 351 765 778 886 946
Galo, *cella* de 738
Galo, césar 68 92 96 442
Galo, monje y misionero 737
Galo-feliciano, cisma 198
Galorromanos 313
Gallaecia, provincia 764
Gallicanum Vetus, sacramentario 901
Gallinara, isla 515 519
Gams 737
Gangra (Paflagonia) 176
  sínodo (340-341) 271 381 501s
Gante 734s
Garamantes 288 827
Gargano, monte 789 925
Garmul, rey de las tribus del África del norte 827
Gasanidas 650 689 692
Gascuña 720
Gaudencio, fundador en Nápoles 935
Gaudencio, misionero 279
Gaudencio, obispo de Brescia 278 295 451
Gayanitas 620 639
Gaza 98 263 490
  sínodo 611 638
Gelasiano, sacramentario 890ss 897 906 913
Gelasio, abad 611
Gelasio I, papa 140 284 332 372 374 379 388 394 587 591 835-842 890 903 995
  actividad litúrgica 838s
  actividad pastoral 838s
  concepción del primado 837
Gelimer, rey de los vándalos 824
Genadio de Constantinopla 934 980
Genadio de Marsella 284 474 526
Genesaret, lago de 447
Génesis 428
Genetlio, obispo de Cartago 213
Génova 783 788
Genserico, rey de los vándalos 287 369 761 816ss 949 953s
Genus Anicia 238
Genus Flavia 42
Geometría 997
Georgianos 268
Georgio, exarca de Cartago 828
Gépidos 317s 780
Gerasa 263
  colonia monástica 487
Gerásimo, abad 489
Gereón de Colonia 754
Germán de Tréveris 739
Germán, obispo de Auxerre 294 706 715 754
Germanas arrianas, en el África del norte e Italia, dominaciones 961
Germania I, provincia 729
Germania II, provincia 729
Germanios, obispos de Sirmio 83

Germanos 257 276 304 310-313 318 710 730s 756 761 832 907 924 953
misión de los 715 749 791 802
orientales 317 761
Gerona 292
sínodo (571) 883 914
Geroncio, monje 298
Geroncio, superior de un convento 493
Gervasio, mártir 441
Gestación, interrupción de la 546s
Gildas 710
Gildo, *magister utriusque militiae* en África 215
Ginebra 279 317
Gladiadores, luchas de 32 565s
Glauberg 747
Gloria 894 902
Gloria Patri 957 959
Gloriosissimus 390
Gnósticos 53 193 200
Gobernador de provincia 301
Goda de Justiniano, guerra 783
Goddelau 746
Godeperto, hijo de Ariperto 789
Godos 106 108 112 271-273 298 314-318 493 596 608 686 709 715ss 718 754 761 765ss 778 793 837 975 1010
de Crimea 272 315
derecho de los 766
hispánicos, véase Visigodos
misión entre los 706 709
pequeños 314 318
Golinduch, mártir 679
Gontrán, rey de los borgoñones 724 755 865
Gorgo, isla de 515
Gosvinda, reina visigoda 767
Gozberto, duque 748
Grabs 737
Gracia 238 241 251-255 362 440 453 509 523s 530 971ss 975s 1005
disputa de la 846
doctrina de la 942 1005
en Agustín 241 243 252-255 523s 971-978
dones de 232
necesidad de la 241
Graciano, emperador 112 138 196 566
Grado 785 791 794 856 986s
Gramática 711 777 812 997 1009ss
Grato, obispo de Cartago 203 207
Grecia 50 273 532 791
Gregorianum (= Hadrianum), sacramentario 890ss 898 903 906 913 922
Gregorio de Capadocia 72 77
Gregorio, exarca de Cartago 628 829
Gregorio el Iluminador 271 329 651
Gregorio I Magno, papa 125 284 298 308 418 673 722 773 776s 786 797ss 803 809s 827 851-855 861 864ss 868 877 882 889ss 897 907 916 922 927 933ss 938 956 960 970s 975 978 988ss 999-1006 1010s 1014
actividad caritativa 852s
cartas 999
defensa del primado de Roma 851s
labor misionera 854
obras literarias 853 999ss
relación con Bizancio 851
situación del clero 853s
solicitud pastoral 852s
Gregorio II, papa 891 895s
Gregorio Nacianceno 109 111 115-118 119s 137 148 183 273 402 404 427 502 506 547 661 564 981 999
Gregorio, obispo de Elvira 309 431
Gregorio, obispo de Nisa 109 116 122 137 148 183 423 427 439 507-509 547 564 965
Gregorio, prefecto 203
Gregorio Taumaturgo 182
Gregorio de Tours 290 716ss 731

924 926 943 956 961 974s 1006 1010
en la lucha contra el arrianismo 958ss
Grenchen 737
Grimoaldo de Benevento, rey de los longobardos 789
Grossmonra 748
Guarrazar 779
Gundeperga, esposa de Arivaldo 787
Gundobado, rey de los borgoñones 720 958
Guntamundo, rey de los vándalos 821s 950

Hadrianum véase *Gregorianum*
Haemona 518
Hagia Sophia 681
Hagiografía 670 679
Hammelburg 748
Hassan, califa 829
Hartfield
derrota 805
sínodo (679) 809s
Hebrón-Mambré 446 447
Hechicería 260 450s
Hechos de los apóstoles 428
apócrifos 194
Heden II, duque 748
Heladio, obispo de Cesarea 122
Helenismo y monaquismo 459s 463
Helesponto, provincia 271
Heliand, canto de 971
Heliópolis (Baalbek) 35
Helvetia 736
Helvidio, seglar interesado en la teología 193 456 534
Henótico
de Justino II (567) 622
de Zenón 583s 587s 591s 594s 606 652 834
Heraclea 105 123 328
Heraclio, emperador 623 627 636s 641 647 653 674ss 693 893
concilio monofisita 647
Ectesis (638) 627
Hereford 808
Herejes 32 121 149 184 187 189 198 200 218 222 224 240 248 343 508 568 919
bautismo de los 227 231
y Estado 32s 114 142 221 224
persecución de los 224
sujetos a la penitencia pública de la Iglesia 408
validez de los sacramentos administrados por herejes 231
Hermano
amor al 474
todos los bautizados 550
véase también Prójimo, amor al
Hermenegildo, hijo de Leovigildo 766s 960
Hermógenes, filósofo neoplatónico 33
Herodoto 97
Heros, obispo de Arles 242
Hérulos 317s 685 780
Hesicastas 602
Hesíodo 97
Hesse 749
organización parroquial 875
Hexham 808
Higinio, obispo de Córdoba 194s
Hijo 540-547 568
Hijos, venta de los 544 556
Hilario, obispo de Arles 252 364s 522
Hilario, obispo de Poitiers 80 85 102 134 146 183 295 375 389 417 519 720 754 1013
Hilarión, monje 263 445 488
Hilaro legado pontificio en África del norte 827
Hílaro, papa 170-173 385 832 861
Hilde, abadesa de Whitby 811
Hilderico, rey de los vándalos 824 845
Hilton St. Mary (Dorset) 293
Himerio, escritor pagano 304

Himerio, obispo de Tarragona 350 525 919
Himnos 401 437 676s 880 906
Himyaritas 264 684
Hipatea, filósofo pagana 259 304
Hipatio de Éfeso 604
Hipatio, monje 270 504
Hipólito, orden eclesiástico de 912
Hipólito de Roma 145 381 387 436 449
Hipona 216 218 250 377 385 449 452 560 817
  monasterio de laicos 528 529
  monasterium clericorum 377 385 516 528 530
  sínodo (393) 218 452
Hipóstasis 53 112 152 155 166 180 991s
Hipostática, unión 682
Hippo Regius véase Hipona
Hira 267
Hispana, colección de cánones 778
Hispania, véase España
Hispellum (Umbria) 42
Historia 421 1001s 1010
Historia Augusta 305
Historia Lausiaca 469 483
Historia monachorum 469 483
Historia de la salvación 422
Historia de la Iglesia, véase Iglesia, historia de la
Historiografía 564 812 1011s
Hlothere (Clotario), obispo de Winchester 805
Homero 92 97
Homicidio 408
Homilética 670
Homilía 405 424-434 439 444
Homoianos 88 105 108 110 136 314-317 955
Homoios 86
Homoiusianos 88s 104-108 110 118 136 344 1013
Homoiusios 85s 88 105s 1013
Homousianos 88 954s
Homousios 48 52 58 73 83 106 112 120 134 343 955 1013
Honorato, archidiácono de Salona 869
Honorato, obispo de Arles 522
Honorio, cuestión de 856
Honorio, emperador 221 229 245 282 286 308 354s 359s 545 553 560 565 672
Honorio I, papa 625ss 629 681 773 787 803ss 856 892 987
Horas 905s
  orden de las lecturas 905
Horas menores 905
Hormisdas, fórmula de 605 842s 848
Hormisdas, papa 590 595 605 616 763 842-846 860
  contactos con la iglesia de Occidente 844
Horos de Calcedonia 580 608
Horsiri, abad de los pacomianos 473s 479
Hospederías 484 492 498 559
Hospicios de forasteros 560
Hospitales 498 559
  para peregrinos 557-560
  para los pobres 559
Huberto, obispo de Maastricht 735
Huérfanos 554
  asistencia a los 558
Humana, naturaleza 236 240 248
Humanitas 549
Humildad 434
Humilitas 453
Hunerico, rey de los vándalos 776s 819s 950 954
  decreto de destierro (483) 820
  edicto contra la Iglesia católica (484) 820s
Hunos 314 318
  expedición de los 783
Hurto grave 408

Ibas, obispo de Edesa 167 172 178 588 604 613 618 631s 978 980s 986

Iconio 488
Icono de Cristo 678
Iconoclasta, controversia 332 630 794
Iconos, culto de los 676s 681
Idacio, obispo de Mérida 193-198
Idolatría 130 408
Iglesia 232 351 361s 410 433 777
  armenia 329
  asistencia a la 417 435 565
  bienes de la 139 323 372 382 456 600s 881
  comunión de los santos 410
  donaciones a la 601 753
  encargo misionero 797
  episcopal véase Episcopal, iglesia
  de Estado 133 137s
  y Estado 30 31 75s 96-101 105-109 127-143 195-199 203-208 209-212 214s 220-230 257 300-306 333 364s 378-380 386-392 441s 552s 557 560s 834ss 851ss
  exclusión de la 48 59 87 161 176 192 197 213 321 358 410 508 554 755 918
  franca 721ss
  germanorromana 722
  goda 317
  de la Hispania goda 772-779
  historia de la 126 179
  infalibilidad de la 232
  libertad 29 128 130 133-139 294 342 396 440
  local, obispos de la 385
  merovingia 716-757
  misiones 704-814
  nacional 317
  propia, institución de la 317 727 729 751 775 874
  y reino celestial 131
  separación oriente y occidente 857
  y sociedad 536-569
  status jurídico 674
  unidad 127 179 365
  universalismo de la 317
  verdadero Israel 309
  vida intereclesial 815-1014
  véase también Concilios; Emperador e Iglesia; Emperador y sínodos; Sínodos; *Villae*
Iglesias
  casas 293
  cementerio 441 449
  en la ciudad y el campo 870ss
  de la comunidad 440-443
  construcción de 36-41 299 349 362 456 520
  estacionales 892
  privadas 291 293
  rurales 872 904
  titulares 281 322 421
  véase también *Villae*
Ignacio, obispo de Antioquía 461
  cartas de san 392
Ildefonso, arzobispo de Toledo 778 913 923
Iliria 177 274 346 351-354 360 362 836 841 866ss
Ilo 584
Illtud, abad 710
Illustris 390
Imágenes, veneración de las 677 688
Imperio, iglesia del 127 140-143 296 316 339 463 596 681 762
  actividad misionera de la primitiva iglesia imperial bizantina 682-688
  ecumene cristiana 682 694
  misión de los judíos 687s
  misión de los paganos 687
  organización y vida interior 671-682
  vida interior 680s
Imperio romano 547s 566s 592 705 715 721 730 761s 770 772 786s 790 794 1008
  cristiano 39 41 126-142 224 303 339 364 366 388 396 540 567s
  y los longobardos 780ss
  y misión de la Iglesia romana 797

de occidente 1008
reforma del 547
trasunto del reino del cielo 130
unidad política 30 51 128s
unidad religiosa 30 51 129 300s 310
Imposición de manos para la admisión en la Iglesia 60 231 403 911
en la consagración para la admisión en la Iglesia 60 231 403 911
en la consagración del clero 387
en la discipilna penitencial 409 919s
Impureza ritual 464
Imst (valle del Inn) 280
India 267 637
Índice de libros prohibidos 95
Indostán 261
Ine, rey de Wessex 210
Infalibilidad de la Iglesia, 232
Inglaterra 802 814 1001
lengua del pueblo 814
misión 866
véase también Anglosajones; Britannia
Inglaterra, iglesia nacional de 808s
derecho metropolitano 809
escuelas 811
exención de los monasterios 810
liturgia 897
monacato 811
monasterios irlandeses y abadías benedictinas 811
organización parroquial 875
rey e iglesia nacional 810
romanización 811
sínodos provinciales (=sínodos nacionales) 808s
unión a Roma 809s
Ingomiro, hijo de Clodoveo 717
Ingunda, esposa de Hermenegildo 767 960
Inlatio 903
Inmoralidad
de las diversiones 565
de la literatura profana 561s
Inmortalidad del hombre 151
Inmunidad 774
Inn, valle del 280
Inocencio I, papa 199 235 244 250 292 326 331 335 352-356 360 370s 374 383 416 515 881
Instancio, obispo hispano 193 195-198
Institución, relato de la 406
Intercesión, oración de 406 409
Intereses, percepción de 557
Intolerancia 302 568
Introito 893
Inventio del sepulcro de un mártir 441
Inviolabilidad de la Iglesia 135
Invitatorio 905
Iona, isla de 713
Irene, romana 513
Ireneo, obispo de Lyón 312 392
Irlanda 239 298 706 709 811ss 869 1010
Iglesia
cómputo pascual 711 803 806
influjo en la misión de Inglaterra 806
misión 706ss 709
monasterios 710s 811
del norte 808
popular 814
sur de 803 806
tonsura irlandesa 711
transformación monástica de la iglesia 710
Irlandeses 294 713
ritos 728
Iroescoceses 945
Isaac, acusador de Dámaso 345
Isaac, monje sirio 382 505 659
Isaac, obispo de Ginebra 279
Isaac, obispo de Seleucia-Ctesifonte 329
Isaías 428
Isauria 268
Isernino, obispo 708
Ishar Yahb, katholikos de los nestorianos 635
Isidoro, neoplatónico 304
Isidoro de Pelusio 980
Isidoro, presbítero 185
Isidoro de Sevilla 374 773 776 793 813 871 884 903ss 919 928 932 935 947 989 1006-1014
obras literarias 1006ss
regla monástica 1011
Isis, culto de 258 282 312
Islam 288 628 635 637 641 647 649s 672 686 688-695 774 830
invasión en África del norte 829ss
véase también Árabes
Islas, eremitismo de las 516
Istria 280 325 794
Itacio, obispo de Ossonuba 195-198
Italia 68 106 215 276-285 295 318 320 322 333-346 352 369 374 383 416 429 452 477 513-518 593 607 615 686 740 761s 777s 781 791ss 796 830 838 845s 850ss 855 857 864 873 877 907 922 962s 998 1003
annonaria 325
bajo la dominación goda 837s
irrupción de los vándalos 819
monacato 513-518 529 932-941
organización eclesiástica del norte 984
suburbicaria 283 298 324 327 335 351 386 415
Ite, missa est 896
Itinerantes
ermitaños 931
monjes 512 519 525-528
obispos 729
Iustitia 772

Jacobita, iglesia 398 640 645-651 655 692
literatura siríaca 648s
monaquismo 649
Jacobo Baradeo, obispo de Edesa 622 640 645 649
Jacobo, discípulo de Pelagio 241
Jacobo de Sarug 648
Jarrow, monasterio de 812
Jenea (Filoxeno) obispo de Mabbug 588s 648
Jerarquía 671
en el Pseudoareopagita 666
Jerba 828
Jerónimo 89 101 142 182-191 235s 238 242 247 295 316 343 349 373 398 425 431 439s 448 456 477 481 488s 491s 513 517 518 524-527 535 547 553 555 562 564 776 947ss 994 1001 1008
Jerónimo en Belén, San, monasterio de 184 188 431 491s 562
Jerusalén
centro de peregrinación 435 447 559
comunidad cristiana 119 170 182-186 188 242 307 398 405 413-418 435 584 607 674 693
hospederías 261 490 559
iglesias 10 261
monasterios 183 261 490-493
patriarcado 262 330 602 674
rango honorífico 327
santos lugares 425
sínodo (331) 272; (335) 66; (518) 263; (536) 263
templo 100
Jesús de Nazaret 100 415
bautismo 416
ejemplo 503
muerte 422 442
nacimiento 414-418
pasión 412s 435s
Jezdegerd I, rey de Persia 442
Jonás, abad de Halmyrissos 273
Jordán, valle del 447
Jorge, obispo de Alejandría 69 82 88 92 260
Jorge, san 679
José, judeocristiano 262

Jovarre, monasterio 805
Joviano, emperador 105 302
Joviniano, asceta 242 352 439 535
Juan, abad de los acemetas 505
Juan, abad de Biclara 288 768
Juan, apóstol 231 332 448
Juan de Asia, monje de Amida 598
Juan IV el Ayunador, patriarca de Constantinopla 673-843 852
Juan Bautista 461 788 921
Juan Capadocio 598
Juan Casiano 155 254 477 504 521-525
Juan Clímaco 661 669
Juan Colobo, anacoreta 485
Juan, *comes* 161 456
Juan Crisóstomo 141 149 190 264-267 272 295-298 309 316 335 354s 373 398 402 404 420s 423 428 431 433 437-440 451 456s 494 498 506 523 533 540 547 551 556 563s 672 687 981
Juan Damasceno 508
Juan de Edesa 648
Juan de Éfeso 270
Juan III, Eleemon, patriarca de Alejandría 641
Juan Escolástico, Juan III, patriarca de Constantinopla 622 675
Juan, evangelio de 146 428 433
Juan Filopón 639 665 687s
Juan Gramático de Cesarea 663
Juan Mandakuni 655
Juan el Misericordioso 670
Juan Mosco 658
Juan, obispo de Antioquía 159 162 165-168 331 362
Juan, obispo de Aquilea 987
Juan, obispo de Elche 845 860
Juan, obispo de Escitópolis 664
Juan, obispo de Gerona 776 947
Juan, obispo de Jerusalén 183-186 188 242 330
Juan II, patriarca de Jerusalén 590 594 630
Juan, obispo de Justiniana Prima 867 916
Juan I, papa 597 845ss 991
Juan II, papa 591 605s 850 863
Juan III, papa 850 934
Juan, presbítero 298
Juan Talea, patriarca de Alejandría 583ss 586
Judaísmo 32 100 142 257 261 265 306-310 445 599 623 681 687s 770 773 777
  en África del norte 825
  conversión forzada 913
  convertidos del 306-310
  e islam 691
  y misión cristiana véase Misión cristiana y judaísmo
Judas 160 163 231
Judía, peregrinación 447
Judíos, culto de los santos 445s
Julián, obispo de Eclana 246-256
Julián, presbítero 644
Julián, arzobispo de Toledo 774 778 903
Juliano, emperador 68 70 90-101 104 150 207-209 228 262-265 270 295 298 301 304 307 531
Juliano, obispo de Halicarnaso 608 620 639 665
Julio, obispo de Putéolos 171
Julio I, papa 72ss 77 135 281 341
Jumièges, abadía de 734
Junca, sínodo de (523) 823
Jura, monasterios del 522
Juramento 755
Jurisdicción, primado de 124
Jussa-Moutier, monasterio femenino 942
Justicia 910
Justificación 251
Justiniana Prima 674 868
  vicariato pontificio 867
Justiniano I, emperador 125 141 270 274 372 381 487 545 591-621 638 644 648 653 658 661 663 672 674ss 684s 764 772 775 780s 824ss 827 843 848ss 864 867 962 978s 993
  decreto contra los Tres Capítulos (543-545) 615s; (551) 616
  edicto (542) contra el origenismo 612
  política misionera 683ss
Justiniano II, emperador 681
Justino I, emperador 592-597 684 823 843 845
Justino II, emperador 622 648 676 686 781 826 843
Justo de Alcalá, mártir 775
Justo, obispo de Rochester 803
Justo, obispo de Urgel 776
Justo, vicario 270
Jutos 294 796
Juvavum (Salzburgo) 276
Juvenal, obispo de Jerusalén 176 263 297 330 489
Juvenalio, patriarca de Jerusalén 578 656
Juventud, formación de la 561-564

Kafargamala (cerca de Jerusalén) 441
Kairuán 829
Kal'at Sim'an 448 495
Karai 266
Kastel 746
Katholikos 329
Katokhoi 459
Kempten 740
Kent, reino de 799ss 804 806 810s
Kesterburg 747
Kharacucoba 262
Kildare (Leinster), abadía 710
Kilian (Chillena), irlandés 735 748
Kiurion, katholikos íbero 653
Κλίμαξ (escala espiritual) 661 669
Klosterneuburg 275
Koimesis 677
Kome (Egipto) 459
Kontakion 677
Kopres, monje 649
Korium, escritor armenio 655
Kortrijk 735
Kraichgau 747
Kufa (Eufrates) 264
Kyrie eleison 405 839 893 902
Kyrila, patriarca vándalo 819

Lábaro 94
Lacedemonia 273
Lacio 283
Lactancio, escritor cristiano 300 455
Láchmidas, dinastía árabe 267 690
Ladenburg 747
Lambaesis 285
Lamberto, obispo de Maastricht 735
Lámpsaco, sínodo de (364) 105
Lantequilda, hermana de Clodoveo 716
Laodicea 108 147
  sínodo (343-381) 322 455
Lapsi 207
Larisa 273
Lateranense, sínodo (649) 627 788 829 857 951; (680) 858
Latifundistas 290ss 378 548 553 556
Latín 710 796 814
Latopólis 478
Latrocinio de Éfeso, véase Éfeso, sínodo (449)
Laudes 902 904 908
Laura 488ss
Laurenciano, cisma 588 839s
Lausana 730 737
Lázaro, obispo de Aix 242
Lazica 684ss
Lea, romana 514
Leandro, arzobispo de Sevilla 767 769 773 776 861 932 947 960 1001
Lectio divina 938
Lector 371 387 405 872 879 884
Lecturas 405 413 900 902
  en la misa 405 900 902
Legados 600
Legados del papa 56 61 79 133 159 162 170-178 337 340 357 361 366s

Legislación
civil 379
eclesiástica 375 382 388 564
pontificia 350 383 518
sinodal 291 337 383s 505s 540s 546
véase también Decretal pontificia; Emperador e Iglesia; Iglesia y Estado; Iglesia y sociedad
Leicester 808
Leinster 709
Lemnos 272
Lengua
cultual nacional 316
y liturgia 397ss
Lenguaje
literario 564s
de la vida cotidiana 568
Leocadia de Toledo, mártir 775
León 778
León, emperador 560
León I, emperador 578ss 833
León II, emperador 580
León I Magno, papa 140 155 163 170 172-181 251 265 284 309 330s 335-338 363-369 374 379 383 387 394 413 434 455 515 523 558 577 603 663 673 705 797 819 833 836 842 844 850 881 918 980
epistula dogmatica 833
León II, papa 774 857
Leoncio de Bizancio 663 670 992
Leoncio, emperador 829
Leoncio de Jerusalén 670
Leoncio, monje 610
Leoncio, obispo de Antioquía 83
Leoncio, obispo de Neápolis 670 688
Leoncio, prefecto de la ciudad de Roma 80
Leonianum véase *Sacramentarium leonianum*
Leovigildo, rey de los visigodos 764 766s 956 958ss 962
intentos de unidad de la Iglesia sobre la base del arrianismo 767
política eclesiástica 768
Leporio, monje 155
Leptis magna 288
Lérida, sínodo de (523) 955
Lérins, monasterio de 364 378 522 799 813 931 941 975
Lero, isla de 522
Lesbos 272
Letanías 711 839 902
Letoyo, obispo de Mitilene 507
Leutesdorf 746
Levirato, matrimonio por 1000
Lex alamannorum 755
Lex baiuvariorum 755
Lex Ribuaria 755
Lex Romana Visigotorum 762
Lex Salica 755
Lex Visigotorum 770 777s
Ley de Dios 237 248
Libanio, rétor 92 264 301-304 532 564
Liber, culto de 282
Liber ordinum 903 1012
Liber Pontificalis 38
Liberato, obispo primado de Byzacena 950
Liberio, papa 78-81 84 105 133 281 342-345 348
Libertad véase Conciencia, libertad de; Culto, libertad de; Religión, libertad
Libertinaje 507-509
Libertos 378
Libia 46-50 61 89 312 324 334 673 827
desierto de 161 459 482
Libre albedrío véase Voluntad libre
Libros, ilustración de los 813
Licaonia 508
Licinio, emperador 29 33 47 274
persecución bajo 264
Lichfield 808 812
Lidia 270

Lieja 732 751
Ligugé, monasterio de 519
Liguria 781ss 784
Limosna 438 456 910 976
Lincoln 293
Lindisfarne, monasterio 806
Lindissi (Lindsey) 802 808
Lindsey véase Lindissi
Lípari, islas 284
Lismore (Munster), abadía 710
Literatura
cristiana 292 300 306 308 404 561-567
epistolar 564
pagana 303-306 561s
parenética 297 412 419 424-434 444 450
patrística 384 508 989
profana 561-565
teológica y religiosa 662-671
Liturgia 296 306 333 353s 372 382 395-418 430 448 675s 681 756 775 796 839 889-906
de adviento 418
ambrosiana 400
año 397 412-418 567
de los apóstoles (de los sirios orientales) 398
de san Basilio 399 676
bizantina 399
céltica 400
ciriliana 399
clementina 398
de los clérigos seculares 905
derecho 397s 442
devoción 435
gálica 400
gálica antigua 400
de Gregorio 399
hispánica antigua 400
imperial 681
de san Juan Crisóstomo 398 676
de san Marcos 398
de los monjes 905
occidental 400
oriental 399 405s 415s
ornamentos 391 899
de la palabra 405 408
poesía 678s
reforma 899
representación 397
romana véase Roma
romano-africana 400
sacramental 401-411 424
de Santiago 398
siríaca occidental 398
véase también Culto; Misa
Liuthardo, obispo 797
Liutprando, rey de los longobardos 792
Livania 242
Livio 1008
Lodi (Laus Pompeia) 277
Logos 47 52 145-148 152s 156 166 399 663
Logos-anthropos, cristología del 146 148s
Logos-sarx, cristología del 145 150 152
Loira 290
Londres 293 709 796 800s 808
Longobardos 317ss 717 780ss 784ss 790ss 809s 850ss 855s 932 940 962 985ss
cisma religioso 785ss
conversión al catolicismo 962
destino de la iglesia 782ss
distanciamiento del Imperio 784
distanciamiento de Roma y de la iglesia del Imperio 784
y el imperium 790
e Italia 780-794
misión de los 786 791 810 1004
y el papa 790
Lorch 276 730 740
Lorenzo, antipapa 840s
Lorenzo, fundador de Farfa 934
Lorenzo, obispo de Milán 785
Lorenzo de Roma, mártir 449 775
Lourdes 449
Luca 283 783
Lucania 782

Lucas, evangelista 97 430
Luciano 93
Luciano de Antioquía 47 425
Lucífero, obispo de Cagliari 80 82 103 134
Lucio, obispo de Alejandría 108 532
Lucro 555s
Lucullanum, monasterio de 935
Lugdunensis II, provincia 729
Lugo 769
Lullingstone (Kent) 293
Lupercales 839
Lupo, obispo de Troyes 522 715 754
Lusitania, provincia 293 354 763 768 775 860
Lutero 1006
Luxeuil, abadía de 713 728s 734ss 739 743s 749s 754ss 804 944
Lyón 279 289 813
  monasterio 522 723 866
  sínodo (583) 876

Maastricht 730 734 751
Macabeos, los hermanos 445 448
Macario el Egipcio, eremita 484 508
Macario, funcionario imperial 204 207
Macario, obispo de Jerusalén 55
Macario, patriarca de Antioquía 629
Macario, regla 931 941 947
Macario, sacerdote 71
Maccuritas 288
Macedonia 159 273
Macedonianos 118 120 347 568
Macedonio, *magister officiorum* 196
Macedonio, obispo de File 258
Macedonio, obispo de Constantinopla 88 505 588ss 594
Macellum (Capadocia) 92
Mâcon, sínodo de (581) 880; (585) 865 880 885 911
Macrobio, obispo donatista de Roma 208
Macrobio, procónsul 222
Mádaba 263
Magia 70 95 197 261 451
Magnencio, usurpador 78 295
Magno, monje 740
Magno, obispo 197
Magos 416
Maguncia 312 730s 747 749
Maguseos, estirpe de los 270
Maitines 437 870
Majencio, adalid de los escitas 595
Makedonópolis 267
Malabar 637
  cristianos 398
Málaga 778
Malta 284
Mallorca 307
Mambré, roble de 37
Manchuria 268
Maniqueísmo, maniqueos 193 195 200 247-250 288 364 494 976
  y monaquismo 460 465 503
Mano de obra, falta de 549
Mansueto, obispo de Milán 789
Mantua 782
Manuel I, emperador 621
Manufacturas 548
Mar véase Mediterráneo; Muerto; Negro; Rojo; Tirreno
Mar Saba 609
Maratonio, monje 505
Maratonio, obispo de Nicomedia 107
Marcela, viuda 188 514
Marcelina, romana 513
Marcelino, *comes* 223-229 240 456
Marcelo, obispo de Ancira 55 74 113 146 341
Marciano, emperador 174-180 368 577 602 768
Marcionitas 33
Marcos, discípulo de Pedro 366
Marcos, presbítero africano 221
Marcos de Egipto 193
Marcos, evangelio de 431
Marcos, obispo de Aretusa 69
Marcos, papa 281 340
Márculo, obispo donatista 206
Mardonio, educador de Juliano 92
Mari, monje 298

María
  culto de 754 775 778 921
  fiestas de 446 921
  iglesias dedicadas a 446s
  madre de Jesús 52s 120 153 352 407 446 534s 543
  óbito de 679
  veneración de 445s
  véase también Theotocos
Marino, neoplatónico 304
Mario Mercator, escritor cristiano 236
Mario Victorino, escritor cristiano 97 455
Mariología 535
Markellos, abad de los acemetas 505
Marmoutier, monasterio de 519
Marsella 358 523s 798
  monjes 155 252 477 523s
Martín, arzobispo de Braga 293 765 775 870 909 913 946
Martín, obispo de Tours 197 273 290 296 445 449 516 519 525 715 720 754 775 871 925 943
  monaquismo de san 519s 524
  peregrinación 925
Martín I, papa 627 723 829 857
Mártires 155 204-208 220 274 349 407 436 440-448 452 470 926
  actas de los 436
  altar y sepulcro de los 442-445
  ejemplaridad de los 444
  días de conmemoración de los 444
  en la iglesia nacional de la Hispania goda, culto de los 775
  reliquias de los 440-446
  sepulcro de los 440-445 446-450
  traslación de reliquias de 441ss
  veneración a los 99 204 425 434 440-445 446-450 501 532 535
Martirio 312 348 453 462
  incruento 444 453 462
Martirio, obispo de Jerusalén 489
Martorologios 680
Martirópolis 442
Martyrion 440
Martyrios, abad de Phbow 481
Marutha, obispo de Maipherkat 442
Mascazel, 215
Masona, metropolita de Mérida 768 958
Masrûq, rey judeo-sabeo 264
Masuna, rey de Mauritania 828
Mateicas, cláusulas 539
Mateo, evangelista 97
Matrimonio 31 137 248 277 352 381-386 409 411 437-440 501 529 532 534 538-543 568
  contrato 411 538s
  derecho canónico 539-542
  derecho civil 539-542
  impedimentos 541
  mixto 277 310 541s
  de monjas, véase Monjas, matrimonio de
  entre parientes 755
  renuncia al 194 200 380-385 464 493s 506 529
  rito bizantino del 411
  véase también Celibato
Mauricio, emperador 623 634 652 673 691s 785 827 851 986s 1001
Mauricio, mártir 279 775
Mauritania 202 205s 212 288 364 819 828s
Mawia, princesa tribal árabe 263
Maxima Sequanorum, provincia 729
Maximiano, donatista 207
Maximiano, obispo de Bagai 220
Maximiano, obispo de Constantinopla 161 164
Maximiano, obispo donatista 213s 220 228
Maximiano, obispo de Ravena 893
Maximino, arriano 963
Maximino, discípulo de Martín de Tours y fundador 521
Maximino, obispo de Tréveris 74
Máximo, antiobispo en Constantinopla 117 122s

Máximo, cínico 347
Máximo el Confesor 625ss 661 666ss 828 951
Máximo, emperador 196
Maximo, filósofo consejero de Juliano 91 100
Máximo, obispo de Emoma 281
Máximo, obispo de Riez 522
Máximo de Zaragoza 776
Máximo, obispo de Turín 278 295 416 418 430 451
Mayuma (Palestina) 98 262 488
Mazicas, tribu bárbara 485
Meath 709
Meaux 804
Meca 689
Medardo de Soissons 754
Medicina y predicación cristiana 427
Meditación (devoción) 435
Mediterráneo, islas del mar 353
Melania la Joven 492s 514 518 551
Melania la Mayor 491 514
Melecianos, de Melecio consagrado obispo de Licópolis 64 71
Melecianos, partidarios de Melecio de Antioquía 104 116
Melecio, obispo de Antioquía 103-106 108 110-113 116 124 149 265
Melecio, obispo de Licópolis 60
Melito, obispo de Londres 803 855
Melquitas 640s 646 695
Memnón, obispo de Éfeso 160s
Mémor, obispo 246
Memoria 440 445 448
Menas de Egipto, san 643
  ciudad de san 449 559
  sepulcro de san 449
Menas, patriarca de Constantinopla 606 611 615ss
Menuthis 259
Mercia 803s 805ss
Mérida 449 775 779 884
  sínodo (666) 873 884
Merobaudes, patricio 313
Merovingios 310 716ss 745 753s 800 811 852 877 887 938
  cristianización 729s
  iglesia 715-757 796s 804
    bienes de la iglesia 726
    centros de gravedad de la vida eclesiástica 724
    concilios y sínodos del reino y reinos parciales 724ss
    cristianización del Estado y de la sociedad 756
    culto de los santos 923
    derecho y jurisdicción eclesiástica 725s
    elección de obispo 725s
    episcopado y monacato 726s
    episcopado y organización del episcopado 727
    fundación de monasterios 735s
    germanización del episcopado 725
    monacato 941-945
    origen y reestructuración 715ss
    promoción misionera en las ciudades residenciales de reyes, duques u obispos 750s
    propagación del cristianismo 729s
    religiosidad 753s
    rescate de la sangre para el clero 725
    restauración eclesiástica 750s
  véase también Francos
Merus, templo de 69
Mesalianismo 497 507-509 527 632 668
  fantasías 507
Mesopotamia 267 459 496 498 502 505 693
Metanea, cenobio pacomiano en Canopo 477 480
Metodio, obispo de Olimpo 182
Métrica 812
Metrópoli 323
  estructura metropolitana 289 323-326 333 358 674

  federación metropolitana 323-326
  véase también Eclesiástica, provincia
Metropolitas 297 321 323-326 329 331 333 345 358 386
Metz 750
Μία ἐνέργεια 624
Μία φύσις 576 584 589
Miguel, arcángel 789 792 925
Miguel el Sirio 623
Milagro 445 752
Milagrosas, curaciones 447-450
Milán
  comunidad cristiana 80 89 138 322 372 429 441 452 517 705 781s 784ss 789s 793 810 850 856 984s
  metrópoli 276 324 329 335 354
  monacato 517s 519
  provincia eclesiástica y cisma 781-791
  residencia del emperador 80 113 276s 282 325 343 429s 441
  sínodo (355) 79s 133-136 337 342; (392-393) 279; (451) 279
  sínodo provincial (679) 790
Milcíades, papa 339
Mileve, sínodo de (417) 244 337 355
Militar, servicio 142 409 506
Milites Christi = *circunceliones* 204s
Minervio, monje de Toulouse 525
Ministro del sacramento 231
Mirian, rey de los georgianos 268
Mirocles, obispo de Milán 277
Misa 401 406
  canon de la 401 406
  de difuntos 407 452 928
  del domingo 910
  episcopal galicana 902
  gregoriana 1004
  latina 406
  liturgia de la 397-401 405 839 889ss
  de medianoche 417
  oraciones de la 401
  papal 892
  de presantificados 906
  romana 401 406
  sacrificio de la 406
  votiva 891
Misericordia 752s
Misia 273
Misión, misioneros 128 256-318 327 421 424 429 444 450 457 513 565s 569 870 933 1004
  actividad misionera de la primitiva iglesia imperial bizantina 682-688
  en África del Norte 827s
  cristiana y judaísmo 306-310
  escuela especial de 299
  métodos de 735 752s 800ss
Missale Goticum 901
Mistagogia 398 404 423
Misterios
  cultos mistéricos 93 96 273 404
  divinos 381 382 399 404s 412
Mística 509 661 667s 777 1006
  de Cristo 667
  sinítica 669
Mitología 561
Mitra, sepulcro de 35 96 282
Moderna 782
Modesto, prefecto 109
Mohammed (Mahoma) 264 691ss
Moisés 42 130 307 353 445 461
Moisés, eremita 263
Moisés II, katholikos armenio 653
Monacal, federación véase Órdenes
Monacato 276 292 305 317 382-386 431 437s 444 453s 457-536 567s 602 610 671 710s 726 732 811 854 904 916 930s 1001
  actividad caritativa 498 503 515 558s
  actividad científica 939s
  actividad misionera 933
  admisión de esclavos 553
  africano 949-952
  bizantino primitivo 655-662

y comunidades 499 560
crítica 305 531-535
en la cura de almas 520 530 535
dirección en el convento de origen 505
escocés 940 944
español 946-949
actividad intelectual 948s
franco 726
idea acerca de sí mismo 460-465
de la iglesia jacobita 649
de la iglesia copta 639 643s
igualdad de los monjes 475
imitación de Cristo 937s
influjo en la piedad 496
instrucción religiosa 474
irlandés 710s 811
iroescocés 940 944
y jerarquía 463 475 490 498s 501s 505s 520s 526 530 533-536
latino 930-952
misioneros 258 263 266 290 299 306 489 498
en Oriente 457-509 512 522-525
origen 459-465
predicación 499
prestigio entre el pueblo cristiano 496 535
procedencia social en los primeros tiempos 464
prohibición de asumir cargos seculares y del servicio militar 506
prohibición de predicar 455
en el reino merovingio 941-945
renuncia al matrimonio 506 529
ruptura con la cultura profana 497
y sacerdocio 475 484 499
y teología 491s 497s 524
trabajo manual 1011
véase también Ascética; Ayuno; Cristo, imitación de; Dios, amor de; Obediencia; Pobreza, ideal de
Monarquía 756
absoluta 547
Monarquianismo 52
Monasterios 313 378 382 471 481 505s 519 602 659s 690 694 751 775 809 854 930s 1011s
disciplina 351
dobles 491 811
exención 933
femeninos 478 504
franco-merovingios 727s 736
irlandeses 710s
irofrancos 944s
jurisdicción 932s
propios 728
regla 471-482 496 524 528-531 931 935 941 946s 1011
scriptorium 1012
véase también Cenobitas; Monaquismo
Monasterium clericorum 377 385 516 528 530
Monasterium servitanum 776
Monoenergetismo 180 624s 641 647 664
Monjas 438 491s 506
matrimonio de 755
Monjes
vidas de 661
rebelión de los 657s
Monofisismo 146 166 168 172 261 397 490 568 584 588 593 504s 608 614 620ss 623s 628s 632-636 638 642s 657 664 672 682 685 689ss 695 834 842 847
misión 264 299
Ὁ Μονογενὴς υἱός himno 676
Monoteísmo 130
Monotelismo, disputa del monotelismo 180s 625ss 629 723 774 788 791 809 828s 855ss 897 951 962
en África del norte 829
Montanistas 375
Montano, obispo de Toledo 200
Monte Casino 282
monasterio de 936
Montelucano 934
Monza 789
Moral cristiana 98 235-238 240 752 1012
Moralidad 1001ss
Morinos 290
Moutier-Grandval, monasterio de 739
Moville (Leinster), abadía 710
Muerte, pena de 31 197 215 222 229 301 541s
Muerto, mar 447
Mühlberg 748
Mundo, distanciamiento del 433 438 454 460s 472s 502s 529 563
Munster 709
Murcia 292
Mursa 274
Música 997
Musti 285
Musulmanes 774

Nabarnugi (= Pedro el Íbero) 490 657
Nacianzo 106
Nacimiento
de Cristo 414-418
de María 417
Naissus 274
Nantes 797
Nápoles 281 818
Narbona 763
metrópoli 325 358
provincia 941
sínodo (589) 878s
Narbonense (Septimania) 291 325 358 720 764
Narciso, obispo de Jerusalén 468
Narsai, escritor teológico 497
Narsés, emperador 785
Narsés, Jefe de la escuela de Nisíbide 631
Naturaleza, concepto de 991 1013
Naturaleza y gracia 240 251-255
Navidad, fiesta de 415-418 567 875 889ss 906 911 920
Nazaret 262
Nazario, mártir 441
Neckarland 747
Nectario, obispo de Constantinopla 122
Nefalio 589
Négeb 263
Negran 264 267 650
Negro, costa del mar 314
Neoarrianos 84 88
Neocalcedonianos 624 629 664
Neocesarea, sínodo de (314-325) 271 322
Néofitos 296 405 424 434
Neonicenos 109s 116 120
Neopitagorismo y monaquismo 459
Neoplatónica de Atenas, escuela 598
Neoplatonismo 687
Neoplatonismo y monaquismo 450
Nepote, obispo de Arsinoe 182
Nerses el Grande, katholikos armenio 651
Nerses III, patriarca 654
Nervios 290
Nestorianismo 151 167 170 172 178 180s 397 523 596 614 631-638 647 653 682 689s 695 968 979s 991
misión 264 267 299 637
Nestorio, obispo de Constantinopla 151-167 169 250 335 360s 394 399 506 590 596 613 631 842 991s
Netras, obispo de Farán 487
Neuburg 740
Neustria 723
Nicasio, arzobispo de Reims 922
Nicea 56 62 85 110 175
concilio (325) 34 39 53-62 66 73 79 117 122 125 129 146 262 267-270 273 314 322 326-331 333 340 355 358 368 376 381 393 412 436
y disputa arriana 964ss
fórmula de profesión de fe del

concilio (325) 57-64 70 73 75 79 82 84 87 103-107 113 115 118 127s 132-137 146 152 159-163 168-172 177 180 259 340 342s 346 516
Nicecio, obispo de Tréveris 719 781
Nicena, teología 58 62s 112 122
Nicenoconstantinopolitano, símbolo 118-123 957
Nicetas, obispo de Remesiana 273
Nicolás, obispo de Mira 679
Nicolás, presbítero 298
Nicomedia 37 44 46 49 53 59 62 91
Nicópolis (Epiro) 273
Nicópolis (Trnovo/Bulgaria) 314
Niddagau 746
Niederdollendorf 746
Nika, insurrección de 604
Nikágoras, filósofo neoplatónico 33
Nike (Tracia) 87 344
Nilkheim 746
Nilo, culto del 35 260
Nimega 729 732
Ninian, misionero 294
Ninian, obispo de los britanos 707 712
Nino, misionera de los georgianos 268
Niños
bautismo de los 238-240 243 249 252 403 420 911
expósitos 544
Nisíbide 98 637
escuela de los persas 632 634
Nitria, desierto de 187 458 469 482ss 491 519 532
Nobis quoque peccatoribus 904
Nocera 840
Nola 449 559
Noman, hijo de al-Mundir 692
Noman, jeque de los lájmidas 692
Nomocanones 675
Nona 904
Nonnos, monje 610
Norfolk 801 804
Nórica 276 281 325
mediterránea, provincia 730 743
provincia 740 780
ribereña, provincia 730
Northumbria 802 806ss 813
Novaciano 146 237 468
Novacianos 33 376 468
Noyon 729 734
Nubia, nubios 644
Nueva Antioquía 633
Nueva Laura 610 619 657
Nueva vida 424
Nuevo Testamento 422 428 431
véase también Sagrada Escritura
Numidia 202-207 211 214s 221 229 287 818 826 829
sínodos de 827
Nupcias del clero, segundas 381
Nupcias de personas divorciadas, nuevas 539s
Nursia, provincia 936

Obediencia 462 476 503
Obediencia al imperio terreno 137
Oberwinterthur 739
Obispado, bienes del 600
Obispos 319-325 328 353 370 373s 379 381-386 391 403 405 407-411 425s 432 441 444 599s 606 810 884s
actividad caritativa 556-560
administración de la penitencia 913s
apostolatus 393
apostolicus 393
autoridad del magisterio 391 394 421 432
cathedra 391 432
colegialidad 365 392ss
condiciones requeridas para la admisión al cargo 351
consagración 232 319 323 387 393 415
consideración social 391s
control de los establecimientos penitenciarios 560

deber de residencia 75 207 321
derecho de ordenación 75 184 219 320 371 383s 388
designación de sucesor 386
diferentes de los presbíteros 373 392
dirección de la actividad misionera 258 296
edad para la consagración 375
elección 601 838
elegidos entre los monjes 484 489 497 499 520-523 530
función de árbitros 390
ideal 378
jurisdicción en materia eclesiástica 345 389
manumisión de esclavos 552
ministerio 999s
y monacato 475 490 506s 520s 527 533s 922 930ss
nobilitación 390s
nómadas 683 690
nuevos altos puestos 34
participación en los sínodos provinciales 333s
pastores 432
y los poderosos 554
potestad de las llaves 210
responsabilidad de la Iglesia universal 394
separación del ministerio 75 321s 365 455
sucesión apostólica 392s
sucesores de los apóstoles 392
summus pontifex 393
traslado 76 117 321 388 455
viajes a la corte imperial 76 132 321
vigilancia sobre iglesias privadas 291
vinculación a la iglesia local 122s 321 388
véase también Episcopado
Obispo-abad 940
Obispos-monjes 729 744
Obra de los seis días 426
Occidente 770
Océano, amigo de Jerónimo 187
Octodurum 279
Odenwald 747
Oderzo 783
Odio 408
contra el pecador 464
Odoacro, príncipe germano 837
Ofertorio 409
Oficio divino 904
como obligación del clero 437
Ofrendas
preparación de las 406s 894 900
presentación de 400 910
Olimpo bitinio 468
Olten 737
Omar II, califa 830
Omnipotencia del Logos 399
Oppila 959
Optato, obispo donatista de Tamugadi (Timgad) 214ss
Optato, obispo de Mileve 210 564
Opus Dei 938
Or, monje 469
Oración 238 241 250 401 403 406 417 433-437 443 464 507-509 547
por el emperador 128 142
formas de 437
en la liturgia 397 437
de la mañana 436
de la mesa 436
en la misa 903
en el monacato 470 505 516 519
de la noche 436s
durante la noche 436
textos para la 437
tiempos de 437
Oráculos 71 96
Orange, sínodo de (441) 335 383s 552 873 882; (529) 977 1006
Oratio fidelium 940
Oratio post nomina 902
Oratio super populum 407 898
Orationes 900
Oratorios 291 876

Orbis Romanus 682
Ordenación
de casados 882
del clero 371s 372-377 378-383 385-388
derecho de 387 671
rito de 385 387s
Órdenes
mayores 370s 380-383 388
menores 370s
Órdenes religiosas 477s
reglas 471-482 503
Ordinatio 387
Ordines romani 893ss 896
Orfanatos 545
Organización
económica del imperio 547-551
parroquial en el campo 870
Oriente, diócesis política 116 123 328 331 355
Orígenes 52s 128 145 181-191 242 380 430 436 447 464 485 609s 619 667 995 1000ss
disputa acerca de (siglo IV-V) 181-191 352 492 (siglo VI) 183 609s 618 657 667s
Origenismo 183-186 609s 618 657 667s
Orleáns 731
primer concilio merovingio del reino (511) 721 726 762 875 943 956
sínodo (533) 881; (538) 915; (541) 874 876; (583) 880
Orosio 236 241 313 564
Ortenau 747
Ortodoxia 614 629 636s 656 663 695 767 787 791
Ortografía 995 998
Orvieto 283
Osio, obispo de Córdoba 50 53 56 58 63 74 81-85 135 340 512 525
Osroe 266 496
Ostia 282
Ostiario 371
Ostrogodos 315 317s 720 761 780s 784 845 932 992 998
Oswaldo, rey de los anglos 805
Oswin, rey de los anglos 805 811
Otmar, abad 738
Οὐσία 112
Ovilava (Wels) 276
Oxirrinco 260
Oyente de la palabra 433

Pablo, apóstol 100 193 273 348 381 471 561
cartas de 235 240 428
comentario 995
Pablo el diácono 783
Pablo, obispo de Emesa 165
Pablo, funcionario imperial 204 206
Pablo, obispo de Neocesarea 55
Pablo, obispo de Samosata 52
Paciano, obispo de Barcelona 431
Pacomianos 461 463 471-482 485
comunidad 473-476 477-481
Pacomio, fundador del monaquismo cenobítico 471-481 523 661 947
regla 471-482 504 524 931 937 947s
Pactum
de san Fructuoso de Braga 775
del monje 948
Padrenuestro 403 407 413 422 427 436 910 912 965
Padres 420 534 540-547
de la Iglesia 155 169 179 349 364 368 394 414 430 538-542 550 554-557 564 994ss
de una comunidad de anacoretas 469 476 482-486 496
de un convento 472 503 521
Padrinos 404 912
Padua 276 782 890
Paduense, sacramentario 890 922
Pafnucio, obispo egipcio 55
Paganismo 29 31 33 68 91 94-101 142 246 256-296 300-306 450-453 531s 561 598 686s 907

en África del norte 824
costumbres 411 415 422
cultos 35s 68s 92-96 256-296 300-306
y devoción popular cristiana 450-453
fiestas 451-505
filosofía 562
literatura 303-306 561s
misión entre los 797
y religiosidad cristiana 397
sacerdocio 95 250 270 281s 285 302 305
sacrificio 34 42 94 270 273 278 282 301
templos 36 69 94 98s 258-261 268 271 273 281s 285 290 301 304 307 451 520 532
Paladio, obispo de Helenópolis (Bitinia) 469 483
Paladio, obispo de Irlanda 706ss
Paladio, prefecto 108
Palamón, ermitaño 471
Palencia 200 769
Palestina 34 36s 50 63 159 177 183 186 187 239 241 246 261 330 446-448 486-493 578 609 615 683 690 951
literatura monástica 658
monacato 183 483 486-493 502 655ss
monofisitismo 657
ortodoxia calcedoniana 656
peregrinación a 477 487 491s 512
Pallium 391 809 841
Pan, fracción del 407
Panegírico 425
Panfilia 508
Pánfilo de Cesarea (Palestina) 182 185
Panmaquio, amigo de Jerónimo 187-190
Panmaquio, romano 560
Panonia 65 68 275 317 325 780
Panópolis (Akhim) 478
Pantaleón 670
Papa 86 111 324s 338-369 377 379 383 390 413 596 772 793
autoridad judicial 342 353 361 364
autoridad de magisterio 355s 364 367 394
entre Bizancio y los reinos germánicos (461-507) 831-858
y colegialidad episcopal 393s
dependencia del imperio bizantino en el siglo VII 855
derecho ante la Iglesia universal 73 123s 331s 334 340-369 434
elección 373 386
y elección de obispos 386
y episcopado 832s 836s
grave crisis del papado en el siglo VI 848
e Iglesia de Oriente 72 76 86 105 113 115 172 178 341s 346-349 353s 359-363 364-369
y el imperio bizantino 832ss
y reino longobardo 794
jurisdicción en materia eclesiástica 345
merma de autoridad 845s
y misión 298
y monacato 515
y patriarcado de Constantinopla 833ss
primado 836s
y sínodos 54 336s 367s
sucesión 363-366 394
veneración 41
véase también Apelación al papa; Legados del papa; Primado del papa; Roma; Roma, relaciones con; Roma, sede del papa
Papas del siglo VII 855-859
y monasterios 931
Parabolani 171
Parembolai 263 489
Parenesis 425
Parenética, literatura 297 412 419 424-434 444 450
Parentalia 451

Parenzo 280
París 90 723 731
  sínodo (360) 103; (577) 723; (614) 865
Parma 782
Parmeniano, obispo donatista de Cartago 209-213
παροικία 320
Párrocos 879
  rurales 886
Parochia 877
Parroquial
  escuela 872s
  organización 870-878
  sistema 871 885
Parroquias *291 293 323 870 876* 877s
  iglesias 774 870 875
  monásticas en Irlanda 711
  rurales 873 876
Pars Christi 556
Partenio, obispo de Lámpsaco 271
Parusía, expectación de la 462 464
Pasarión, corepíscopo 490
Pascasino, obispo 175
Pascua 412 567 874s 892s 900s 920
  cartas de 187 260
  ciclo 412s 567
  cómputo 711 806 808 812
  fecha de la celebración de la 54 59
  noche de 911
  tiempo 412s 567
  triduo 412
Pasión
  devoción 435
  historia 413
Passau 280 740 744
Passio Marculi 206
Passio Maximiani et Isaaci 208
Pastor de Alcalá, mártir 775
Pastoral 266 269 290-294 320-323 377 380 419-437 444 450 453-456 492 538s 543 556 562 907-920 999
Paternidad
  de Dios 112
  espiritual 382 384
  véase también Abad; Padres de una comunidad de anacoretas; Superior de una comunidad de monjes
Paterno, obispo de Braga 199
Patria potestad 540-546
Patriarca ecuménico 332 673 850s
Patriarcados 123 325-332 347 354 398 484 602 633 672 1007
  dirigentes de los 297
Patricio, apóstol de los irlandeses 294 706ss 710
  Confessio 706s
  Dicta Patricii 707
Patricio, yerno de Boecio 990
Patrística 384 508 564 989
  véase también Padres de la Iglesia
Patroclo, obispo de Arles 358
Patrón (de libertos y esclavos) 378
Patrono 440
Paula la Joven, superiora de un monasterio 492
Paula la Mayor, fundadora 491 514
Paulicianos 33
Paulinianos, partidarios de Paulino de Antioquía 104 148
Paulino de Burdeos 518
Paulino, diácono en África 239
Paulino, hermano de Jerónimo 184
Paulino, obispo de Antioquía 104 110 113 117 148 346
Paulino, obispo de Nola 246 415 449 491 560 564 1003
Paulino, obispo de Tréveris *79* 133 445
Paulino, obispo de York y Rochester 802s
Paulino y Teresa, pareja aquitana de ascetas 534
Paulo, patriarca de Alejandría 608ss 639

Paulo, patriarca de Constantinopla 828
Paulo de Tella 648
Pavía 277 787ss 791ss 940
  exención del obispado 963 984
  sínodo (689) 792; (698) 987
Paz, ósculo de 407 896 902
Peada, hijo de Pendas de Mercia 806
Pecado 236 241s 249 253 507 550 555
  culpa 918
  original 238 240s 249 404 972 977 1005
Pecador 408-411
Pecados
  catálogo de 408
  confesión de los 918
  perdón de los 917 974
Pedena 280
Pedro abad 950s
Pedro, antipatriarca de Alejandría 640
Pedro, apóstol 114 177 231 330 332 341 345-350 353 356 361-368
Pedro el Batanero, patriarca de Antioquía *580s 584 588 594 665* 670 833
Pedro Crisólogo, obispo de Ravena 170 418 433
Pedro, culto de san 754 809 923ss
Pedro Gnafeo véase Pedro el Batanero
Pedro el Ibero (= Nabarnugi) 490 657
Pedro Mongo, patriarca de Alejandría 583ss 594 639 833ss
Pedro, obispo de los beduinos 683
Pedro, obispo de Sebaste 445
Pedro, sepulcro de 363 924
Pedro, subdiácono 869
Pegasio, obispo de Ilión 95
Pelagianismo 233-255 334 355 362s 404 425 492 706
Pelagio 233-248 250 355s 456
Pelagio, obispo misionero 298
Pelagio I, papa 607 611 619 849 863 881 934 971 975 980ss 995
Pelagio II, papa 673 851 882
Penda, soberano de Mercia 803s 805s
Penitencia 100 140 210 252 351 382 384 407-410 450 808 813 871 913-918 919 1004
  para los clérigos 916
  disciplina 396-411
  grados de 408
  impuesta 409
  en Irlanda 711
  peregrinación de 925
  período de 408-411
  práctica de la 560 808 813 925 928
  principio de la irrepetibilidad 408 410
  privada 411
  pública 140 376 408-411 914ss
  tiempo de 916
Penitenciario, sacerdote 408
Penitentes 405 408s 413 902 913
  asistencia pastoral 918
Pentápolis 324ss 334 693 793 858
Pentarquía 332
Pentecostés 414 875 900s 920
Perctarito, rey de los longobardos 789 792
Peregrinación 204 208 261 268 417 435 446-450 559 753 924ss
  ascética 931 933 943
  centros de 448s 559
  a ermitas y monasterios 495s
  a Roma véase Roma, centro de peregrinación
  a los santos lugares 446s 512
  a los sepulcros y reliquias de los santos 448s
Peregrino de Burdeos 447 véase también Hospedería
Perfección cristiana 237 438 462s 476 484s 499
  aspiración a la 438 462 485 499
Pérgamo 92

Perpetua, mártir 818 831
Perpetuo, obispo de Tours 417
Persa, iglesia 632ss
Persia, persas 68 74 90s 98 100 329 442 494 623 632ss 636 641 653 684 689ss 786s
Pérsico, golfo 264 267
Persona(s)
  definición 985 991 1013
  divinas 112
  y naturaleza 991
Perusa 283
Petiliano, obispo donatista de Certa 222
Petra (Idumea) 161 262
Petrino de la fundación de las iglesias, principio 330 331s 348
Petronell (Carnuntum) 275
Petronio, abad de los pacomianos 479
Petros I, obispo de Alejandría 182
Petros II, obispo de Alejandría 108 113 114 122 152 346
Petros, patriarca de Antioquía 331
Petros, presbítero de Alejandría 159
Pettau 276
Pfaffenhofen (junto a Telfs en el valle del Inn) 280
Pfäffikon 737
Pgol, fundador del monasterio Blanco 481
Phbow, convento de pacomianos 478-482
Philokalia, florilegio de los escritos de Orígenes 183
Phoenicia Secunda 684
Piacenza 517 782
Piceno 283
Pictos 294 707 712s 715 796 808
  misión 712s
Piedad 306 307 428 433-453 680 753 904s 920-928 1004
  función misionera 296
  popular 400s 446-453 681s
Pierio 182
Pietas 753 756 772
Pievi (plebes) 873
Píndaro 97
Pinetum, monasterio de 518
Piniano, esposo de Melania la Joven 492 551
Pirminio, abad 730 747
Pirro I, patriarca de Constantinopla 627s 828
Pisa 283 782
Pistos, obispo eusebiano de Alejandría 72 341
Pistoya 784
Pityrion, monje 469
Plan de estudios 564
Planeta 899
Platón 97
Pneumático 507 509
Pneumatómacos 107 115s 121
Pobres 438 451 503 554-561
  colecta por los 558
  opresión de los 553s
  pillaje contra los 554
  véase también Beneficencia
Pobreza
  ideal de los eustacianos 501
  en el monaquismo 458 462 472 476 479s 494 499 520
  en el pelagianismo 237-240
  relativa (en el anacoretismo) 476
  véase también Propiedad personal
Poder 550
  de las llaves 232
  político 548
Poderosos, los 549-554
Poesía 564
Poimen, anacoreta 485
Poitiers 743 797 942
Pola 280
Polemio, obispo de Astorga 293 909
Politeísmo 130
Poncio Pilato 120
Pontifex Maximus 95 302
Pontificia
  cancillería 349 365
  elección 358
Pontificios, vicariatos 859-878

Ponto 106 123 271 328 368 671 674 866
Popito, abuelo de Patricio 706
Porto 769
Portus (junto a Ostia) 560
Posidio, biógrafo de Agustín 218 220 432 529
Posidio, obispo de Calama 817
Posidonio, diácono alejandrino 156
Postas del imperio 54
Postcomunión 407
Postrimerías 1005
Praedestinatus, mención en el 411
Praylos, obispo de Jerusalén 245
Predestinación, doctrina de la 251-255 309 971ss 978 1005 1010
Predicación 373 418-434 335-437 444 450 453 547 520 551 872 900s 907-911 952 1011s
  para adultos 907ss
Predicadores 908
  acreditados 420
  itinerantes 298 320s
  laicos 425 455
Predicar, facultad de 425
Preexistencia de las almas 182
Prefacio 401 406 902
Presbitería 883
Presbíteros 371 373s 379 382 387s 390-392 405 421
  véase también Sacerdotes
Presciencia divina 252
Presos
  asistencia 557 560
  rescate 560 600
Pretextato, obispo de Ruán 885
Primado
  de África del norte 324
  de misión 671
  del papa 338-369 392 594 597 606s 672 837ss 852 928
  véase también Papa
Primasio, obispo de Hadrumeto 826
Primiano, obispo donatista de Cartago 214 219-222 226
Primogenio, patriarca de Grado 987
Primoso, obispo de Cartago 826
Primuliacum, casa-convento 521
Príncipes, ocasión de bodas de 960
Priscilianismo 191-201 292 364 375 526 765 778
Prisciliano 193 195-200 526
Prisco, filósofo, consejero de Juliano 91 100
Proba, romana 514
Procesión campestre pagana 278 290
Procesiones 454 676 921
Proclamación 131 374 376 384 394 402 414 418-434 435 444s 457 538 542 550 557 565 569
  en la forma correspondiente a la época 181
  función misionera 296s 299s
Proclo, neoplatónico 304 687
Proclo, obispo de Cízico 154
Proclo, obispo de Constantinopla 167 362 429
Proconsularis, provincia 818s 949 951
Procopio, historiador 288 492s 685s 780
Procopio, usurpador 106
Próculo, obispo de Marsella 358 523
Profana
  formación 97 300 561-564
  literatura 561-565
  véase también Retórica
Profesiones, prohibición de 566
Profetas 52 120 194 446 995
Profuturo, obispo de Braga 200 900 919 982
Proheresio, escritor cristiano 97
Prójimo
  amor al 473s 530
  ayuda al 457 474
Propiedad
  abuso de poder 553-557
  adquisición de la 556
  concentración de la 548 553 556
  deber social 438 554s

desproporción en la repartición de la 554
personal 553-557
privada 550-554 568
renuncia a la 460 464 473s 501s 529
véase también Pobreza
Proprium
de sanctis 891
de tempore 891
Prosélitos 309
Πρόσωπον 636 664
Próspero de Aquitania 252-255 455 706 978
Prostitución 544
Protasio, mártir 441
Protasio, obispo de Aix 865
Proterio, patriarca de Alejandría 577
Protógenes, sacerdote de Edesa 259
Provenza 521-525 720 722 763 853 862 936 941
Providencia 429
Provincia 323
Prudencio, poeta 564
Prusa 659
Pseudo-Areopagita 624 664 665 670
Pseudo-Cipriano 194
Pseudo-Dionisio 667
Pseudo-Germano 901
Pseudo-Jerónimo 194
Pueblo elegido 309
Pulqueria, hermana del emperador 173
Púnica, guerra 247
Púnico 288
Pureza, ideas veterotestamentarias de 384
Purgatorio 1004
Putativos, padres 545

Qennesrin. monasterio jacobita 649
Quadrivium 777 997 1009
Quentovic 736
Querúbico 676
Quinisexto (692) 382 858
Quintanis (Künzing) 280
Quíos 272
Qumrán, comunidad monástica 460 464
Quodvultdeus, obispo de Cartago 818

Rabula, obispo de Edesa 167 496s 631
Radbad, rey de los frisones 748
Radegunda, esposa de Clotario I 942
Raetia 276-280 325 738
Raetia I, provincia 730 736
Raetia II, provincia 730 740
Rafia 262
Ragnacario, obispo de August (Basilea) 739
Raithu (el Tor), colonia monástica 658
Ratisbona 280 740 744 751
Ravena
comunidad cristiana 276 415 705 *782 793s 817 840 846 851 853* 858 872 940 986
metrópoli 276 329 335
residencia del emperador 215 221 245 250
Rebautizo arriano 767 953 956 959s
Recaredo, rey visigodo 766ss 771ss 861 946 957 960 962
Recesvinto, rey visigodo 770 778
Reconciliación 913s 918
Reconciliatio 409 413
Redención 148 151 153 241 250 436 969 973
necesidad de 249
Refectorio 472
Refrigerium 451
Reggio de la Emilia 782 793
Regla monástica 471-482 496 524 528-532 931 935 941 946s 1011
Regnum, regna 721 777 788
e *imperium* 792ss
Regula Benedicti véase Benito, regla de san
Regula coenobialis Columbani 944
Regula Columbani 728
Regula communis 948
Regula ecclesiastica 349
Regula Ferioli (Ferreolo) 932 942
Regula fidei Hormisdae 594
Regula Macarii 931 941 947
Regula Magistri 935 998
Regula monachorum
de Columbano 942
de Isidoro de Sevilla 947 1011
de Fructuoso de Braga 948
Regula monasterii Tarnatensis 531
Regula orientalis 932 934
Regula pastoralis de Gregorio I 853 999s
Regula Pauli et Stephani 531 932
Regula secunda Patrum 932
Regula Tarnatensis Monasterii 932 942
Regula tertia Patrum 932
Regula Vigilii 477
Regulae mixtae 728 932 938 945
Reichenau, abadía *738 752*
Reichenhall 740
Reims 729s 750 922
Relaciones 991
Relatio 351
Religión
diálogo 220 222 226-231 287 456
fanatismo véase Fanatismo religioso
libertad 913
violencia véase Violencia religiosa
Reliquias 440-445 446-450
por contacto 443
culto de las 535 753 781 923ss 927
división de las 442s
peregrinación a las 925
tráfico de 443 448
véase también Mártires; Santos
Remaclo, abad 735
Remesiana 274
Remigio, obispo de Reims 716 719 754s
Renania 312
Renato, presbítero 170
Reparato, obispo de Cartago 824
Repudium 540
Requiario, rey suevo 313
Resaina 267
Residencia, obligación de 602
Responsabilidad moral 402
Responsum 351
Restituto, obispo de Cartago 87 207
Restituto, presbítero africano 221
Resurrección 399 412 422
Retórica 562s
y predicación cristiana 426-434 997 1009
Rey, elección del 772
Rhaithou (en el golfo de Suez), residencia monástica 487
Rhebus, residencia monástica junto al río 504
Rhodope 272
Ricardo, fundador de la abadía de Céntula 734
Ricimero, general germánico *832*
Riez, sínodo de (439) 335
Rímini 87
sínodo (359) 86-89 105 108 134 207 213 293 316 343 346 954 964 966
Rin 289 312s 318
Ripon 807
Riqueza 438 553-561
Ritos 680s 753s
sepulcrales 755
Rocas, culto a las 451
Rochester 801 803 808 810
Rodanio, obispo de Toulouse 80 134
Ródano 289
monaquismo del 521-525 941
valle del 941
Rodas 239 272
Rodoaldo, rey de los longobardos 789
Rogativas, días de 923
Rogato, obispo donatista de Cartenna 212
Rojo, mar 260

Roma 39 70 368 465 485 576 583s 681 705 722 762 777 787 792s 806 811 820s 824 848 850 855 858 866 872 908 936 963 986 1010
administración del bautismo 911
y Britania 798
centro de peregrinación 420 722 809 924ss
ciudad santa 925
clase alta 235 282 491ss 513s 541
comunidad cristiana 113 235s 239 244 281 322 339 344 372s 378 402 412-415 416s 438s 442 452 490s 512s 516 533s 558s
comunidad donatista 203
comunidad maniquea 364
comunidad germano-arriana 832
y Constantinopla 832s
bajo el papa Anastasio II 839
bajo el papa Félix II 834
bajo el papa Gelasio I 835ss
bajo el papa Gregorio I Magno 851ss
bajo el papa Hormisdas 842ss
bajo el papa Símaco 840
unión de las iglesias (519) 843s
eterna 1010
y los francos 852
e iglesia de África septentrional 820 824 827s
iglesias 38 40 80 82 322 339 362 417 421 452 516s
iglesias titulares 281 322 421
e Iliria occidental 866
y el Imperio 794
liturgia 889s 898ss 918ss 921ss
medidas disciplinarias contra el arrianismo 955
monaquismo 513-516
organización parroquial 870
paganismo 70 281 304
palacio de Letrán 54 339
patriarcado 327 602 850 1007
planes de academia de teología de Casiodoro 992s
primado, véase Primado del papa
relaciones con 345-349 351 394
sede del papa 111 123s 178 185 188-191 244 292 324s 329 331s 334s 337-369 382 400 523
sede apostólica 332 347s 356 393
segunda 39
sínodo (313) 277; (340-341) 97 335 341; (353) 335; (368) 335 346; (377) 152 335; (378) 345 347; (382) 335 348; (390) 352 535; (430) 156 335; (449) 173; (484) 834; (487) 955; (499) 840; (531) 867; (610) 855; sínodo ecuménico 324 335 345 347 351 357 360 365
toma por Genserico 819
y vicariato pontificio de Arles 861ss
y vicariato pontificio de Tesalónica 866-870
véase también Senado romano
Romagyris (Rumagan) 633
Romano, fundador del monasterio de Condat 522s
Romano, imperio, véase Imperio romano
Romanos 761s 765s 778 784
Romanos, carta a los 240
Romanos, *mártir* 265
Romanos, meloda 677
Romanus, *comes Africae* 212
Romaña 278
Romería véase Peregrinaciones
Romualdo I, duque de Benevento 791
Rotaro, rey de los longobardos 782 787s 962
Ruán 729 734
Rufinianai, monasterio 504
Rufino, escritor eclesiástico 183-191 483 491s 504 518 562 776
Rufino, ministro imperial 504
Rufino, presbítero 298
Rufo, obispo 197
Rufo, obispo de Tesalónica 354 360
Rugiland 780
Rugios 317s
Ruperto (Hrodbert), obispo 744
Rusafa 448
Rusafa, peregrinación de San Sergio en 650
Rústico, diácono 982ss 990s
Rústico, obispo de Narbona 525
Rutilio Namaciano 305 515 532

Sábado santo 905
Sabaria 274
Sabas, archimandrita 489 590 609s 656ss 690
Sabelianismo 200 508 961
Sabelio 347
Säben (Bressanone), diócesis 730 742
Säben (Sabiona) 279
Sabina 782
Sabino, obispo de Piacenza 277
Sacerdocio de Cristo 384 399
pagano véase Paganismo, sacerdocio
veterotestamentario 382s 422
Sacerdotes 297 374 382-385 411s 425 444 475 484 872s 881 883 884 899
administración de la penitencia 913 916s
gobierno de la casa de los 883
ideal de los 378
véase también Clérigos; Clero; Presbíteros
Säckingen 739
Sacramentario 407 880 890ss 897 901
Sacramentarium Leonianum 839 889 898ss 921
Sacramentos 231 238 250 377 384
véase también Ministro del sacramento
Sacrificio
ofrendas del 405-409
Sacrificio pagano véase Paganismo, sacrificio
Sagrada Escritura
97 131 145 180 194 200 237 244 249 319s 342 349 364 371 377s 402-405 413 436 447 451 461-464 499 502 547 555 562s 568 674 994s 998
en la catequesis 422 424-434
interpretación de la véase Exégesis
lectura de la 10122
lectura privada de la 436
meditación sobre la 474 497 529
en el monaquismo 469 473s
sentidos de la 1001s
Sáhara 686
Saint-Jean de Losne, sínodo de (673) 876 880 887
Sajones 709 746 796 801
occidentales 802
tribus 294
Sal (en el bautismo) 403
Salario 549
Salmos 405 424-428 431 433 436 497 995s 1008
comentario de los 152s 995
rezo de los 871 880
Salona 274 869
Salonio, obispo de Ginebra 522
Salustio, obispo de Sevilla 845 860
Salvación 406 437 454 473
en Agustín 241 251s
garantía de 236
peligro en la posesión de bienes 438 501
Salviano de Marsella, presbítero 522 549 553
Salviano, obispo hispano 192 195
Salvina, hija de Gildo 215
Salvio, obispo de Albi 961
Salzburgo 730 740 744 751
Samaritanos 599
Samnium 782

Samos 272
Samosata 108
San Martín de Asán, escuela de 776
San Quintín-Noyon 730
Sanctus 903 957
Sansón de Dol 710
Santa Engracia, abadía en Zaragoza 776
Santa Tecla, santuario de 268 448
Santiago de Compostela 925
Santificación de Dios 112
Santo sepulcro 435
Santos 52 248 407 444-450
  culto de los 425 444-450 753 775 921-928 1006
  culto de todos los 711
  fiestas de los 889 900 926
  imitación de los 450
  lugares 447 512
  passio de los 900 926
  reliquias de los 445-450
  vidas de los 445 678s 926 989 1004
Santuarios propios, institución de los 317
Sapaudo, obispo de Arles 864
Sarcófagos 435
Sardes 270
Sárdica (Sofía) 274
  sínodo (342-343) 73-78 132 135 203 269 276 341s 374 969
Sasánidas 267 635
Sasima 110 117
Satán, reino de 211
Saturnino, obispo de Arles 87 103
Scheneset, convento de pacomianos 478-480
Schenute, abad del monasterio blanco de Atripe 259 481s 639 643
Schola cantorum 377 893
Schweinfurt 748
Sebaste 559
Sebastián, *comes* romano 953
Sectas 193 199 211 314
Secundino, obispo 708
Secundo, abad de Nano 786
Secundo, obispo libio 49 58 61
Sede apostólica
  del obispo 393
  del papa 332 347s 356 393
Segismundo, rey de los borgoñones 719 842 845 862 924 958
Seglar, apostolado 456
Seglares 138 296 299 386 390 401 405s 437-439 444s 453-457 533 563 712 838 878 916 944
  como arciprestes 887
  catequistas véase Catequistas seglares
  devoción de los 436
  enfrentamiento con el arrianismo en África 953
  y fundación de monasterios 930ss
  lucha contra el arrianismo 961
  ordenación de 865 879 885
  sacerdocio universal 456
  teólogos 455
Seleucia (Isauria) 268 448
  sínodo (359) 85-89 102 108
Seleucia-Ctesifonte 329
  escuela 634
  sínodo 322; (410) 329; (424) 329s 633 647
  patriarcado 633
Seleucia-Rímini véase Rímini
Selsey 808
Semana Santa 448 893
Semianacoretas, comunidades 483ss 487s
Semichristiani 306 453
Seminario sacerdotal 872
Semipelagiana, disputa 971-978 1005
Semipelagianismo 254 846 863
Senado romano 33 39 70 138 282 302 305 485
  aristocracia senatorial 313 396 553
Seniores laici 456
Sentencias 777
Sepelio *ad sanctos* 442
Septem (Ceuta) 829

Septimania 720 764 769s 779
Serapión, abad 469
Serapión (= Agenarico), caudillo alamán 312
Serapión, obispo de Thmuis 107 399
Serapis, culto de 69 259 459 480
Sereno, obispo de Marsella 927
Sergio I papa 681 858 896 921
Sergio I, patriarca de Constantinopla 624s 628 856
  Iudicatum 625
Sergio, iglesia de san 448
Sergio de Tella, patriarca monofisita de Antioquía 646
Sergiópolis 650
Sermones
  colecciones de 909
  dogmáticos 425
  morales 426 566 568
  de ocasión 426s 431s
  de Pasión 434
Servitanum, monasterio de 946 949
Servus, obispo de Thubursicu 220s
Servus servorum Dei 852
Setenta 599
Severiano, obispo de Gabala 446
Severianos 604 608 614 620
Severino 276 935
Severo, emperador 546
Severo, obispo de Aquilea 307 986
Severo, patriarca de Antioquía 588ss 594 605ss 622 638s 646 652 657 664ss 670 844 848
Severo de Málaga 776
Severo de Tréveris 715
Sevilla 763 767 770 778 845 947s
  sínodo (619) 919
  vicariato pontificio 860
Sexta 904
Sexualidad 973 1014
Sherborne 808
Shirin, reina de Persia 634
Siagrio, obispo de Autún 800 866
Sicca 357
Sicilia 106 190 238 251 283 324 353 439 493 518 853 869 908 955
Side (Panfilia), sínodo de (390) 507
Sidonio Apolinar, obispo de Clermont 308 877 880
Siena 782 788
Siffrido, obispo 917
Sigberto, rey de Essex 806
Sigeberto, rey de Wessex 803
Sigiberto I, rey de los francos 944
Sigiberto III, rey de los francos 723
Silvano, franco 312
Silvano, monje 487
Silvano, obispo de Tarso 88
Silvano, templo de 282
Silverio, papa 848
Silvestre, leyenda de san 54 340
Silvestre, papa 50 281 340
Símaco, papa 590 840ss 861 902
Símaco, patricio 845 990
Símaco, prefecto de la ciudad de Roma 359
Símaco, senador 283 305 564
Simaquianas, falsificaciones 841
Simbolismo de los ritos sacramentales 424
Símbolo de la fe, véase fórmula de la fe
Simeón de Emesa 670
Simeón Estilita 166 448 495 498s 658
Simeón Estilita, junior 659
Simeón de Mesopotamia, mesaliano 508
Simeón, presbítero 298
Simonía 386 602 865 868 885
Simpliciano 994
Simpliciano, obispo de Milán 188
Simpliciano, neoplatónico 304
Simplicio, obispo de Autún 290
Simplicio, papa 833 860
Simposio, obispo de Astorga 195 199
Sinaí 447
  monacato 487 658
Sindered, primado de Toledo 774
Singiduno 274

Sinodal, derecho 602
Sinodal provincial, orden 674
Sinodales, acuerdos véase Sínodos
Sínodo ἐνδημοῦσα 337 (448) 169 180
Sínodos 75 139 218 290-294 297 317 333-337 373 380 383s 408 450 455 526 545 554 722
de abades 941
derecho sinodal 602
diocesanos 727s 878
locales 602
orden sinodal 674
provinciales 122 319 321-326 333 602 878
véase también cada sínodo en particular
Sipont 791
Siracusa 240 281-285 881
Siria 69 108 159 179 264-267 275 301 305 326-329 399 415 445 448 458s 464 493-499 502 505s 608 623 640 645s 650s 658 672 683 686 693 818 951
el monacato en 444 483 493-944 501s 507 516 559
Siricio, papa 197 283 292 350ss 363 371 374 383 411 515 518 525 881 919
Sirmio
capital eclesiástica 89 275 325
comunidad cristiana 83 274 449
fórmula de fe (351) 84 343; (357) 84; (359) 85-89 207 343
residencia del emperador 68 81 90 325
sínodo (358) 85
Siscia 274
Sisebuto, rey visigodo 770
Sisinio, monje 525
Sithiu, abadía véase St.-Omer
Sixto III, papa 166 250 362s 394 417 515
Sketis, desierto de 469 482s 487 523
Skupi 273
Soberanía 129
Soberano, culto al 41
Social
deber del cristiano 438
movilidad 549
naturaleza del hombre 503
orden romano 31 378-380 390s 547-561
véase también Caritativa, actividad
Sociales, diferencias 547-550
Socialmente débiles, los 548s 554-561
Socotra 264 637
Sócrates, historiador bizantino 261 313
Soest 746s
Sofía, véase Sárdica
Sofía, emperatriz 622
Sofista 95
Sofronio, abad 951
Sofronio, patriarca de Jerusalén 625 667 670 856
Soissons 716 723 735
Sol, dios 414
Sol de invierno 415
Sol invictus 414
Solothurn 279 737 739
Sópatros, filósofo neoplatónico 33
Sozómeno, historiador de la Iglesia 505
St.-Afra, abadía 739
St.-Amand, abadía 734 750
St.-Dedtin 734
St.-David's (Gales) 710
St.-Gallen, abadía 737 752
St.-Omer (Sithiu), abadía 734 752
St.-Ursanne, *cellae* de 739
St.-Vaast, abadía 735 752
St.-Valéry-sur-Somme, abadía 733
St.-Wandrille, abadía 734
Stabilitas loci 808 938 943
Statuta apostolicae sedis 351
Statuta ecclesiae antiqua 372 376s 554 908
Stobi 273
Studios, patricio y fundador 505
Studiu, monasterio en Constantinopla 659 668

Subdiaconisa 883
Subdiácono 371-376 383 388 881 884 894 899
Subsistencia 983 1013
Substancia 990s 1013
Substantia 55 83
Suevos, reino de los suevos 292 314 317s 526 761 764ss 767 779 900 946
arrianismo 765
misión de los 765
Sufes, sínodo de (523) 823
Sufetula, batalla de (647) 286 829
Suffolk 800 804
Suintila, rey de los visigodos 770
Suiza 736
Suka (al sur de Belén), laura 488
Sulci 284
Sulpicio Severo 193 195-198 290 521
Sunna, obispo 958
Superior de una comunidad de monjes 471ss 475 503 514 530 533
Superiora de un convento femenino 492 514
Superstición 260 450 909
prácticas 909 920 926
Suprametropolita 326-329
Susana 543
Sussex 808 814
Syene, obispado 258
Syneisaktismo 194
Syro-Hexaplaris versión del AT 648

Τὰ κελλία, chozas monásticas 482s
Tabennisi, monasterio pacomiano 471 478-482
Tabor 447
Taciano, prefecto 302
Tagaste 208 216 529
Tagrit 636
Talasio, abad 669 951
Tamugadi (Timgad) 214 285
Tarraconense, provincia 291 764 779
Tarragona 292
monasterios 525s
sínodo (516) 870 877
Tarso 91 100 106 136 166
Tassilo I, duque de Baviera 743
Taumaturgos 1103
Teasio, obispo 221
Teatro 408 556 565
Tebaida 458 469 471 483
Tebas 273 458
Teleda, monasterio 495
Telešnin, yermo 495
Telneshin 658
Temistio, escritor pagano 304
Templo, véase Paganismo, templos
Teoctisto, superior de un cenobio 489
Teocracia 141
Teodario, penitenciario de Vienne 917
Teodato (Teodahad), rey godo 606s 848
Teodeberto I, rey de Austrasia 743 745
Teodeberto II, rey de Austrasia 737 749s 799 945
Teodelinda, reina 784ss 787s 792 985 1004
Teodora, emperatriz 593 604ss 615 638 644 848 864
Teodoreto, historiador bizantino 261
Teodoreto, obispo de Ciro 166 169-178 181 265 300 367 429 463 495 499 507s 564 576 588 596 604 614 687 818 978 980ss 986
Teodorico el Grande, rey ostrogodo 587 590 597 716 720 761ss 772 778 837 840 835 939 962s 989
postura frente a la iglesia romana 763
Teodorico de Ravena 862
Teodorico I, rey de los francos 716 731 749
Teodorico II, rey de los francos 724 728 799
Teodorico de Verona 784

Teodoro, abad de los pacomianos 463 474 480
Teodoro de Arabia 645
Teodoro Ascidas, metropolita de Cesarea 611s 614 616ss
Teodoro, duque de Baviera 744
Teodoro, monje 740
Teodoro, obispo de Farán 624 628 664
Teodoro, obispo de Módena 277
Teodoro, obispo de Mopsuestia 119 150-153 168 249 265 400 405 424 425 588 596 613 618 631 636 978 981s
Teodoro, obispo de Octodurum 279
Teodoro I, papa 787 828 857 921
Teodoro, patriarca de Alejandría 640
Teodoro de Raithu 664
Teodoro Rechtuni 654
Teodoro de Tarso, arzobispo de Canterbury 723 791 807s 811
Teodosianos 665
Teodosio, cenobiarca 590 656
Teodosio, general 212
Teodosio II, emperador 156 158s 165 171 173 250 267 326 331s 336 359 366 379 490 672
Teodosio I el Grande, emperador 113-118 120-124 138-142 215 221 274 281 286 295 302-305 310 315 346 402 532 566s 603 672 761 957
Teodosio, monje de Jerusalén 579
Teodosio, patriarca de Alejandría 608 639 645
Teodoto, obispo de Laodicea 62
Teófanes, historiador bizantino 261
Teófilo de Adana 679
Teófilo el Indio 264
Teófilo, obispo de Alejandría 185s 190 259 269 354 480 485
Teófilo, obispo godo 314
Teognis, obispo de Nicea 59 62
Teógnito, obispo 198
Teognosto de Alejandría 182
Teología 777 988ss 997 1004 1009 1013
  antiarriana 963ss
  calcedónica 662s
  de la cruz 667
  discusiones 957
  enunciados 1010
  literatura 662-671 952-1014
  moral 854
  pastoral 1013
  política 130
  de la vivencia espiritual 509
Teonás, obispo libio 49 59 61
Teopasquista
  disputa 844 847
  fórmula 605 607
Tercia 904
Termópilas 532
Terracina 281
Territorium (=iglesia local) 320
Tertuliano, escritor eclesiástico 58 128 380 527 546 831 904 964
Tesalia 359
Tesalónica 140 170 354 449 567 596 659 839 847 869
  vicariato 329 352 354 360 362 365 591 866-869
Testamentum Domini 398
Testimonio de Cristo 440 444
Teudis, rey visigodo 764s 784
Teudiselo, rey visigodo 764
Teurnia (St. Peter in Holz) 276
Teya, *comes* godo 837
Thalelaios, monje 266
Thanet, isla 799
Thebesta 202
θέλμηα 626
Theotokos (Madre de Dios) 150 154-158 162s 165 179 362 429 446 605 637 979
Thérouanne (Boulogne) 730 734ss 752
Theveste 215
Thumgadi (Timgad) 202
Tiberíades 262
Tiberio II, emperador 622

Tibet 267 637
Ticon, obispo de Amatus 269
Ticonio, teólogo seglar donatista 210 456 995
Tierra Santa véase Palestina
Timasio, discípulo de Pelagio 241
Timoteo, diácono alejandrino 483
Timoteo Eluro, patriarca de Alejandría 578ss 581 594 639 833
Timoteo, obispo de Alejandría 122
Timoteo, obispo árabe 267
Timoteo, obispo de Berito 347
Timoteo III, patriarca de Alejandría 596
Timoteo, patriarca de Constantinopla 589
Timoteo Salofaciolo, patriarca de Alejandría 580ss
Tinetto, isla 516
Tipología 1003
  en la Biblia 424
Tiro, metrópoli 326
  sínodo (335) 65 71
Tirol septentrional 742
Tirreno, mar 516
Tito, carta apócrifa 194
Tito, obispo de Bostra 99
Tmuschons, convento de pacomianos 478
Toledo 764 766 778s 792s 948
  capital y metrópoli del reino godo hispano 770
  concilios del reino y asambleas del reino 771s
  estructuración del primado 774
  sínodo (397-400) 199 292 379 383 554; (398) 870; (400) 874; (527) 879; (531) 776; (580) 767; (589) 768 771 792 884 916 957 960; (633) 777 877ss 882ss 906s 913ss 1012; (636) 923; (638) 913 915; (646) 874; (653) 884; (655) 884; (656) 923; (675) 884; (688) 774; (693) 915
Tolerancia 34 68 114 142 222 301 305 317
Tomás de Harquel 648
Tomás
  sepulcro del apóstol 448
  tradición de (en la India) 267
Tomos de Proclo 652
Tomus Leonis 163 170ss 176 177 180 366s 577 580 584 589 652 663
Tomus regis 772
Tongeren 730 734
Torá 599
Toribio, obispo de Astorga 200
Toribio, obispo de Palencia 200
Torredongimeno 779
Tortona 786 787
Tortosa 769
Toscana 782 788 791 793 850
Totila, rey ostrogodo 864
Totnam, misionero irlandés 748
Τοῦ δείπνου σου τοῦ Μυστικοῦ 676
Toulouse
  el monaquismo en 525
  reino 720 761s 765
Tournai 730 734
  región de 730 735
Tours 449 519 797 871
  sínodo (567) 883 886
Toxandria 732 735
Trabajadores 548
Trabajo, véase Corporal, trabajo
Tracia 64 81 84 89 123 134 272 315 325 328 368 671 866
Tradición 180 252 349 351 356 366s 400 674 721
Traditores 207 211 220 228
Trasamundo, rey vándalo 761 822s 957 974
Trdat, rey armenio 329
Tres Capítulos, disputa 612-621 631 639 663 721s 743 772 784 790 826 828 849s 855 951 962 978-987 990 1006 1013
  consecuencias 984ss

Tréveris 65 68 70 73 196-198 490 512 518 732 750
Treviso 280 783
Tribunal imperial 345
Trieste 280
Trinidad, doctrina de la 52s 62 112 114 118-123 144 183 199 401 425 507s 822 844 957s 964-971 982s 990s
analogía de Agustín 964 966
véase también Espíritu Santo; Hipóstasis; Pneumatómacos
Trípoli 827
Tripolitania, provincia 818
Trisagio *(Sanctus)* 406 589 595 676 902
Triteísmo 639 665
Triusianos 955
Trivium 777 997 1009
Trófimo, obispo de Arles 358
Troyes 313
Trudperto, san 738
Trullano, sínodo (691-692) 372 680 858
Tuathas, pequeños reinos tribales irlandeses 709
Tuggen 737
Tur'abdin 496
Turbancio, obispo 250
Turgovia 739
Turín, sínodo (398-401) 198 335 383
Turingia 318 748
organización parroquial 748
Turris 284
Tuy 769
Tyana (Capadocia) 166 651
sínodo 106
Tzanos 686
Tzat, rey de Lazica 684
Tzittas, general 687

Ulaid 709
Ulster 709
Ulfilas, obispo de los godos 271-273 314-318
Umbría 283 782
Una voluntas 626
Unción 919
con el crisma 919
de los enfermos 919
Unilas, obispo de los godos 273
Unión
entre Alejandría y Antioquía (433) 164-170 172 180 613 631 667
entre donatistas y católicos 204 207 221 228
de las iglesias (Roma y Constantinopla) (519) 595 603
Universalis episcopus 852
ὑπόστασις 636 664
Urgis, 221
Urgo, isla 532
Ursacio, obispo de Singidunum 65 79 86 103
Ursino, antipapa 344s 350
Urso y Víctor, culto de 279
Usanzas 680
Usurita 817
Utrecht 745s
Uzala 251 449
Uzès 291

Vaison, sínodo de (442) 335; (529) 872 902 957
Val di Non (junto a Trento) 278
Valais 279
Valence, sínodo de (374) 335 518; (528) 977
Valencia 292 769 776 778
sínodo (549) 900
Valente, emperador 105 112 115 136-139 259 315 532
Valente, obispo de Mursa 65 77 86 103
Valentín, gnóstico 53
Valentín, *Raetiarum episcopus* 279
Valentiniano I, emperador 105 212 273 285 302 412 518 545
Valentiniano II, emperador 114 138
Valentiniano III, emperador 173 365s 379 389 818 823
Valentinianos 33

Valeriano, obispo de Cimiez 434
Valeriano, obispo de Iconio 508
Valerio de Astorga 778
Valerio Máximo, prefecto de la ciudad de Roma 491
Vándalos 230 287s 292 317 329 364 717 761 817 932 935 946 949 953ss 958 962s 1010
acción contra los católicos romanos en África 953s
arrianización 761
decadencia del poderío 824
iglesia 873
patriarcado arriano 317
persecución 955
sortes Vandalorum 819
Varón y mujer 539s 543
Varrón 998
Vasconia 293
Vedasto, obispo de Cambray 735
Vegesela 208
Velatio 411s
Velo
en la boda 412
de las vírgenes 517
Venancio Fortunato 885 906
Venecia 325 364 781ss 785 987
Verano, obispo (de Lyón) 385
Verano, obispo de Vence 522
Vercelli 377 385 516 535
Verdún 750
Verena, culto de 279
Verina, emperatriz 580
Vermand 730
Vermes, *cellae* 739
Verona 276
monasterio femenino 517
Verona, residencia real de los longobardos 784s
Veronense, sacramentario 889 921
Vetranio, obispo de Tomi 271
Vía crucis 435
Vicente de Lérins 254 522
Vicente, presbítero 56
Vicente de Zaragoza, mártir 449 775
Víctor, abad de Tabennisi 481
Víctor, obispo de Tunnuna 826 957
Víctor, obispo de Vita 287 820 853s
Víctor I, papa 359
Victoria, altar de la 70 302 305 564
Victoriano, fundador de la escuela de san Martín de Asán 776 946
Victricio, obispo de Ruán 290 294 297 353 521
Vida activa y contemplativa 563 940
ejemplar 296 384 456s
Viena 275 358 799 813 861
Viennensis 358 365
Viernes santo 412 435 906
Vigilancio, presbítero 534
Vigilias de fiestas 905 926
Vigilio, obispo 277
Vigilio, papa 200 591 615-619 765 826 847ss 856 864 867 898 900 919 934 982
constitutum (553) 618; (554) 619
Vigilio, papa - *iudicatum* (548) 616 826
Villae 290-294 873s 876
Viminacium 71 274
Vintschgau 279
Violencia
del Estado 137
religiosa 224
Vírgenes 99 192 381s 454 514 517s 525ss 535 545 557
Virgilio 274 562
Virgilio, obispo de Arles 865
Virginidad 194 352 381 384 439 462 499 502 506 514 517 525 534s 541s
Virtud operativa ἐνεργεία 624s
Virtus 453
Virunum (Maria Saal) 276
Viséu 769
Visigodos 291 310 315 318 326 526 720 761ss 770 772 778 809s 845 861 883 924 946 962

arrianismo en Hispania y en las Galias 956
arte 779
Iglesia 772-779
derecho canónico 772 774
derecho y jurisdicción 771ss
en las Galias 763s
estructura interna 774
organización episcopal 775
reino de Toledo 770ss
relaciones con Roma 772s
intermedio ostrogodo 764
paso al catolicismo 768
política eclesiástica 768
véase también España; Toledo
Visita del abad general 478s
Vísperas 437 870 902 905 908
Vita 817
Vita angélica 462
Vita communis (del clero) 377 385 516 529 530 661
Vita Gregorii 799
Vita Severini 275 280
Vital, presbítero 148
Vitaliano 897
Vitaliano, oficial godo 590ss 842
Vito, presbítero 56
Viudas 99 454 514 535 553 557
Vivarium
monasterio de 939 993 998
biblioteca 993ss
Vivencia espiritual 509
Volsini 782
Voltaire 93
Volterra 782
Voluntad libre 236s 241 243 248 251s 255 976 1005
Volvencio, procónsul 196
Vouillé, batalla de (507) 720
Vulgata 349

Wacho, rey de los longobardos 780 784
Wachtang I, rey de los georgianos 268
Wadi Mukellik
cenobio de Teoctisto en 489
gran monasterio cenobítico de san Eutimio 489
Walarico, misionero 733
Waldeberto, abad 739
Walthari, rey de los longobardos 780
Wallis véase Valais
Wandregisel, fundador de St.-Wandrille 734
Wearmouth, monasterio de 812
Weisenburg, abadía 747
Weltenburg, abadía de 743
Wessex, 804ss 808s 810s
Westfalia 746
Wetterau 747
Whitby, sínodo de (664) 806s
Whithorn 808
Widsid 814
Wiesbaden 746
Wight, isla de 814
Wihtred, rey de Kent 811
Wilfrido, obispo de York 808 816s 922
Willibrordo 748 814
Wimpfern 747
Winchester 805 808
Windisch 730
Windisch-Avenches, diócesis 736s
Winfrido véase Bonifacio
Wini, obispo de Winchester 805
Winwood, batalla de (654) 805
Witenagemot 802 810
Wodan 717
Worcester 808
Worms 730s 746
Wulfilaich 752
Wurzburgo 748

Xanten 729 732

Yarmuk 693
Yemen 261
Yenne (Epao), sínodo de (517) 762
Yezr, katholikos armenio

York 293 710 796 800 803 808 811s 856
Yorkshire 802
Yotabe, isla de 262 684

Zacarías, papa 899
Zafar 264
Zaragoza 449
sínodo (380) 191-196 292 417 525 778 948
Zenón, emperador 331 580ss 586 594 622 819s 833s 954 981
decreto (477) 672
Zenón, obispo de Sevilla 860
Zenón, obispo de Verona 278 429 451 517
misa de san Zenón 890
Zeugma, convento de 498
Zeus, culto de 69 98
Zoilo, patriarca de Alejandría 638
Zokomos, jefe árabe 263
Zósimo, historiador 532
Zósimo, papa 245 250 275 356-359 372 374s 383 515 862 876 881
Zurich 279 736
Zurzach 279 736